

N11< 23226467 021

UB Tübingen

G. HIPP
Schreibwarenhandlung
Buchbinderei
UNTERHAUSEN/TEL 267

HERDER KORRESPONDENZ

1

M 3691 E

HERDER KORRESPONDENZ

Monatshefte für Gesellschaft und Religion

Heft **1** *25. Jahrgang* *Januar 1971*

Katholizismus aus zweiter Hand

Meldungen — Ein römisches Dokument über das Studium des Atheismus - Die US-Bischofskonferenz vor Fragen um Kirche und Gesellschaft - Ein Strukturplan zur Reform des Weltkirchenrats

Analysen — Die Päpstliche Theologenkommission - Das Hearing zur Reform des Sexualstrafrechts

Länderbericht — Der Scranton-Report über die Studentenunruhen in den USA

Zeitbericht — Erste Bilanz der Fernostreise des Papstes

Sonderbericht-erstattung Synode — Die Vorbereitung der Gemeinsamen Synode in der BRD - Synodenvielfalt in Österreich - Das Schweizer Modell - Das Statut der Synode der BRD - Die umstrittene Geschäftsordnung - Ergebnisse der Umfrage unter allen Katholiken - Zusammensetzung und Mitglieder - Synodale oder außersynodale Opposition?

Inhalt

	Katholizismus aus zweiter Hand	1
Meldungen aus Kirche und Gesellschaft	Begrenzung des aktiven Papstwahlrechts	5
	Ein römisches Dokument über Studien des Atheismus	7
	Die US-Bischofskonferenz vor Fragen um Kirche und Gesellschaft	9
	Ein Strukturplan zur Reform des Weltkirchenrats	11
	Konflikt zwischen EKD und Weltkirchenrat unbereinigt	12
Vorgänge und Entwicklungen	Die päpstliche Theologenkommission — Instrument der Beharrung oder des Fortschritts	14
	Das Hearing zur Reform des Sexualstrafrechts	16
Länderbericht	Der Scranton-Report über die Studentenunruhen in den USA	19
Zeitbericht	Erste Bilanz der Fernostreise des Papstes	22
Sonderberichterstattung Synode I		28
	Die Vorbereitung der Gemeinsamen Synode in der BRD	29
	Synodenvielfalt in Österreich	34
	Das Schweizer Modell	37
	Das Statut der Synode der BRD	39
	Die umstrittene Geschäftsordnung	41
	Ergebnisse der Umfrage unter allen Katholiken	45
	Zusammensetzung und Mitglieder	48
	Synodale oder außersynodale Opposition?	
Kurzinformationen		53
Bücher		55
Zeitschriftenschau		55

Die „Herder-Korrespondenz" erscheint in der Regel im Umfang von 48 Seiten. Einzelheft 5.50 DM, im Abonnement 5.— DM (für Studenten 4.40 DM), zuzüglich Versandspesen; Österreich: Einzelheft 35.— S, im Abonnement 32.— 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 15.45 DM. Die Zeitschrift kann auch im Ausland durch den Postzeitungsdienst bezogen werden. Zahlungsmöglichkeiten auf Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 1029 30, Basel V 21 890, 's Gravenhage 145 523, Postsparkassenkonto Wien 10 664.

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

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

Herder Druck Freiburg im Breisgau. Bestellnummer 000 14.

HERDER KORRESPONDENZ

25. Jahrgang 1971

Verlag Herder Freiburg im Breisgau

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Die „Herder-Korrespondenz" / Monatshefte 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 sind vorbehalten. Herder Druck Freiburg im Breisgau.

Kb 190. 4°

Inhaltsverzeichnis des 25. Jahrgangs

Leitartikel

Katholizismus aus zweiter Hand . . . . . 1— 5
Kirchen und Rechtsreform . . . . . 57— 61
Wo stehen wir heute ökumenisch? . . . . . 105—109
Sorge um die Kirche . . . . . 161—165
Zwischen ökumenischer Übereinkunft und sachlichem Dissens . . . . . 209—213
Treten wir ökumenisch zu kurz? . . . . . 257—261
Übernehmen sich die Kirchen? . . . . . 305—308
Ist Rom an allem schuld? . . . . . 353—357
Die harte Nuß Demokratie . . . . . 409—413
Die zweite ordentliche Bischofssynode: Zum Beginn . . . . . 457—460
Christen in der Talsohle . . . . . 505—508
Was kommt nach der römischen Bischofssynode? . . 553—558

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Begrenzung des aktiven Papstwahlrechts . . . . 5— 7
Ein römisches Dokument über das Studium des Atheismus . . . . . 7— 9
Die US-Bischofskonferenz vor Fragen um Kirche und Gesellschaft . . . . . 9— 11
Ein Strukturplan zur Reform des Weltkirchenrats . 11— 12
Konflikt zwischen EKD und Weltkirchenrat unbereinigt . . . . . 12— 13
Ansprachen des Papstes um die Jahreswende . . . 61— 63
Katholische Stellungnahme zur Scheidungsreform 63— 65
Akademietagung zum Thema Kirche und Sport . 65— 67
Österreichische Pastoraltagung über Sexualität, Ehe und Ehelosigkeit . . . . . 67— 69
Der holländisch-römische Konflikt um Bischof Simonis . . . . . 69— 71
Die polnischen Bischöfe und neue Führung . . . 71— 72
Die Kirche von England — disestablished? . . . 72— 74
Eine Schweizer Umfrage zur Ehe- und Familienpastoral . . . . . 109—111
Vor einer Neuregelung des Kirchenbesitzes in den polnischen West- und Nordgebieten . . . . 111—113
Die Kirchen in der ČSSR in schwerer Defensive . 113—115
Neue Bedrohung der Kirche in Guinea . . . . 115—117
Ökumenische Gespräche über Amt und Eucharistie 165—167
Europäische Konferenz Iustitia et Pax . . . . . 167—168
Zwischenakt zur EKD-Reform . . . . . 169—170
Neue Etappe der Kirchenpolitik der DDR? . . . 170—172
Gesprächsbeginn zwischen Kirche und Staat in Polen . . . . . 172—173
Unerwarteter Kompromiß der Bischöfe in der rhodesischen Rassenfrage . . . . . 173—175
Die christliche Fernsehwoche in Baden-Baden . . 213—215
Das synodale Arbeitspapier zur Priesterfrage . . 215—217
Theologisch-kirchliche Divergenzen in der EKD . 217—219
Französische Christen kritisieren den Waffenhandel der Regierung . . . . . 219—221
Kirchen Südafrikas in Bedrängnis . . . . . 221—223
Vietnam-Appell christlicher Zeitungen in den USA 223—224
Neuer Konflikt zwischen Staat und Kirche in Paraguay . . . . . 225—227
Das erste Europatreffen der Priesterräte . . . . 262—263
Nachhutgefecht um die französischen Privatschulen 263—266
Europäische Kirchenkonferenz „Nyborg VI“ . . 266—268
Neue Akzente in der afrikanischen Rassenfrage? . 268—270
Schwieriger Zusammenschluß asiatischer Bischöfe . 270—273
Diskussion um die Reform der EKD . . . . . 309—310
Das russische Konzil wählte einen neuen Patriarchen 310—312
Die Weißen Väter verlassen Moçambique . . . 312—314
Streit um die Action 365 . . . . . 358—359
Zentralisierung kirchlicher Entwicklungshilfe? . . 360—362
Politisch-kirchliche Spannungen in Frankreich . . 362—364
Spannungen in der katholischen Studentenschaft . 414—415
Kirche von England zwischen den Stühlen . . . 416—417
Antikirchliche Kampagne aus Prag . . . . . 417—419
Die Löwener Tagung von Faith and Order . . . 461—463
Neue zentrale Strukturen im holländischen Katholizismus . . . . . 463—464
Rassistisch gefärbte Fremdenfeindlichkeit in Frankreich . . . . . 464—466
Das erste panafrikanische Laientreffen . . . . 466—468
Zur Herbstvollversammlung der deutschen Bischofskonferenz . . . . . 508—510
Kirchliche Hilfsaktionen für Ostpakistan . . . . 510—512
Die Weltreligionen und die modernen Weltprobleme 558—560
Die EKD auf dem Weg zur Reform . . . . . 560—562
Spaniens Kirche distanziert sich von Francos Staat 562—563

Vorgänge und Entwicklungen

Die päpstliche Theologenkommission, Instrument der Beharrung oder des Fortschritts . . . . . 14— 16
Das Hearing zur Reform des Sexualstrafrechts . 16— 19
Der deutsche Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden . . . . . 117—120
Die argentinische Priesterbewegung für die Dritte Welt . . . . . 120—123
Der Zentralausschuß des Weltkirchenrates in Addis Abeba . . . . . 123—126
Zur Situation der Juden in der Sowjetunion . . 126—130
Die Gottesfrage auf der Tagung deutscher Dogmatiker . . . . . 175—178
Das Verhältnis von Offenbarung, Philosophie und Geschichte. Zum Briefwechsel zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann . . . . . 179—182
Ideologische Auseinandersetzungen in der katholischen Studentenschaft . . . . . 182—185
Kirchliche Bildungspolitik zwischen Kritik und Alternative / Katholische Stellungnahmen zum Strukturplan des Deutschen Bildungsrates . . 227—231
Atheistische Erziehung in den sowjetischen Schulen 231—234
Das Grundgesetz der Kirche — eine kanonistische Fehlkonstruktion . . . . . 273—276
Ist der Religionsunterricht noch zu retten? — Anmerkungen zu einer Synodeneingabe . . . . 276—279
Kleine Ökumene der Exegeten — Zu den ersten Bänden eines evangelisch-katholischen Bibelkommentars . . . . . 279—282
Die Kirche und die modernen Sozialkonflikte / Eine Begleitstudie zum Synodenthema „Gerechtigkeit in der Welt“ . . . . . 315—318
Das Vatikanische Sekretariat für die Nichtglaubenden / Versuch einer Bilanz nach sechs Jahren . 318—320
Der Rechtsschutz des werdenden Lebens — Zur Abtreibungsdiskussion in der Bundesrepublik . . 364—367
Die Kritik am Grundgesetz der Kirche geht weiter — Überprüft die Kodex-Kommission ihre Position? . . . . . 367—370
Die Kirche und die Massenmedien — Zur Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation . . . . . 370—374
Neue Materialien zur deutschen Priesterfrage . . 419—421
Der Vatikan interpretiert Cor Unum . . . . 421—424
Was wird aus der päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax“? . . . . . 424—427
Die Schwierigkeit, heute von Gott zu reden — Zur „Gemeinsamen Theologischen Erklärung“ über die Einigung der EKD . . . . . 513—515
Die Schweizer Erhebung zur Priesterfrage . . . 515—519
Publik und der deutsche Katholizismus — Zum Ende eines gelungenen und doch mißglückten

Versuchs . . . . . 563—566
Die Autorität der Bibel — Zu einem Studiendokument der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung . . . . . 566—569
Sucht Indien einen eigenen theologischen Weg? — Zur Internationalen Theologischen Konferenz in Nagpur . . . . . 569—573

Länderberichte

Der Scranton-Report über die Studentenunruhen in den USA . . . . . 19— 22
Westdeutsche Besucher in Nord-Vietnam . . . . 74— 77
Kirchliche Entwicklungen in der Schweiz . . . 130—134
Zur kirchenpolitischen Entwicklung in der ČSSR . 185—189
Zur Situation der christlichen Kirchen in Rumänien 321—325
Die innerkirchliche Krise in der Sowjetunion . . 374—378
Zur politischen und kirchlichen Lage in Rhodesien 427—433
Undurchsichtige Entwicklung im Sudan . . . . 468—471
Zur Stellung der Frau in der DDR . . . . . 519—523
Strukturwandel in Chile — Ein Jahr nach dem Regierungsantritt von Salvador Allende . . . . 573—578
Taiwan zwischen Selbstbehandlung und Isolation . 578—584

Zeitberichte

Erste Bilanz der Fernostreise des Papstes . . . 22— 27
Die panasiatische Bischofskonferenz in Manila . . 77— 83
Diagnose des geteilten Deutschland . . . . . 134—138
Revolutionäre Gärung im schwarzen Kontinent (I) 138—143
Revolutionäre Gärung im Schwarzen Kontinent (II) 198—205
Revolutionäre Gärung im Schwarzen Kontinent (III) Das Dilemma der Befreiungsbewegungen — illustriert am Beispiel Rhodesiens . . . . . 234—239
Das Ökumenische Pfingsttreffen in Augsburg 1971 332—342
— Der Verlauf des Treffens . . . . . 332—334
— Arbeitskreis I: Glaubensnot und Kirchen . . 334—335
— Arbeitskreis II: Gottesdienst . . . . . 335—336
— Arbeitskreis III: Ehe und Familie . . . . 336—337
— Arbeitskreis IV: Individuelle Lebenshilfe . . 337—338
— Arbeitskreis V: Gesellschaftliche Minderheiten 338—339
— Arbeitskreis VI: Entwicklung . . . . . 339—341
— Schlußgottesdienst 341
— Echo und Wertung . . . . . 341—342
Die Priesterfrage als Problem der Gesamtkirche . 378—400
— Was ist wesentlich am Priesteramt? . . . . 379—383
— Die bundesdeutsche Priesterumfrage . . . . 383—387
— Eine wissenschaftliche Untersuchung in den USA 387—390
— Die Priesterumfrage als lateinamerikanisches Problem . . . . . 390—393
— Eine Befragungsaktion im Kongo . . . . . 393—397
— Ein untypisches Beispiel: Die Philippinen . . 397—400
Kirche und Politik in Lateinamerika — Ein Bericht aus Anlaß der römischen Bischofssynode . 472—478
Neue religiöse Subkulturen in den USA . . . 523—529
Die Priesterfrage auf der römischen Bischofssynode 529—536
Das Thema Gerechtigkeit auf der römischen Bischofssynode . . . . . 592—597

Dokumentation

Rundschreiben des Papstes zur nachkonziliaren Entwicklung . . . . . 83— 86
Evangelisch-katholisches Memorandum zu Fragen der Rechtsreform . . . . . 86— 92
Die neue Untersuchungsordnung der Glaubenskongregation . . . . . 143—144
Botschaft der asiatischen Bischofskonferenz . . . 144—146
Perspektiven der zweiten Entwicklungsdekade . . 146—149
Die Frühjahrsversammlung des Deutschen Bischofskonferenz . . . . . 189—193
Bischöfliche Erklärung zum Religionsunterricht . 193—194
Die Neuordnung von Laisierungsverfahren . . . 194—197
Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche . . . . 239—249
Der Papst analysiert die Gegenwartsgesellschaft — Der Apostolische Brief „Octogesima adveniens“ an Kardinal Roy . . . . . 282—292
Synodenentwurf über „Gerechtigkeit in der Welt“ 325—332
Thesen gegen den Mißbrauch der Demokratie . . 433—441
Gesellschaftliche Verantwortung im Wohlstand — Ein Wort der deutschen Bischöfe zu gesellschaftlichen Mangelerscheinungen unserer Zeit . . . 441—443
Der Brief Pauls VI. über den päpstlichen Rat für Entwicklungshilfe . . . . . 443—444
Österreichische Vorschläge zu einer Pastoral kirchlicher Berufe . . . . . 444—446
— Erklärung der skandinavischen Bischöfe über die Abtreibung . . . . . 478—485
Das Evangelium und die Kirche — Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission . . . . . 536—544
Die deutschen Bischöfe über die Verantwortung für das menschliche Leben . . . . . 544—545
Das Synodendokument über das priesterliche Dienstamt . . . . . 584—591

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Zur Situation des Hochschulwesens in der BRD (I) 292—299
Die Priesterfrage steht zur Entscheidung / Überlegungen und Postulate im Vorfeld der römischen Bischofssynode . . . . . 343—348
Zur Situation des Hochschulwesens in der Bundesrepublik (II) — Politisierung statt Reform? . 446—452
Neuere Entwicklungen in der Erbsündenlehre . . 485—490
Drogenabhängigkeit und Alkoholismus . . . . 490—495

Sonderberichterstattung Synode (BRD)

Sonderberichterstattung Synode I . . . . . 28— 52
— Die Vorbereitung der Gemeinsamen Synode in der BRD . . . . . 29— 33
— Synodenvielfalt in Österreich . . . . . 34— 37
— Das Schweizer Modell . . . . . 37— 39
— Das Statut der Synode der BRD . . . . . 39— 41
— Die umstrittene Geschäftsordnung . . . . . 41— 45
— Ergebnisse der Umfrage unter allen Katholiken 45— 48
— Zusammensetzung und Mitglieder . . . . . 48— 50
— Synodale oder außersynodale Opposition? . . 50— 52
II. Die konstituierende Sitzung der Gemeinsamen Synode in Würzburg . . . . . 92—102
— Die Eröffnung . . . . . 92— 93
— Die Wahl der Vizepräsidenten . . . . . 94— 95
— Die Diskussion zur Thematik . . . . . 95— 96
— Die Konstituierung der Sachkommissionen . . 96— 97
— Die Geschäftsordnungsdebatte . . . . . 97— 99
— Wahlen zur Zentralkommission und zum Rechtsausschuß . . . . . 99—100
— Der Zeitplan und erste Kontroversen . . . 100—101
— Die Instrumente „kritischer Begleitung“ . . 101—102
III. Auf der Suche nach einem synodalen Arbeitsplan . . . . . 149—154
Der Themenvorschlag für die Schweizer Diözesansynoden . . . . . 154—156
IV. Die erste Sitzungsrunde der Sachkommissionen 250—251
V. Zwischenbericht über die Synodenarbeit in der BRD . . . . . 400—404
VI. Wie sehen die deutschen Katholiken ihre Kirche? — Erste Ergebnisse der repräsentativen Interviewbefragung aus Anlaß der Synode . . 495—498
Zum Stand der Synodenarbeit in der Bundesrepublik 498—501
VII. Zur Vorbereitung der Synode in der DDR . 545—548

Kurzinformationen

Rückblick auf die innerkirchliche Entwicklung . . 53
Eheschließungen konfessionsverschiedener Paare in den Niederlanden zwischen 1960 und 1969 . . 53
Zweite Sitzung der Internationalen Anglikanisch-römisch-katholischen Kommission 53
Sowjetisches „Komitee für die Menschenrechte“ . . 53— 54
Rassengesetzgebung in Rhodesien 54
Pornography Report (USA) 54
Kirche von Nordindien (CNI) 54
Ankündigung der zweiten ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode . . . . . 102—103
Situation der Katholiken in der Sowjetunion . . . 103
Zentralausschuß des Weltkirchenrats 103

Treffen zwischen dem höchsten Rat für islamische Angelegenheiten von Kairo und dem Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen . . . 103—104
Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zu dem Buch von Hans Küng „Unfehlbar? — Eine Anfrage“ vom 8. Februar 1971 156
Überlegungen über Ursprung und Charakter der kirchlichen Autorität wie über die kirchliche Gerichtsbarkeit . . . . . 156—157
Bedeutung der Priesterfrage 157
Schreiben des vatikanischen Staatssekretariats gegen die sich ausweitenden Geburtenkontrollprogramme der Regierungen und internationalen Organisationen 157
Erklärung der Bischofskonferenz der VELKD-West über „das Reden von Gott“ . . . . . 157—158
Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR . . 158
Moskaureise des vatikanischen Ostexperten A. Casaroli . . . . . 205—206
Vorstand des Evangelischen Kirchenbundes der DDR am 24. 2. 1971 von Staatssekretär Seigewasser zu Verhandlungen über Gesellschaftsprobleme empfangen 206
Frankfurter Kongreß „Friede mit Polen“ . . . 206—207
Doktrinale Erklärung zur Abtreibung des französischen Episkopats 207
Osterbotschaft des Papstes vom 11. April 1971 . . 251—252
Erste konstituierende Sitzung eines europäischen Bischofsrates 252
Besuch Marschall Titos bei Papst Paul VI. . . . 252
Frage der Abtreibung . . . . . 252—253
Regierung der Republik Irland im Konflikt mit der katholischen Hierarchie 253
Programm zur Bekämpfung des Rassismus . . . 253
Weihe des neuen Bischofs der nordvietnamesischen Diözese Vinh 253
Forderung nach einer international garantierten Regelung für Jerusalem und die heiligen Stätten 253—254
Bericht über die Ergebnisse der vom Vatikan angeordneten Untersuchung über den sogenannten indischen Nonnenhandel 299
Viertes Europäisches Katechumenatstreffen . . . 299—300
Schwierigkeiten einer „Normalisierung“ des Kirche-Staat-Verhältnisses in Polen 300
Äußerungen und Aktionen katholischer Gruppen zum Problem des Rassismus 300
64. Nationalsynode der Reformierten Kirche in Frankreich (ERF) . . . . . 300—301
Regionalsynode Berlin-Brandenburg-Ost 301
Notruf zur defizitären Finanzlage des Weltkirchenrates 301
Konflikt zwischen Moslems und Christen auf Sabah 301—302
Entwurf einer Rahmenordnung für Seelsorgeräte . 348—349
Neue Normen zur Beschleunigung und Vereinfachung der Eheprozesse 349
Besuch des Erzbischofs von York, J. Coggan, bei Kardinal Suenens in Mecheln 349
Aufruf Papst Pauls VI. für Frieden und Hilfeleistung in Ostpakistan . . . . . 349—350
Treffen der „Internationalen Christenvereinigung zur Solidarität mit den Völkern von Vietnam Laos und Kambodscha“ 350
Integration der Bibelkommission in die Glaubenskongregation 404
Apostolische Unterweisung zur Erneuerung des Ordenslebens nach dem Willen des Konzils . . . 404
Allgemeines katechetisches Direktorium 405
Stellungnahme beider Kirchen zur gegenwärtigen Abtreibungsdiskussion 405
Synode des Kirchenbundes der DDR 405
Auseinandersetzungen um die Bologneser Zeitschrift „Il Regno“ 406
Rückgabe des ehemals deutschen, seit Kriegsende verstaatlichten Kirchenbesitzes an die polnischen Kirchen 406
Erste Folgen des Rückzugs der Weißen Väter aus Moçambique . . . . . 406—407
Drittes Regensburger Ökumenisches Symposium . 452—453
Teilergebnisse einer vatikanischen Statistik der Dispensgesuche von Priestern 453
6. Internationaler Mariologischer Kongreß und 13. Internationaler Marianischer Kongreß . . . 453
Einladung des Britischen Rates der Kirchen (BCC) zur Tagung in Birmingham 453
Memorandum der Indischen Bischofskonferenz zur geplanten Liberalisierung der Abtreibung . . . 453—454
Erneute Verschlechterung im Verhältnis zwischen Staat und Kirchen in Südafrika 454
Blutige Auseinandersetzungen zwischen Moslems und Christen auf den Philippinen 454
Konsensus über die Eucharistie der Anglikanisch-römisch-katholischen Kommission 501
Gründungsversammlung der neuen Friedenspriesterbewegung in der ČSSR 501
Gründung einer Stiftung „Pro Africa“ . . . . 501—502
Gesamtösterreichische Priesterbefragung 502
Weitgehende Forderungen im Namen der schwarzen Katholiken der USA 502
Viertägiger Moskauaufenthalt des 64jährigen Jesuitengenerals Pedro Arrupe . . . . . 502—503
Tagung des Exekutivausschusses des Weltkirchenrates 503
Dritte Plenarsitzung der Internationalen Theologenkommission 548
Motive und Zielsetzung des Päpstlichen Rates „Cor Unum“ 549
Vierte Vollversammlung der allchristlichen Prager Friedenskonferenz (CFK) 549
Internationale Theologenkonferenz über Evangelisation und Dialog . . . . . 549—550
Studie über Ehe- und Familienprobleme in Afrika 550
Neuwahl von 12 Mitgliedern des Bischofsrats beim Generalsekretariat der Bischofssynode . . . 597—598
Bischöfe der USA mit Mehrheit für das Recht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen 598
Bischöfe Rhodesiens beendeten am 22. Oktober 1971 ihren „Kompromiß“ in der Rassenfrage . . . 598
Urteilsspruch gegen den anglikanischen Dekan von Johannesburg 599

Bücher

Buchbesprechungen 55 104 254 302 350 550 f. 599

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion . . 55 f. 158 f. 207 f. 255 303 351 407 455 503 f. 551 600
Philosophie und Anthropologie . . . . . 159 208 255 303 352 407 f. 551
Kultur und Gesellschaft . . 56 159 f. 208 256 304 352 408 455 f. 504 552 600
Kirche und Ökumene . . 56 160 256 304 352 456 504 552

Sachregister

A

Aachener Hochschulgemeinde 414
Abendmahl s. Eucharistie
Abendmahlsgemeinschaft 303 335 462 543
Abendmahlspraxis 543
Abort s. Abtreibung
Abortus provocatus s. Abtreibung
Abrüstung 206 220
Abschiedsreden 281
Absolution 542
Abtreibung, Schwangerschaftsabbruch 10 54 56 61 79 91 f. 169 191 207 252 f. 259 285 303 364ff. 411 478 504 509 544 592
— Erklärung der skandinavischen Bischöfe über die Abtreibung 478 ff.
— — Aktualität des Abortproblems 478 ff.
— — — gemeinsame Verantwortung 479
— — — Ethik und Gesetzgebung 479
— — — Werte, die uns verpflichten 479
— — — die Kirche lehnt den abortus provocatus ab 479 f.
— — — ein aufbauender Schutz des Lebens 480
— — Die Verantwortung der Vielen 480 ff.
— — — an die werdende Mutter 481
— — — an den Vater des Kindes 481
— — — an die Seelsorger 481 f.
— — — an die Ärzte 482
— — — an die Sozialarbeiter 482 f.
— — — an die Krankenpfleger 483
— — — an die Eltern, Verwandten und Bekannten 483
— — — Bedeutung der Erziehung 483
— — — Abort und Prävention 483
— — Gesetzgebung und Politik 484 f.
— — — prinzipielle Überlegungen 484
— — — praktische Folgerungen 484 f.
— illegale 366
— in der DDR weitgehend legalisiert 522
— Indikationskatalog 405
— Kommuniqué des Rates der EKD-West 405
— medizinische Indikation 91
— Stellungnahme des Katholischen Büros in Bonn 405
— und Emanzipation der Frau 366 f.
— und Empfängnisverhütung 483
Abtreibungsgesetzgebung 484
Abtreibungsstrafrecht 58 f.
— Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Frage der Mißachtung menschlichen Lebens 510
Abtreibungsstrafrechtsreform
— Indikationen 504
Accordo Missionário zwischen Vatikan und Portugal 204
„action 365" 51 260 261 333 358 f. 418
— der Streit um die „action 365" 358 f.
— evangelische Gruppe 365 358
— Experiment Ökumene 358 f.
— und Augsurger Pfingsttreffen 359
Ad gentes, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche 586 587
Adoption 481
Adveniat 118 442
— vorläufiges Ergebnis 1970 193
Affaire de Quimperlé 265
Affäre Regoli 406
African National Congress of South Africa (ANC) 234 236
African National Congress of Southern Rhodesia 235
African Party of Independence of Guinea and Cap Verde (PAIGC) 234 f.
African People's Democratic Union of Southern Africa (APDUSA) 235
Afrika 119 256 421 458
— erstes panafrikanisches Laientreffen 466 ff.
— — afrikanische Selbstkritik 467 f.
— — Kontroversen um Ehefragen 468
— — Massenkommunikation 468
— — Schulkonflikte 468
— Erziehungswesen 468
— Forderung einer eigenständigen afrikanischen Kirche 394
— Militärputsch 140
— Nachwirkungen des Kolonialismus 140 f.
— neue Akzente in der afrikanischen Rassenfrage 268 ff.
— — Dialogbereitschaft afrikanischer Staaten mit Südafrika 268 ff.
— Priesterfrage: Umfragen 393
— Probleme und Zukunftsaussichten 552
— revolutionäre Gärung in schwarzen Kontinent 138 ff. 198 ff. 234 ff.
— — das Dilemma der Befreiungsbewegungen, illustriert am Beispiel Rhodesiens 234 ff.
— — Identitätskrise 142 f.
— — konfliktreiche Verflechtung der Kirchen 142
— — nachkonziliare Führungsschicht 138 f.
— — Rassenkonflikte und Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika 198 ff.
— — — vom gewaltlosen zum gewaltsamen Widerstand 200 f.
— — — Grenzen und Reichweite der Befreiungsbewegungen 201 f.
— — — interne Spannungen 202
— — — Streiks und Boykotts 202 f.
— — — das Dilemma der Kirchen 203 f.
— — — katholisch-portugiesische Verstrickungen 204 f.
— — Rolle der Armen 139 f.
— — Schulwesen 143
— — Tribalismus und chiliastische Bewegungen 140 f.
— — „zweite Revolution"? 141 f.
— Schwarz-Weiß-Konflikt 302
— Stiftung „Pro Afrika" 501 f.
— Studie über Ehe- und Familienprobleme in Afrika 550
— Weltklerus und Episkopat 394 f.
— Zölibatsproblem 396
Agrarreform 26 352
Aggressionsdelikte 303
Aggressivität 303
Agnostizismus 559
Agnus Dei 190
AKÖ s. Arbeitsgemeinschaft Kritische Ökumene
Aktion 365 s. action 365
Aktion „Drehscheibe", Zürich 39
Aktion „Missio" 260
Aktion Pater Leppich 358
Aktion Sühnezeichen 206
Akzeleration 303
ALC 202
Alkohol 544
Alkoholisierung 491
Alkoholismus 491 ff.
— Drogenabhängigkeit und Alkoholismus 490 ff.
Allgemeines Priestertum s. Gemeinsames Priestertum
Altenpflege 442 f.
Alterssicherung geschiedener Ehegatten 65
Altersversorgung der geschiedenen Frau 60
Altes Testament und Neues Testament 567
Altgläubige 312 323 375
Altkalendarier (Stilisten) 323
Altkatholiken 261
Altwerden — Altsein 504
AMECA (Assoziation der Bischofskonferenzen von Ostafrika) 393
Amerikanische Katholische Konferenz
— Antirassismuserklärung 300
Amt, Ämter
— apostolisches 84 f.
— geistliches 457 f. 460 462 507
— kirchliche(s) 3 48 106 150 151 163 213 244 ff. 251 347 354 402 445 460 536 541

— — Auffächerung 555 f.
— — im Grundgesetz der Kirche 275
— — ökumenische Gespräche über das Amt 165 f.
— — Theologie des Amtes 445 f. 507
— — zur Neuinterpretation der traditionellen Lehre vom Amt 542
— — — Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung der kirchlichen Ämter 542
— — und Gemeinde 460
— — und Ordination 255
— priesterliches 14 f. 216
s. auch Amtspriestertum, Priester(tum)
Ämterstruktur 346
Amt für Schwarze Katholiken (NOBC), USA 11
Amtspriestertum 62 103 216 344 388 585
— s. auch Priester(tum)
— als eschatologischer Dienst 345
— Wesen 347
Amtsträger, kirchlicher 155 240 242
ANC s. African National Congress
Anglican Communion 73 349
Angola 199 201 204 205 235
Ansarsekte 468
Anthropologie 85 181
— christliche 85
Antirassismusprogramm des Weltrats der Kirchen 11 ff. 103 124 125 f. 138 198 f. 206 218 221 234 253 268 300 305
— der Ökumene (Dokumentation) 351
Antisemitismus 10
— in Rußland 128
Apartheid 13 221 ff. 268
— s. auch Südafrika (Republik)
Apostel 541 586
Apostolat 345 346 541 546
— und Weltdienst 546 f.
Apostolicae Curae, Bulle 35
Apostolicam activitatem, Dekret 86
Apostolicum 190
Apostolische Sukzession
— das Verständnis der apostolischen Sukzession 541 f.
Apostolizität 126
Arbeiter 284 f.
— Bildungsverhalten von Arbeitereltern 104
— in der Dritten Welt 103
Arbeiterkinder
— und weiterführende Schulen 104
Arbeiterpriester 291
Arbeitnehmer, ausländische s. Gastarbeiter
Arbeitnehmerseelsorge 401
Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der BRD 106 261
Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen der Schweiz 134
Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker 175
Arbeitsgemeinschaft der publizistischen Hauptstellen 509
Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe (AGEH) 118
Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung (KAGEB), Luzern 39
Arbeitsgemeinschaft Katholischer Studentenverbände (AKstV) 185
Arbeitsgemeinschaft Kirchenreform (Göttingen) 170
Arbeitsgemeinschaft Kirche und Bekenntnis in der DDR 206
Arbeitsgemeinschaft Kritische Ökumene (AKÖ) 260 332 342
Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Kreise in der BRD und West-Berlin (AÖK) 332
Arbeitsgemeinschaft Synode '72, Frankfurt a. M. 51 93 94 99 101 f.
Arbeitsgruppe Religionsunterricht für die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 276 ff.
Arbeitskreise
— liturgische und soziale 230
Arbeitskreise Dritte Welt der KDSE 183 185
Arbeitslosigkeit 147 285 317
Arbeitsplatzbeschaffung 285
Argentinien 475 477
— Priesterbewegung für die Dritte Welt 120 ff.
Armut 442 555
— priesterliche 386 f.
— in den USA 9
— und Zölibatsfrage 420
Arnoldshainer Abendmahlsthesen 455
Arnoldshainer Konferenz 309 513
Arzt
— und Schwangerschaftsabbruch 482
— — Oslo-Erklärung des Weltkongresses der Ärzte 1970 in Oslo 482
Asien 56 144 ff.
— atheistischer Kommunismus
— Bevölkerungsexplosion 80
— Entwicklung der Völker in Asien 78
— Erziehungsfrage 82
— katholische Kirche: Erneuerung und Dienst: konkrete Aufgaben 145
— kirchliche Subregionen 272
— Pressewesen 552
— Priesterfrage 397
— schwieriger Zusammenschluß asiatischer Bischöfe 170 ff.
— — Plan eines Zentralsekretariats (CSAB) in Hongkong 271 f.
— Selbstverständnis 145
— Studentenfrage 81 f.
— — Studentenseelsorge 82
— Theologie 272 f.
— Unterentwicklung und wirtschaftliche, politische, soziale Folgen 80
Askese 507 529
Asoziale 442
Atheismus(problem) 7 f. 26 103 177 318 f. 359
— atheistische Erziehung in der Sowjetunion 231 ff.
— ein römisches Dokument über das Studium des Atheismus 7 ff.
— und Säkularisierung 8
— s. auch Sekretariat für die Nichtglaubenden
Atheismusforschung 319
Äthiopien 269
Atomfriede 220
Atomkrieg 256
Atomwaffensperrvertrag 205
Auferstehung Jesu 163 503 551 600
Aufklärung, zweite 175
Augsburger Bekenntnis s. Confessio Augustana
Augsburgprospekt der action 365 359
Ausbeutung, wirtschaftliche 592
Ausländerrecht 338
Australien: Papstbesuch in Sydney 26 f.
Auswanderung 285
Autonome jüdische Provinz in der Sowjetunion 127
Autorität, geistliche (kirchliche) 60 157 420 435 513 538 588
— des kirchlichen Lehramtes 303
Autoritätskrise 254

B

Bakongo 201
Baptisten 54
Barmer Theologische Erklärung 513
BDJK s. Bund der Deutschen Katholischen Jugend
Beamtenrecht 65
Befreiung 597
Befreiungsbewegungen
— in Afrika 198 ff. 234 ff. 268 ff. 302
— der Dritten Welt 300
Behinderte 461 462
Beichte 133 452 f.
— s. auch Buße
Beichtpraxis 4 38 452 f.
Bensberger Kreis
— und „Thesen gegen den Mißbrauch der Demokratie" 410
Bergpredigt 407
Berlin-Brandenburg-Ost, Landeskirche 301
Berliner Ordinarienkonferenz 545 f. 548
Berrigan-Verteidigungs-Komitee 223
Berufsausbildung 352
Berufsschule: Religionsunterricht 456
Bekennende Kirche 303
Bekenntnis 107 166 401 538
— gemeinsames 462
Bekenntnisse 539
Bekenntnissynode der EKD 217 f.
Betriebsseelsorge 250 401
Betrieb und Mitbestimmung 438
Bevölkerungsproblem 78 80 119 147 256 283 317 326 333
Bhagavad-gītā 526

Bibel 163 462 507 526 529
— Autorität der Bibel — Zu einem Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung 566 ff.
— Autorität und Inspiration 568 f. 600
— Ereignisse und Interpretation 567 f.
— und Dogma 569
— und Glaube 567
— und Sachmitte des Evangeliums 568
Bibelbewegung 4
Bibelexegese 517
Bibelkommentar, evangelisch-katholischer 279 ff.
Bibelkommission 357
— Integration in die Glaubenskongregation 404
Bildung 48 150 f. 156 228 251 402 499
— Bildungseinrichtungen in freier Trägerschaft 230
— politische 352
— theologische 153
— und Ausbildung in der BRD und DDR 137 f.
Bildungsplanung 560 ff.
Bildungspolitik
— kirchliche Bildungspolitik zwischen Kritik und Alternative / katholische Stellungnahmen zum Strukturplan des Deutschen Bildungsrates 227 ff.
Bildungsrückstand 104
Bildungsurlaub 152
Biologie 125
— Philosophie der modernen Biologie 255
Birma 272
Bischöfe s. Episkopat
Bischöfliche Hauptstellen 508
Bischöfliches Hilfswerk 151
Bischofsamt 243
— im Grundgesetz der Kirche 275
Bischofsdekret s. *Christus Dominus*
Bischofsernennungen 70 f.
Bischofskollegium s. Episkopat
Bischofskonferenzen 84 247 357 588
— und Entwicklungshilfe 360 f.
Bischofsrat beim Generalsekretariat der römischen Bischofssynode 355 558
— Neuwahl der 12 Mitglieder 557 597
— und Synodenvorbereitung 459
Bischofssynode, römische 6 15 53 157 168 243 283 343 ff. 351 354 ff. 357 369 378 509
— Ankündigung für den 30. September 1971 62
— zum Beginn der zweiten ordentlichen Bischofssynode 457 ff.
— — Repräsentativität 458
— — Vorbereitung 459
— — Zusammensetzung 457 f.
— Dokument über das priesterliche Amt 584 ff.
— Einberufung vom 8. Dezember 1970 für den 30. September 1971 102 f.
— Reform 557 f.
— Vollmachten 558
— Was kommt nach der römischen Bischofssynode? 553 ff.
— — Bedeutung für die Gesamtkirche 553
— — Ergebnisse 553
— — Statut reformbedürftig 554
— — Suffragationes 553
— im Grundgesetz der Kirche 275
— und Entwicklungshilfe 360 f.
— und Expertengremium 558
Bischofswahl 536
— Mitbestimmung der Priester 388 f. 395
— durch Priester und Laien 397
— in Rotterdam 70
Bischofsweihe 243
Black Colleges 22
Black Culture 22
Black Studies 22
Blaues (Hamburger) Gutachten 296
Blaues Kreuz 495
Bodenfrage, -recht 256 600
— und Städtebau 256
Bolivien 123 475 477
— Priesterfrage 391 f.
— — Priesterbefragung 391 f.
Bozen-Brixen: Diözesansynoden 34
Brasilien 390 475 476 477
BRD s. Deutschland (BRD)
Brixen 37
Brot für Brüder, Schweiz 132
Brot für die Welt 119 259 340
Brüdergemeinde 54
Brüderlichkeit 33 285 291
Brutalität 90
Buddhismus 525 526 559 f. 582
Bund bekenntnisbestimmter Landeskirchen 169
Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) 52 93 94 102
— und Gemeinsame Synode 29
Bund der evangelisch-lutherischen Kirchen in Südafrika (FELSCA) 222
Bundesassistentenkonferenz (BAK) 451
Bundeskirche 169
Bundesraumordnung 208
Bundesrepublik Deutschland s. Deutschland (BRD)
Bundeswehr 438
Bund Freiheit der Wissenschaft 449 452
Bundisten 127
Bürgerrechte 437 439
Burundi 140
Buße, Bußsakrament 133 246 250 385 401 405 452 534
— Beicht- und Bußpraxis 159
— Bußformen 52
Bußfeiern 133
Bußliturgie 133

C

Cabora Bassa, Staudammprojekt in Moçambique 198 203 213
Campus-Kreuzzug für Christus 529
Cannabis 492 f.
Canon Law Society (CLSA) 10
— und Grundgesetz der Kirche 368
Caritas 152 249 250 355 401
Caritas India 512
Caritas Internationalis (Rom) 167 360 f. 511 f. 549
Castrismus 8
Catholicam Christi Ecclesiam, Motu proprio 425
Catholic Fund for Overseas Development (CAFOD) 422
Causas matrimoniales, Motu proprio 349
CCAB s. Zentralkomitee der asiatischen Bischöfe
CDU und Schwangerschaftsunterbrechung 365
CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) 225 357 391 392 476
Centro Dehoniano 406
Ceylon 272
— Papstbesuch in Colombo 27
CGT, argentinischer peronistischer Gewerkschaftsbund 121
Chadwick Commission: Bericht betr. Kirche und Staat (Chadwick-Report) 72 ff.
character indelebilis 15 344 347 f. 455 535
Charisma, Charismen 48 56 150 156 242 251 402 541
Chile 390
— Agrarreform 574 575
— Agrarwirtschaft und Industrie 573 f.
— Arbeiterpriester 577
— Bildungsreform 574
— Enteignung der nordamerikanischen Konzerne 576
— — Haltung der katholischen Kirche 576 f.
— Erklärung der 80 Priester 474
— „friedlicher Weg" zum Sozialismus 575 f.
— ein Jahr angewandter Marxismus 575
— Kirche und Politik 474
— Kirche und soziale Reformen 576 ff.
— Meinungsfreiheit 578
— politische Parteien 574 f.
— Priesterumfrage 473 f.
— Reformen der Regierung Frei 574
— Sozialreform 574
— Strukturwandel 573 ff.
— Unterentwicklung 573
— Verstaatlichung der Kupferminen 575 f.
— Verstaatlichung der Privatindustrie und der Banken 575 f.
Chimurenga 235
China, Volksrepublik 26 81 256 269 316 578
— Kulturrevolution 581
— und Rußland 304
— s. auch Taiwan
Christ
— Mitverantwortung für die Missionen, die Dritte Welt und den Frieden 156

— sozialer Einsatz 291
— Verantwortung des Christen in Arbeit und Wirtschaft 155
Christenräte, lokale 106 261
Christentum 163 287 505 ff.
— Christen in der Talsohle 505 ff.
— — der kranke Nerv der Verkündigung 507
— — langweiliger Gottesdienst? 506
— — Verlust an „kritischer" Potenz 507
— — Vorwürfe an die Theologen 506 f.
— Transzendenz 287
Christian Agency for Social Relief and Development CASA 512
Christliche Friedenskonferenz 267 f.
Christliche Literatur 456
Christliches Institut, ökumenisches, in Südafrika 221 f.
Christologie 84 104 181 255 281 503 504 507 513 ff.
— Übersetzungs-Christologie 503
Christozentrik 182
Christsein ohne Entscheidung 55
Christus Dominus, Bischofsdekret 6 354 588
Christusereignis als Heilsgeschehen 538
Christushymnus des Kolosserbriefes 280
Chur 37
CIC s. Codex Iuris Canonici
CIDSE (Coopération internationale pour le Développement Socio-Économique) 167 361 f. 422
City Youth League (Salisbury) 235
CLSA s. Canon Law Society 368
Club Méditerranée 256
Codex Iuris Canonici 539
— und Grundgesetz der Kirche 273 ff.
Common Prayer Book 73
Communauté Française 141
Communio 455 510
Communio et progressio, Pastoralinstruktion 356 402
Conakry 426
Confessio Augustana 165 169 218
Cor unum, Päpstlicher Rat zur Koordinierung aller kirchlichen Hilfstätigkeit 355 360 ff. 421 ff. 424 443 f. 460 502 509 512 549 594
— Aufgaben 444
— der Vatikan interpretiert „Cor Unum" 421 ff.
— — grundsätzliche Bedenken 423 f.
— — öffentliche und wirkliche Besorgnisse 421 f.
— — sukzessive Zentralisierung? 423
— — Unklarheiten über Zuständigkeiten 422 f.
„Credo" Papst Pauls VI. 485 487
CSU und Schwangerschaftsunterbrechung 365
Curriculum 228 f.
— Revision 229
— Curriculum-Forschung 231

D

Dahomey 140 269
Dänemark
— Gesetzgebung zur Pornographie 90
DDR-Kirchenbund 301
Dei Verbum, Konstitution 351 405
Dekrete, kirchliche 247
— des Bischofskollegiums 244
— konziliare 244
démocratie de participation 412
Demokratie 290 434 ff.
— autoritäre 288
— Begriff 413 434
— die harte Nuß der Demokratie 409 ff.
— „direkte" Demokratie 435
— Form als Voraussetzung von Humanität 440 f.
— freiheitliche Demokratie 435
— Freiheit und Gleichheit als Prinzipien der Demokratie 436 f.
— gesellschaftliche und politische Umgangsformen 440
— gesellschaftliche Voraussetzungen politischer Demokratie 413
— Herrschaft und Norm 437
— Ideologisierung 410 434
— kein Religionsersatz 434
— Mehrheitsentscheidungen 435
— Neun Thesen gegen den Mißbrauch der Demokratie 504
— Partizipation 438
— politische Abstinenz 411
— politische und gesellschaftliches Denken und Handeln 437
— Rationalität der Politik 435
— repräsentative Demokratie und Selbstbestimmung 435
— totalitäre Demokratie 410 435
— und Gesellschaft 412
Demokratisierung 410 412 f. 438
— Grenzen der Demokratisierung 438
— Humanisierung 413
— und Politisierung 438
Demokratismus 434 f.
Denken 176
Denkschrift über Das Gesetz des Staats und die sittliche Ordnung 259
Deutsche Bischofskonferenz 2 151
— Aufruf „Gesellschaftliche Verantwortung im Wohlstand" der Bischofskommission für gesellschaftliche Fragen 441 ff.
— Erklärung zu Küngs Buch „Unfehlbar? — Eine Anfrage" 156
— Frühjahrsvollversammlung 189 ff.
— zur Herbstvollversammlung 508 ff.
— — Absage an die KDSE 510
— — gebremste Ökumene? 509
— — Marschroute für die Synode 509
— — neue Arbeitsinstrumente für die Bischöfe 508 f.
— und Gemeinsame Synode 29
— und Katholischer Arbeitskreis für Frieden und Entwicklung 118 f.
— und Zentralkomitee der Deutschen Katholiken 508
Deutsche Gesellschaft für Friedens- und Konfliktforschung 117 ff.
Deutsche Hauptstelle zur Abwehr der Suchtgefahren (DHS) 495
Deutscher Caritasverband 118 151 339 511
— Hilfe für Suchtkranke 495
— und Entwicklungshilfe 423
— und Pakistanhilfe 349
— und Vietnamhilfe 74 f.
Deutscher Evangelischer Kirchentag 332
Deutscher Katholikentag Esssen
— und Gemeinsame Synode 29
Deutscher Sportbund
— Bedeutung des Sports für unsere Gesellschaft 66
Deutsches Forum für Entwicklungspolitik 117 ff.
Deutsches Institut für Bildung und Wissen (IBW), Paderborn 228 f.
Deutsches Institut für wissenschaftliche Pädagogik (Münster) 230
Deutschland
— Diagnose des geteilten Deutschland 134
— erster fundierter Teilvergleich 135
— — Bevölkerungs- und Erwerbsstruktur 136
— — industriebezogene Ausbildung 137
— — Plan- und Marktwirtschaft 136 f.
— — Unterschiede und Parallelen 135 f.
Deutschland (BRD) 106 257
— Alkoholabhängigkeit 491 f.
— Bildungsprogramm der Bundesregierung 561 f.
— Demokratie 434
— Diözesangrenzen 403
— Episkopat und KDSE 185
— Hochschulwesen s. Universität
— kirchliche Strukturplanung 552
— Priesterfrage 383 ff.
— — neue Materialien zur deutschen Priesterfrage 419 ff.
— — Priesterbriefe zur Arbeitsunterlage „Das priesterliche Dienstamt" der Bischofssynode 419
— Treten wir ökumenisch zu kurz? 357 ff.
— Wie sehen die deutschen Katholiken ihre Kirche? 495 ff.
— — Gott und der Tod — Sinnfragen des Lebens 497
— — Identifizierungskonflikte im individuellen Bereich 496
— — Kirchenzugehörigkeit und religiöse Praxis 497
— — Laien und kirchliche Dienste 497 f.
— — Wertkonflikte und Wertidentität 495 f.
— und Entwicklungshilfe 12 f.
— und Polen: Kongreß „Friede mit Polen" der Aktion Sühnezeichen 173 206 f.
Deutschland (DDR) 257
— Christentum und Sozialismus auf der Basis des Humanismus 171
— Meißener Synode 102

— neue Etappe der Kirchenpolitik der DDR 170 ff.
— — die Kirchen und das neue Versammlungsgesetz 171 f.
— neues Versammlungsgesetz vom 1. März 1971 171
— Pastoralkongresse 547
— Ständige Arbeitsstelle Pastoral-Synode in Dresden 102
— Stellung der Frau in der DDR 519 ff.
— — forcierte Berufstätigkeit der Frau 519 f.
— — Förderung kinderreicher Familien 522 f.
— — Gesetz und Praxis 520
— — hohe Scheidungsquote 520 f.
— — kein Mangel an Konflikten 521
— — Schwangerschaftsabbruch weitgehend legalisiert 522
— Vorbereitung der Pastoralsynode in der DDR 102 545 ff.
— — kalkulierte Befragungsaktion 546
— — Kritik von verschiedenen Seiten 547 f.
— — römische Auflagen 548
— — sieben Themenkreise 546
— — verschobener Zeitplan 547
— — Zentrale Arbeitsgruppe 546 f.
Deutsch-Polnische Gesellschaft 206
Deutsch-schweizerische Evangelische Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Schulung 131 f.
Dezernat Schule und Erziehung im Bischöflichen Generalvikariat Münster 230
Diakonat, Diakone 151 243 244 ff. 247 460 531 541 556
— eucharistischer Dienst 246
— verheiratete Diakone 393 445
— weibliche Diakone 387
Diakonie, christliche 33 48 150 f. 250 338 401 546 f.
— politische 266 f.
— und Gemeinde 546
Diakonisches Werk 511
— Hilfe für Suchtkranke 495
— und Pakistanhilfe 349
Dialog, innerkirchlicher 3
Dialog mit den Glaubenden unserer Zeit, Arbeitsgruppe des Weltrats der Kirchen 12
Dienste, kirchliche 48 150 151 242 251 402 546 f. 556
— charismatische 14
— Erneuerung des geistlichen Dienstes in der Kirche 507
— freiwilliger kirchlicher Dienst 4
Djibouti Liberation Movement of the Coast of Isas and Afars (MLD) 235
Dikasterien 247
Diözesanräte 2 37
Diözesansynoden
— in der Schweiz 37 ff.
— in Österreich 34 ff.
Disciples of Christ 54
Diskriminierungen 285 286 592
Diskussion, politische und theoretische 439
Diskussionsgruppen, ökumenische 261
Dogma, Dogmen 100 f. 156 303 539
Dogmatik 180
Dortmunder Hochschulgemeinde 414
Dritte Konfession 342
Dritte Welt 120 156 307 316 f. 408 415 421 450 458 475 549
— Befreiung 475 f.
— und Ökumene 106
— s. auch Entwicklung
Drogen(problem) 456 524 f. 544
Drogenabhängigkeit (drug dependence) 491
— und Alkoholismus 490 ff.
— — Behandlung und Behandlungsangebote 494 f.
— — Mißbrauch und Abhängigkeit von Rauschmitteln 492 f.
— — soziale Faktoren der Abhängigkeit 493 f.
— — Ursachen der Drogenabhängigkeit 493

E

EAAC s. Ostasiatische Christliche Konferenz
ecclesia apostolica 541
Ecclesiae sanctae, Motu proprio 6
Ecclesiam suam, Enzyklika 83 318
Egoismus 288
Ehe 16 60 67 ff. 87 ff. 106 152 155 211 f. 213 285 336 337 402 445 496 589
— auf Lebensdauer angelegt 60
— konfessionsverschiedene s. Mischehe
— Sakramentalität 68
— Unauflöslichkeit 62 68 84 100 f. 110 212 496
— vorbereitende und begleitende Seelsorghilfe 337
— Zweitehe Geschiedener 68
— und kirchliche Berufe 445
— und Sexualität 111
Eheannullierungsfrage 10
Eheberatung 65 337
Ehelehre 261
Ehelosigkeit 55 67 ff. 509
— priesterliche s. Zölibat
— prophetische 55
— religiöse Motivation 69
Ehepastoral 336 516
Eheprozesse, kirchliche 349
— neue Normen zur Beschleunigung und Vereinfachung 349
Eheprozeßordnung, kirchliche 355
Eherecht 87 ff.
— Reform des Eherechts und des Ehescheidungsrechts 600
— — s. auch Ehescheidungsrechtsreform
— kirchliches 250
Ehesakrament 68 246
Ehescheidung 68 110 253 389 550
— Scheidungsfolgen 88 f.
— Scheidungsfolgerecht 58 60
— in den Niederlanden 53
— in der DDR 520 ff.
— — Zerrüttungsprinzip 521
— in Italien 62
Ehescheidungsrechtsreform in der BRD 57 f. 86 87 ff. 191 259
— katholische Stellungnahme zur Scheidungsreform 63 ff.
— — Einschaltung von Beratungsstellen 64 f.
— — Härteklauseln 64
— — keine Fristenautomatik 64
— — Problematik der Altersversorgung 65
— — Thesen zum Unterhaltsrecht 65
— Postulate zum Scheidungsrecht 60
Eheschwierigkeiten 111
Ehe und Familie 38 48 60 150 ff. 190 250 402 498 546 f.
— im Wandel der Gesellschaft 155
— in Afrika 468 550
— in der DDR 519 ff.
Ehe- und Familienpastoral
— Umfrage in der Schweiz 109 ff.
Eigentumsbildung 456
Einheitssekretariat s. Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen
Einigung katholischer Studenten an Ingenieur- und Höheren Fachschulen (EKSI) 414
Einkehrtage, ökumenische 260
Einzelbeichte 133
Eisenstadt 37
EKD s. Evangelische Kirche in Deutschland
Ekklesiologie 85 151 261 348 455 550
— konziliare und Grundgesetz der Kirche 273 f.
— nach dem Projekt des Grundgesetzes der Kirche 368 f.
EKU s. Evangelische Kirche der Union
Elfenbeinküste 269 393
Eltern 242
— Erziehungspflicht und -recht 242
— und religiöse Kindererziehung 278
Elternberatung 208
Elternbildung 278
Elternrecht 402
Elternschaft, verantwortete 546
Elternseminare, katholische 230
Empfängnis 480
Empfängnisregelung 91
Empfängnisverhütung 91 252 253 285 483
England (Großbritannien) 73 316
— Trennung von Kirche und Staat? 73
— und Pakistanhilfe 512
— und Rhodesienkonflikt 236
Entmythologisierung 84 182
Entscheidungsfreiheit 372
Entwicklung 212 f.
— Begriff 327 f.
— Dokument der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax" über die Perspektiven der Zweiten Entwicklungsdekade 146
— — unzureichendes Entwicklungsmodell 147
— — veränderte Entwicklungsvoraussetzungen 147 f.
— — das Ungleichgewicht wird größer 148
— — Hoffnung auf Zusammenarbeit 149

— Recht der Völker auf Entwicklung 329 f.
— Verantwortung der Christen 339 f.
— und Friede 402
Entwicklungshilfe 33 52 117 118 f. 151 152 305 327 342 423 509 596
— kirchliche 253 259 355
— — Zentralisierung kirchlicher Entwicklungshilfe? 360 ff.
— — das Schicksal des Round Table 361
— in der Schweiz 132
— und Mission 151
Entwicklungsländer 119 147 148 408 600
— aktive Mitwirkung 148
— Änderung der Strukturen 148
— Bevölkerungspolitik 148
— internationale Maßnahmen der Hilfe 148 f.
— Sozialpolitik 148
— und Industrieländer 316
Entwicklungspolitik 340
— der deutsche Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden 117 ff.
— kirchliche 213 460
Entwicklungsproblem 326 475
Entwicklungspsychologie 55
Entwicklungstheologie 125
Episkopalkirche 223
Episkopat 6 241 243 ff. 346 f. 369 531 541 588
— Aufgabe der Glaubensverkündigung 84 ff.
— die einzelnen Bischöfe 244 f.
— Heiligungsamt 246
— Hirtenamt 245 247
— Lehramt 243 245
— Pluralismusproblem im Weltepiskopat 554
— Wahl und Amtsdauer 52
— Zusammenwirken mit Priestern und Laien 216 f.
— und Gemeinsame Synode 93
— und Grundgesetz der Kirche 367 f.
— und Kirchenvolk 356
— und Papst 243
— und Pastoralrat 354
— und Priester 356 369 388 585
Erbsündenlehre 55
— neuere Entwicklungen in der Erbsündenlehre 485 ff.
— — Versuche eines Analogieschlusses 485 f.
— — evolutive und existentiale Sicht 486
— — Trient sprach nicht das letzte Wort 486
— — Urstand — eine dogmatische Überinterpretation der Schrift? 487 f.
— — Adam und seine Tat — eine heilstheologische Aussage 488
— — der Monogenismus auf dem Rückzug 488 f.
— — wo beginnt die Unheilsgeschichte? 489
— — vorläufiges Fazit 490
Erlösung 573
— Werk der Solidarität Gottes mit seinem Volk 351 f.
Erwachsenenbildung 3 107 133 152 f. 278
— in der Schweiz 131
Erwachsenenkatechismus, ökumenischer 255
Erwägungen zur Reform des zivilen Scheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland 63
Erziehung 48 151 242 251 402 499
— atheistische in den sowjetischen Schulen 231 ff.
— christliche und Strukturplan des Deutschen Bildungsrats 229 ff.
Erziehungsdekret 371
Eschatologie 159 506 540 f.
Ethik, Ethos 86 158 165 282 353
— paulinische 280
— und Recht 59
Eucharistie (Abendmahl) 84 106 163 166 169 211 213 244 f. 246 303 335 f. 346 385 503 531 542
— „im Leben der Kirche" 166
— ökumenische Gespräche über die Eucharistie 165 f.
— Opfercharakter 381
— voller Konsensus der Anglikanisch-römisch-katholischen Kommission 501
— Vollmachtsfrage im Vollzug der Eucharistie 379 381
— — und Wesen des Priesteramts 379 ff.
Eucharistiefeier 14
— gemeinsame ökumenische Eucharistiefeier 303 335 f. 510 542 543
Eucharistielehre 455
Eucharistieverständnis 55 260
Europäischer Entwicklungsfonds 168
Europäischer Studienkreis Synoden 35
Europäische Sicherheitskonferenz 206
— Europäische Kirchenkonferenz und Europäische Sicherheitskonferenz 267
Euthanasie 61 367
Evangelisation, Evangelisierung 11 569 ff.
— im asiatischen Kontext 570
— und Dialog 550 569 572
— und Entwicklung 571 f. 573
— und Kontemplation 550
— und Ökumene 572
Evangelische Jugend Deutschlands 206
Evangelische Kirche der Union 158 310
Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) 125 161 162 513 514
— auf dem Weg zur Reform 560 ff.
— — Entwurf einer Grundordnung 560 f.
— Bildungsplanung 560 ff.
— „Bundeskirche" 309
— Diskussion um die Reform 309 ff.
— Gemeinsame theologische Erklärung 513 ff.
— Kirchengemeinschaft (Union) oder Bundeskirche 169 f.
— Kirchengesetze 561
— Kirchenkonferenz und „Bundesrat" 561
— Landeskirchen und Kirchengemeinschaft 561
— Spandauer Synode 169 ff. 217 f.
— theologisch-kirchliche Divergenzen 217 ff.
— Thesen zur Kirchengemeinschaft 170
— Unsicherheit in der EKD wächst 309 ff.
— Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche in der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen 190
— Zwischenakt zur EKD-Reform 169 f.
— — Antirassismusprogramm bleibt Zündstoff 170
— — Glaubens- und Bekenntnisfrage 169
— — Verfassungsfrage 169 f.
— und Konflikt mit dem Weltrat der Kirchen 12 f.
— und theologischer Nachwuchs 562
Evangelischer Kirchenbund in der DDR 170 f.
Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament 279 ff.
— Richtlinien 280
Evangelisch-katholisches Memorandum zu Fragen der Rechtsreform
— Presse-Echo 57 ff.
— Wortlaut 86
Evangelium 107 218 245 280 283 286 326 353 555 585 588
— Bedeutung des Evangeliums für die Welt 540
— Bedeutung der Welt für das Verständnis des Evangeliums 539 f.
— Geschichtlichkeit 540
— Glaubwürdigkeit 182
— Mitte des Evangeliums und Hierarchie der Wahrheiten 538
— Vergesetzlichung nach dem Projekt der Lex fundamentalis
— Ecclesiae 368
— und Kirche 165 368 536 ff.
— und kirchliche Einheit 542
— und kirchliches Amt 541 f.
— und kirchliches Recht 539
— und ökumenischer Dialog 537
— und Politik 364
— und Sendung der Kirche 597
— und Überlieferung 538 ff.
— und Welt 537
Evangeliumschristen-Baptisten in der UdSSR 103 312 375 ff. 551
Evangeliumsverkündigung 538
Exegese 175 ff. 407 507 517 566
Existentialismus, religiöser 233
Exorzismus 303
Expriester: Motivierung der Amtsniederlegung 390

F

Fachhochschulen für Sozialarbeit, katholische 192
Faith and Order 56 107 165 169 416 503 560 567
— Löwener Tagung der Kommission Glaube und Kirchenverfassung des Weltrats der Kirchen 461 ff.
— — Hauptthema: Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit (Welt) 461 f.
— — neue Impulse 462 f.

Falken 206
„Fall Simonis" 69 ff.
Familie 16 62 80 89 103 155 211 f. 284 285 290
— Gleichberechtigung von Mann und Frau in der DDR 520
— und Medienpädagogik 372
— s. auch Ehe und Familie
Familiengerechter Lohn 72
Familienkreise 261
Familienleben 47
Familienpastoral 250 516
Familienplanung 10 119 212
Familienpolitik 92
Familienrecht 89
FDP und Schwangerschaftsunterbrechung 365
Fédération Cornec 263
Fédération de l'éducation nationale (FEN) 263
Feldkirch 34
Fernsehen
— christliche Fernsehfilme 214
Firmung 10 246 250 401
— Spender 52
Forschung und Politik 411
Fortschritt 326 329 496
— Zweideutigkeit des Fortschritts 289 f.
Frankreich 316
— Abtreibungsstrafrecht 364
— — Projet Peyret 364
— Bischofskonferenz zum französischen Waffenhandel 219
— Erklärung des Episkopats zur geplanten Gesetzesreform über Abtreibung 207
— Erklärung des Episkopats zur öffentlichen (Staats-)Schule 266
— französisch-algerischer Ölkonflikt 464
— französische Christen kritisieren den Waffenhandel der Regierung 219 ff.
— Kirche und Staat 362 ff.
— Nachhutgefecht um die französischen Privatschulen 263 ff.
— politischer Katholizismus? 362
— politisch-kirchliche Spannungen 362 ff.
— — ein explosives Kommuniqué der Pariser Bischöfe 362 f.
— — Ursachen 363
— — auf dem Weg zu einer neuen Position 363 f.
— rassistisch gefärbte Fremdenfeindlichkeit 464 ff.
— — Überfremdungsfurcht 466
— — geringes kirchliches Engagement 466
— Reformierte Kirche: 64. Nationalsynode 301 f.
— religiöses Schrifttum 56
Frau 212 480
— Gleichberechtigung 284
— Gleichberechtigung in der Kirche 52
— soziale Sicherung der Hausfrau, Ehefrau und Mutter 160
— Stellung der Frau 284
— Stellung in der DDR 519 ff.
— Stellung in der Kirche 593
— Würde der Frau 90
— und Frage des Schwangerschaftsabbruchs 479
— und kirchlicher Dienst 383 387 534
Frauenemanzipationsbewegung „Womens Lib" 528
Freie Universität Berlin 488 450
Freiheit 53 f. 286 290 377 408 410 411 434 f. 436 437 440 442 480 531
— Freiheitsbotschaft des Paulus 207
— persönliche und Ordnungsaufgabe des Staates 86
— und Gleichheit 436 f.
Freikirchen, protestantische 261
Freizeit 156 408
FRELIMO s. Moçambique Liberation Front
Friede 62 f. 146 152 156 249 285 286 291 316 503 f. 529 544 559 588 596
— Erziehung zum Frieden 119 600
Friedensarbeit 118 f.
Friedensdienst 52 267
Friedenserziehunng 221
Friedensfrage 306
Friedensforschung 184 415
Friedenspriesterbewegung in der ČSSR 114 f. 185 ff. 418
— Gründung der neuen Friedenspriesterbewegung „Pacem in terris" (PIT) in der ČSSR 501
Friedens- und Entwicklungspolitik 117
Frühkommunion 405
Fundamentaltheologie, evangelische 158
Futurologie 267

G

Gabun 140 269
Gastarbeiter(frage) 150 212 f. 250 305 338 f. 342 442
— EKD-Denkschrift zur Gastarbeiterfrage 339
— in Frankreich 464 ff.
Gastarbeiterhandel 339
Gastarbeiterseelsorge 261
Gaudium et spes, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute 56 83 254 267 283 305 318 331 369 371 444 459 476 509 513 556 584 587
Gebet 84 154 518 529 546 f.
Gebetsgottesdienste, ökumenische 260
Geburtenbeschränkungskampagnen 157
Geburtenkontrollprogramme 157
Geburtenregelung, -kontrolle 10 38 54 81 91 133 146 157 337 352 361 364 389 425 468 476 496 522 592
Gebietsseelsorge 151
Gehirnbildung 61
Gehirnforschung 255
Gehorsam(skrise) 84 241 391 404
Geistbeseelung im Werden des Menschen 303 f.
Geisteswissenschaften 288 f.
Geistliche Gemeinschaften 251
Geistliche Übungen 516 f.
Gemeinde 4 151 282 356 369 456 541 546 f.
— Gestaltwandel 131 133
— „multinationale Pfarrei" 404
— priesterlicher Gemeindedienst 385
— und Gesamtkirche 587
— und Glaubensunterweisung der Kinder 278
— und kirchliche Dienste 460
— und Ökumene 108
Gemeindegottesdienst 385
Gemeinderäte s. Pfarrgemeinderat
Gemeinsame Arbeitsgruppe (Vatikansekretariat für die Einheit der Christen — Weltrat der Kirchen, Genf) 12 106 108 126 160 256 266 456
Gemeinsame Arbeitsgruppe Lutherischer Weltbund / Katholische Kirche 536
— Basisdokument 106
Gemeinsame Bildungskommission von EKD und Deutscher Bischofskonferenz 561
Gemeinsames (allgemeines) Priestertum 216 246 347 531
— und Weihepriestertum 548
Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland 1 67 557
— Allgemeine Bestimmungen 44 f.
— Aufgabe 93
— Berater und Sachverständige der Sachkommissionen 98
— Einheit des Geistes 92 f.
— erste Sitzungsrunde der Sachkommissionen 250 f.
— Geschäftsordnung 30 92 93 97 f.
— — Geschäftsordnungsdebatte 97 f.
— — umstrittene Geschäftsordnung 41 ff.
— Instrumente „kritischer Begleitung" 101
— Interventionsrecht der Bischöfe 31
— Kommissionen 150
— konstituierende Sitzung in Würzburg 92 ff.
— Kritik der KDSE am Themenkatalog 185
— nichtkatholische Beobachter 99
— ökumenische Dimension 93
— Präsidium 43 94
— — Wahl des Vizepräsidenten 94
— Prioritätenordnung 152 f.
— Rechtsausschuß 98 99 f.
— Repräsentativbefragung 30
— Sachkommissionen 43 f. 96 f.
— — Konstituierung der Sachkommissionen 96 f.
— — Sekretäre der Sachkommissionen 98
— Selbstverständnis der Synode 93
— Stand der Synodenarbeit in der Bundesrepublik 498
— — bisheriger Verlauf 498 f.
— — schwierige Gruppenprozesse 499 f.
— Sonderberichterstattung (I) 28 ff.
— Sonderberichterstattung (II): Die konstituierende Sitzung in Würzburg 92 ff.
— Sonderberichterstattung (III): Auf der Suche nach einem synodalen Arbeitsplan 149 ff.
— Sonderberichterstattung (IV): Erste Sitzungsrunde der Sachkommissionen 250 ff.

— Sonderberichterstattung (V): Zwischenbericht 400 ff.
— Sonderberichterstattung (VI) 495 ff.
— Sonderberichterstattung (VII): Zur Vorbereitung der Synode in der DDR 545 ff.
— Statut der Synode der BRD 30 39 ff.
— Synodalbüros bei den Diözesen 31
— synodale oder außersynodale Opposition 50 ff.
— Thematik 30 32 f. 95 f. 150
— Umfrageaktion bei allen Katholiken 30
— — Ergebnisse der Umfrage unter allen Katholiken 45
— Ursprung des Synodenplans 29 f.
— Vollversammlung 41 f.
— Vorbereitung der Gemeinsamen Synode in der BRD 29 ff.
— — Vorbereitungskommission 30 f.
— Vorgehen 153 f.
— Zeitplan und erste Kontroversen 100 f.
— Zentralkommission 43 97 ff.
— — Wahlen zur Zentralkommission u. zum Rechtsausschuß 99
— Zielsetzung und Gestalt 31
— Zusammensetzung und Mitglieder 48 ff.
— — Fraktionsbildung 51
— — Initiativgruppe Statut und Geschäftsordnung 52
— — Wahl- und Berufungsverfahren 49 f.
— Zwischenbericht über die Synodenarbeit in der BRD 400 ff.
— — weitere Sitzungen der Sachkommissionen 400
— — Entscheidungen der Zentralkommission 400
— — Sachkommission I: „Glaubenssituation und Verkündigung“ (13./14. Mai und 25./26. Juni 1971) 401
— — Sachkommission II: „Gottesdienst — Sakramente — Spiritualität“ (14./15. Mai 1971) 401
— — Sachkommission III: „Christliche Diakonie“ (14./15. Juni 1971) 401
— — Sachkommission IV: „Ehe und Familie“ (29. Mai 1971) 402
— — Sachkommission V: „Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche“ (14./15. Mai und 16./17. Juni 1971) 402
— — Sachkommission VI: „Erziehung — Bildung — Information“ (6./7. Juni und 25./26. Juni 1971) 402
— — Sachkommission VII: „Charisma — Dienste — Ämter“ (11./12. Mai und 30. Juni / 1. Juli 1971) 402 f.
— — Sachkommission VIII: „Formen der Mitverantwortung in der Kirche“ (30. April / 1. Mai und 7./8. Juni 1971) 403
— — Sachkommission IX: „Ordnung pastoraler Strukturen“ (20./21. April und 27./28. Mai 1971) 403
— — Sachkommission X: „Gesamtkirche und ökumenische Kooperation“ (16./17. Juni 1971) 403 f.
— und Heiliger Stuhl 93
„Gemeinsame Theologische Erklärung“ über die Einigung der EKD 513 ff.
Gemeinschaft 529
— soziale 286
— und Gesellschaft 286 f.
Gemeinwohl 63 122 242 286 290 327 328 372 411 435 484 544
Generationenkonflikt, -problem 302 304
Genußmittelkonsum 494
Gerechtigkeit 21 63 103 146 249 267 280 f. 282 f. 285 286 289 290 291 306 326 407 436 443 459 f. 461 f. 472 496 515 557 588
— Begriff und Definition 315 f.
— Verwirklichung 597
— und Friede 472
— — s. auch Iustitia et Pax
— und Weltgesellschaft 597
„Gerechtigkeit in der Welt“ 62 306 355 362 424 457 ff. 475 509 529 555 556 f.
— Synodenentwurf 325 ff.
— — Einleitung 326
— — I. Der Zustand der Gerechtigkeit in der Welt 326 ff.
— — — Wachsendes Bewußtsein der Menschenrechte 326 f.
— — — Unterdrückung von Menschen und Völkern 327
— — — Bemühungen um Gerechtigkeit 327 f.
— — — Fragen der Kirche an sich selbst 328
— — II. Die Gerechtigkeit im Lichte des Evangeliums 328 f.
— — — Kirche und Förderung der Gerechtigkeit 328
— — — Gerechtigkeit und christliche Liebe 328 f.
— — — Christliches Engagement 329
— — III. Einige Elemente kirchlicher Lehre 329 ff.
— — — auf dem Weg zur Gerechtigkeit: Erziehung und Aktion 330 f.
— — IV. Richtlinien zum Handeln 331
— — — Verbreitung der christlichen Soziallehre 331
— — — das Zeugnis des Lebens 331
— — — neue Erziehungsbemühungen 331
— — — Forderungen solidarischen Handelns 331
— — V. Ein Wort der Hoffnung 331 f.
— Thema der römischen Bischofssynode 315 ff. 592 ff.
— — Ungerechtigkeiten in der Welt 592 f.
— — und in der Kirche 593
— — Schärfung der Gewissen und innerkirchliche Aufgabe 593 f.
— — Kirche als Gewissen der Welt? 594 f.
— — mehr ökonomische und ökumenische Zusammenarbeit 596 f.
— — mageres Ergebnis 597
Gericht 281
Gerichtsbarkeit, kirchliche 157
— bischöfliche Gerichte 247
— päpstliche Gerichte 247
Gesamtkirchliche Kooperation 403
Geschichte 177 178
— Offenbarung, Philosophie und Geschichte 179
Geschiedene Wiederverheiratete 52 110 152 190 336 f.
Geschlechtererziehung 90
Geschlechtsverkehr, vorehelicher 54 110 337 389
Gesellschaft 412
— Demokratisierung 412 438
— der einzelne, Gruppen und Gesellschaft 437
— neue soziale Probleme 283
— politische 286
— „politische“ Aufgaben 437
— und Kultur 89
— und moralische Autorität der Kirchen 307
— und politische Ordnung 438
Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein 526
Gesellschaft Jesu (Jesuiten) 130
— und „action 365“ 359
Gesellschaftskritik 3 163 f.
Gesellschaftskritische Gruppen und Bewegungen 306 f.
Gesellschaftsordnung 283
Gesellschaftspolitik 340 402
Gesellschaftswandel 150
Gesetz 280
— und Evangelium 280 f.
— und Gnade 280 f.
Gesetzgebung, kirchliche 247
Gesinnungspluralismus 87
Gespräch als Glaubenshilfe 401
Gesprächskommission, schweizerische ökumenische 134
Gewalt 13 308 330 479 480 557 595 f.
— Theologie der Gewalt, der Revolution 596
Gewaltakte 256
Gewaltanwendung 317
Gewaltlosigkeit 13
Gewalttätigkeit 158
Gewerkschaften 284
Gewissen 436 544
Gewissensbildung 539
— soziale 594
Gewissensfreiheit 63 72 326
Gewissensproblem 14
Ghana 140 202 269 393
Glaube 3 11 48 62 84 156 163 164 165 182 184 210 326 401 514 f. 542 557
— Bekenntnisgrundlagen 5
— Dynamismus 288
— Einheit im Glauben 241
— Kurzformeln des Glaubens 504
— Verständnis als konkrete politische Verpflichtung 474
— und Erfahrung 176
— und Glaubensvollzug 588
— und Politik 363
— und Sakramentenpastoral 585
— und Theologie 462
— und Wissen 333
Glaubensbekenntnis 169 335 503
— neue Übersetzungen 190
Glaubenserfahrung 538
Glaubensfrage(n) 33 38 307 342
Glaubenshilfe 250
Glaubenskongregation
— die neue Untersuchungsordnung der Glaubenskongregation 143 f.

Glaubenskrise 254 302 307 391 505
Glaubenslehre 84 f.
Glaubensnot 152 210 f. 334 353
Glaubensproblematik 254
Glaubensschwierigkeiten 38
Glaubenssituation 83 f. 150 250
— und Verkündigung 456
Glaubensspaltung
— Entwicklung in der Schweiz 130 ff.
Glaubensverkündigung s. Verkündigung
Glaubensvollzug 546 f.
Glaubenswahrheiten 538
Glaubenszeugnis 179 210 245 307
— gemeinsames und Proselytismus 160
Glauben und Kirchenverfassung, Arbeitsgruppe des Weltrats der Kirchen 12
Gläubige 245
— Grundrechte 369
— Rechte und Pflichten 241 f.
Gleichberechtigung 317
— der Frau in der DDR 519 ff.
Gleichheit 411 f. 434 f. 436
Gloria 190
Gloria Patri 190
Gnade: Urstand, Erbsünde und Gnade 485 ff.
Golconda-Bewegung in Kolumbien 123 477
Gott, Gottesfrage 163 281 334 f. 497 506 513
— die Gottesfrage auf der Tagung deutscher Dogmatiker 175 ff.
— — das Ungefragte im Positivismus 175 f.
— — Gott und die Erfahrung des Nichts 176
— — philosophische und biblische Gotteserkenntnis 177
— — Versuch einer neuen Synthese 177
— die Schwierigkeit, heute von Gott zu reden 513 ff.
— — das Problem der Sprache 513 f.
— — Maßstab: die reformatorischen Väter 514
— — „Vom Menschen“ 514 f.
— — gegen das falsche Verständnis von Jesus 515
— — Kirche und Gesellschaft 515
— traditioneller Gottesbegriff 177
— Transzendenz 177
— und Geschichte 178
Gottesdienst 4 12 33 47 48 151 152 f. 154 166 207 f. 242 246 250 267 331 462 506 515 546 f.
— ökumenische Gottesdienste 211 257 f. 260 335 337
— sozialkritische Funktion 306
Gottesdienstbesuch 353 505
Gottesdienstformen 38
— experimentelle 131
Gottesdienstgemeinschaft 260
Gotteserkenntnis
— philosophische und biblische 177
Gottesverständnis 334
Gottesvolk 240
Gott-ist-tot-Theologie 254
Governo Revolucionario de Angola no Exil (GRAE) 201
Großbritannien s. England
Großfamilie(n) 16 212 337
Grundgesetz 87 434 438
— und Frage des Religionsunterrichts 278
Grundgesetz der Kirche (Lex fundamentalis Ecclesiae) 15 62 106 303 305 308 335 348 349 351 353 354 357 403 406 455 457 557
— Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche 239 ff.
— kanonistische Fehlkonstruktion? 273 ff.
— — Möglichkeit und Opportunität 274
— — Quellenanalyse 273
— Kritik am Grundgesetz der Kirche geht weiter (Überprüft die Kodex-Kommission ihre Position?) 367 ff.
— — Absage an das Projekt 368
— — gesetzestechnische Mängel 369 f.
— — Kritik an der restaurativen Kirchenlehre 368 f.
— — Stellungnahmen von Theologen und Laien 367
— und ökumenische Problematik 275 369
Grundrechte 410
Grundschule 402
Gruppen 290
Gruppenehe 212
Gruppenrechte 119
Guinea 138 198 f. 268
— neue Bedrohung der Kirche in Guinea 115
Guinea-Bissao 199 201 204
Güterverteilung, ungleiche 316
Guttemplerorden 495

H

Halluzinogene 491 492 f. 524
Handkommunion 10 38 190
Hare-Krishna-Bewegung 523 f.
Härteklausel im Ehescheidungsrecht 60 64 f. 88
Haschisch 492 f.
Hausbesuche 516
Heidelberger Erklärung zur „Neugründung von Hochschulen“ 298
Heiligenkalender, regionaler 189
Heiligenverehrung 189 246
Heilige Schrift 84 356
Heiligungsamt 245 f.
Heilsgeschehen 539
Heppenheimer Beschlüsse der KED 230
Hermann-Hesse-Studium 523
Hermeneutik 566 567
— Ereignis und Interpretation 567 f.
— und Inspiration 568 f.
Herrschaft 412 435
Hesse-Trip 526
Hierarchie 3 157 243 291 346 f. 354 368 f. 455 506 599
— im Grundgesetz der Kirche 275
Hilfswerke, kirchliche
— Zusammenarbeit 340
Hinduismus 525 526 559 f.
Hippie-Bewegung 524 ff.
Hirtenamt 166 245 ff.
— s. auch Episkopat, Papst, Priester
Hochschuldidaktik 304
Hochschulentwicklung 251 402
Hochschulgemeinden 182 ff. 414 f.
— Spannungen in der katholischen Studentenschaft 414 f.
— — das politische Schwerpunktprogramm der KDSE 414 f.
— — Politik des Konfliktes 415
— und ökumenische Bewegung 258
Hochschulkonferenzen 297
Hochschulkrise 447
Hochschulreform 292 ff. 447 ff.
— Grundthemen der Reformdiskussion 292 ff.
Hochschulseelsorge 400 f.
Hochschulwesen s. Universität
Hoffnung 14 55 f. 163 333 515
— Theologie der Hoffnung 503
Höflichkeitsformen 441
Holland s. Niederlande
Holländischer Katechismus 255
Homosexualität 54
Homousios 104
Hongkong 272
Humanae vitae, Enzyklika 3 29 70 110 254 389 468 476 482 483
Humani generis, Enzyklika 254
Humanismus 318
Humanum 124
Humboldtsche Bildungsidee 297 ff.
Humboldtsche Universitätsidee 294 f. 297

I

IBEAS, bolivianisches Forschungsinstitut 391
IBW s. Deutsches Institut für Bildung und Wissen
Ideologien 286 ff. 290
IFOP s. Institut français de l'opinion publique
Indefektibilität 538
Indien 272 511
— Abtreibungsgesetzgebung 453
— Priesterumfrage 397
— Säkularisierung 573
— sucht Indien einen eigenen theologischen Weg? — Zur Internationalen Theologischen Konferenz in Nagpur 569 ff.
Individuation 61
Indochinakrieg 21
Indonesien 272
Industrialisierung 317 392 570

Industrienationen
— Kolonialismus und Entwicklungspolitik 147 f.
Infallibilität s. Unfehlbarkeit
Information 48 150 251 402 499 514
— Information und Meinungsbildung in Kirche und Öffentlichkeit 156
Informationsfreiheit 372
Informationsrecht 372
Ingravescentem Aetatem, Motu proprio 5
Initiativgruppe zur Verteidigung der Menschenrechte in der UdSSR 377
Inkarnation 540
Innsbruck 34
Inspiration 567 568 f.
Institut français de l'opinion publique (IFOP) 264
Institutio generalis Missalis Romani 207
Institut national de la statistique 264
Instruktionen 247
Integrae servandae, Motu proprio 143
Interkommunion 52 53 109 134 151 158 185 209 211 254 260 301 303 333 f. 335 f. 337 356 416 456 462 510 532 536 543
— s. auch Eucharistie
Inter mirifica, Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel 370
International Committee on University Emergency (ICUE) 452
Internationale Angelegenheiten, Arbeitsgruppe des Weltrats der Kirchen 12
Internationale Anglikanisch-römisch-katholische Kommission 53
Internationale Arbeitsgemeinschaft für sozial-ökonomische Entwicklung (CIDSE) 422
Internationale christliche Fernsehwoche in Baden-Baden 213 ff.
Internationale Entwicklungsstrategie 147 f.
Internationale Humanistische Union (International Humanist and Ethical Union) 320
Internationale Katholische Arbeitsgemeinschaft für sozioökonomische Entwicklung (CIDSE) 167 168
Internationale Katholische Organisation (OIC) 549
Internationaler Versöhnungsbund 206
Internationales Jahr für die Bekämpfung des Rassismus 253
Internationale Studienkommission zur Ausarbeitung des Synodenschemas über das priesterliche Amt 157
Internationale Theologenkommission 14 ff. 548 551
— dritte Plenarsitzung 548
— Instrument der Beharrung oder des Fortschritts 14 ff.
intertat 260
ISAL (Kirche und Gesellschaft), ökumenische Bewegung in Bolivien 123 477
Islam 559
Israel 128
— und Juden in den Ostblockstaaten 129
Italien
— Abtreibungsstrafrecht 364
— Papst und Ehescheidung 62
— Reform der Rundfunk- und Fernsehanstalten 159 f.
ius divinum 539
ius humanum 539
iustificatio impii 280
Iustitia et Pax, päpstliche Kommission 8 103 118 146 167 f. 174 222 224 291 300 355 360 ff. 502 592 594 597
— Aufgabe 425 f.
— Friedenskomitee 424
— nationale Kommissionen 315 361 426
— — belgische Kommission 426
— — bundesdeutscher Arbeitskreis 118 427
— — englische Kommission 512
— — französische Kommission 426
— — Kommission der USA 598
— — lateinamerikanische Kommission 426 f.
— — spanische Kommission 426
— — europäische Kommissionen 119
— — — europäische Konferenz Iustitia et Pax 167 f.
— — — Anfang übernationaler Zusammenarbeit? 167
— — — Schwerpunkt Bewußtseinsbildung 168
— — — Schwierigkeiten im Verhältnis zu Rom 167
— — — — um Koordinierung bemüht 168
— Was wird aus der päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax"? 424 ff.
— und Cor unum 424
— und Staatssekretariat 424 f.
— und Weltkirchenrat 425

J

„Jahr der Gerechtigkeit" 594
Japan 272
Jerusalemfrage 253 f. 592
Jesus-Bewegung 505 523 f. 526
— in den USA 523 ff.
— in England 523
— in der BRD 523
Jesus Christus
— Gestalt 163
—Gottessohnschaft 100
— Göttlichkeit 100
Jesus-Revolution 523
Jewish Defense League 130
Johannesevangelium 282
Juden(tum) 10 559 f.
— Situation in der Sowjetunion 103 126 ff.
— in den anderen kommunistischen Ländern 128 f.
Jüdischer Weltkongreß
— und Juden in den Ostblockstaaten 129
Jugend 21 38 56 284 585
— drogenabhängige 338
— ökumenische Kontakte 258
— und kirchliche Institution 445
— und Religion 551
— und Wohlstandsgesellschaft 442 f.
Jugendarbeit, kirchliche 250
Jugendräte, ökumenische 260
Jugendschutz 17 58 60 f. 89 90 f.
Jugendseelsorge 150 191 f. 516 f.
Jugendtag, ökumenischer 260
Jugendverbände 261
Jungdemokraten 206
Junge Pioniere 231 ff.
Jungfrauenempfängnis 100
Jungsozialisten 206
Jurisdiktionsprimat 542
— s. auch Papst, Primat

K

KAB 102
Kambodscha 272
Kamerun 138 269 393
Kammer für kirchlichen Entwicklungsdienst der EKD 119
Kanzelgemeinschaft 542
Kapitalismus 123
— technokratischer 288
Kardinalskollegium, Kardinäle 5 ff. 243 357 369
— im Grundgesetz der Kirche 275
Kardinalstaatssekretariat
— und Caritas, Entwicklungs- und Katastrophenhilfe 360 f.
Karwochen-Zeugnis gegen den Krieg 223
Katastrophenhilfe 151
Katechese 84 153
— allgemeines katechetisches Direktorium (1971) 353 f. 405
Katechetische Institute 194
Katechisten 393 f. 405 460
Katechumenatstreffen, europäisches 299 f.
Katechumenen 241
Katholische Aktion 35
Katholische Arbeiterjugend (CAJ)
— und Gemeinsame Synode 29
Katholische Bundeskonferenz für Schule und Erziehung 228 ff.
Katholische Deutsche Akademikerschaft (KDA) 414
Katholische Deutsche Studenten-Einigung (KDSE) 51 f. 183 f. 206 300 414 509
— Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz 510
— und Bischofskonferenz 414 f.
Katholische Elternschaft Deutschlands (KED) 230
Katholischer Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden 117 f. 168 302 427
— Institutionalisierung 120
— Sektion Entwicklung 119
— Sektion Frieden 119
— Struktur und Aufgabenstellung 118
— weitere Ausgestaltung der Arbeit 120
— wissenschaftliche Kommission 119
Katholisches Büro in Bonn 118 f. 152

Katholizismus
— in der BRD: Katholizismus aus zweiter Hand 1 ff.
— in der Schweiz 132 ff.
— und Juden in den USA 10
Katholizität 106
Katholizität und Apostolizität 126 462
KDSE s. Katholische Deutsche Studenten-Einigung
KED s. Katholische Elternschaft Deutschlands
Kein anderes Evangelium 162 206
Kelchkommunion 190
Kenia 200
Kerygma, urchristliches 538
Keuschheit 404
Kikuyu 142
Kind 212
— Entwicklung 55
— Lebensrecht des ungeborenen Kindes 480
— im Ehescheidungsrecht 64 f.
Kindererziehung, religiöse 103
Kindergarten 3 152 402
Kindergottesdienst 4
Kinderreiche Familien 442
Kindertaufe 55 158
— neuer Ritus 189
Kindestötung 367
Kirche 38 47 83 211 240 254 326 333 438 455 456 585
— Aufgaben im Engagement in der Welt 317 f.
— Begriff 382
— communio 382
— Dasein und Dienst in der Gesellschaft 163 f.
— Dezentralisierung 355 356
— Dialog mit dem Atheismus 318
— Dialog mit den nicht-christlichen Religionen 571 f.
— Dialog mit der Jugend 571
— „eine Kirche Christi" und römisch-katholische Kirche 543
— Gesamtheit der Christgläubigen 241
— geschichtliche Entwicklung der kirchlichen Strukturen 541
— Geschichtlichkeit der Kirche 541
— gesellschaftliche Aufgaben 33 48 250 f. 364 499
— Glaubensdienst in der Gesellschaft 153
— Glaubwürdigkeit im Abnehmen 353 ff.
— — ist Rom an allem schuld? 353 ff.
— — Kluft zwischen Institution und Wirklichkeit 354
— — gibt es auch ein anderes Rom? 355 ff.
— — Schwund an Glaubwürdigkeit römischer Stellen 356
— Grundsakrament des Heils 407
— Heiligungsamt 245 f.
— Heilssendung 241 ff.
— heutige Situation 254
— Hirtenamt 247
— Identität in der menschlichen Gemeinschaft 462
— im Verständnis des Menschen von heute 155
— innerkirchliche Schwierigkeiten der nachkonziliaren Zeit 61
— institutioneller Charakter 252
— Kirchenverständnis 368
— — im Grundgesetz der Kirche 274
— „Kirche ohne Priester?" 380
— kirchliche Einheit 542 f.
— Konziliarität 462
— Krise 353
— Kritik der KDSE an der Kirche 184
— Kritik an der institutionellen Kirche 62
— Leib Christi 240
— Mitverantwortung in der Kirche 48
— — Formen der Mitverantwortung 403
— Öffentlichkeit in der Kirche 256
— ökonomische Probleme 591
— ökumenische Aktivität des Vatikans 355 f.
— ökumenischer Auftrag in unseren Verhältnissen 155
— politisch-gesellschaftliches Mandat 555
— prophetische Funktion 541
— Rückblick auf die innerkirchliche Entwicklung seit dem Zweiten Vaticanum 53
— Rückgang des gesellschaftlichen Einflusses 505 f.
— Sakrament des Heils 586
— Sakrament und Jurisdiktion 382
— Selbstverständnis 551
— Sendung 245
— Sorge um die Kirche 161 ff.
— soziale Aufgaben der Kirche in der Schweiz 155
— Subsidiaritäts- und Solidaritätsprinzip 357
— Universalkirche und Ortskirche 571 f.
— Universalkirche und Teilkirchen 550
— Urgestalt, Grundgestalt 381 f.
— Volk Gottes 240
— „Weltzuwendung und gesellschaftliche Verantwortung" 305 ff.
— Wesen 552
— Zentralisierung der Caritas, Entwicklungs- u. Katastrophenhilfe 360 f.
— Zentralismus 354 f.
— Zukunft der Kirche 302
Kirche
— und Apostel 586
— und Dienst an der Gesellschaft 460
— und Dritte Welt 458
— und Entwicklungshilfe 119
— und Gesellschaft 11 150 161 ff. 247 ff. 257 353 355 369 402 507 515 561
— — die US-Bischofskonferenz vor Fragen um die Kirche und Gesellschaft 9 ff.
— und Katholiken der BRD 495 ff.
— und konfessionelle Weltbünde 105
— und lutherischer Weltbund 536 ff.
— und Massenmedien
(Zur Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation) 370 ff.
— — Aufgaben der Katholiken 373
— — Betonung der Meinungsfreiheit 371 f.
— — Entstehungsgeschichte 371
— — Förderung publizistischen Nachwuchses 373
— — Medienpädagogik und Informationsgestaltung 372 f.
— — problematische Methode und banale Theologie 373 f.
— und Mitbestimmung 438
— und moderne Sozialkonflikte 315 ff.
— und Ökumene 105 ff.
— und orthodoxe Kirchen 105
— und Politik 402
— und politische Gemeinschaften 155 f.
— und Priester 585
— und priesterliches Amt 344 ff.
— und Rassenprobleme in Afrika 204 f.
— und Rechtsschutz des werdenden Lebens 366
— und Schwangerschaftsabbruch 479 f.
— und soziale Gerechtigkeit 462
— und Sport 65 ff.
— und Theologie 353 f.
— und Welt 38 262
— und Weltrat der Kirchen 11 105 ff.
— und wirtschaftliche Probleme Asiens 81
— s. auch Grundgesetz der Kirche
Kirchen, christliche
— Bildungsverantwortung der Kirche und staatliche Bildungsplanung 561
— geistlicher Auftrag 307
— Glaubensdienst 308
— Hinwendung zu den gesellschaftlichen Fragen 305 ff.
— politische Diakonie 266 f.
— Ringen um ihr Selbstverständnis 162 f.
— Rückgang kirchlicher Bindung und Praxis 164
— Strukturreform 309
— Verunsicherung 161
— Weltverantwortung 308
— — Besinnung auf die eigene Zuständigkeit 308
— in Schwarzafrika 142
— und Abtreibungsstrafrecht 367
Kirche und Gesellschaft, Arbeitsgruppe des Weltrats der Kirchen 12 462
Kirche von England 72 ff.
— Chadwick-Report 72 ff.
— — Kernpunkte der Reform 73
— Unionsbestrebungen mit der britischen Methodistenkonferenz 416 f.
— — Beziehungen mit Rom behindert? 416
— — Unionsschema mit Methodisten auf dem Prüfstand 416
— — wenig Hoffnung auf Einigung 417
— und orthodoxe Kirche 417
Kirche von Lanka (Ceylon) 54 f.
Kirche von Nordindien (CNI) 54
Kirche von Pakistan 55
Kirche von Südindien 54
Kirchenaustritte 164 353 356 496 505

Kirchenbann 462
Kirchenbesuch
— und Bildungsgrad 497
Kircheneinheit 108
Kirchengebote 4
Kirchengemeinschaft 543
— des deutschen Protestantismus 218
Kirchengeschichte 551 f.
Kirchenpresse 153
Kirchenrecht 243 247 539
Kirchenrechtsreform 157 305 357 539
Kirchensteuerfrage 3 499
Kirchenverfassung 11
Kirchenverständnis 163
Kirchenzugehörigkeit
— und religiöse Praxis 497
Kirchliche Berufe
— Vorschläge zu einer Pastoral kirchlicher Berufe 444 ff.
— — Ansätze einer Neuentwicklung 445
— — Einheit und Pluralismus kirchlicher Dienste 446
— — Erstellung eines Ausbildungskonzeptes 445
Kirchliche Dienste
— Ausbildung und Medienpädagogik 373
Kirchlicher Entwicklungsdienst, Arbeitsgruppe des Weltrats der Kirchen 12
Kirchliches Leben 38
Kirchliche Zentrale für katholische Schulen 230
Klagenfurt-Gurk 34
Klassengegensätze 412
Klassenkampf 287 f. 477
Klausurtagung der EKD-Synode 218
Klerikalismus 472 ff.
Kleriker 242 f.
Klerus
— und Laien 348 380
Klöster 130
Kodexreform 357
— ökumenische Tragweite 455
Kollegialität 14 53 240 243 305 368 505 542
Kölner Hochschulgemeinde (KHG) 414
Kolonialisierung 147
Kolonialismus, interner 199
Kolumbien 390 475 477
Kommission für die Kodexreform 357
Kommunen, christliche 523
Kommunikation, soziale 356 436
— Kirche und Massenmedien 370 ff.
Kommunikationskrise 21
Kommunikationsmittel 285 f.
— und Gemeinwohl 286
Kommunikationswissenschaftliche Institute 373
Kommunion 10 166 246
— unter beiderlei Gestalten 10
Kommunionspendung 189 f.
Kommunismus 81
— und Dialog von seiten der Kirche 9
Komsomol 231 ff.
Konferenz der US-Katholiken (USCC) 300
Konferenz europäischer Kirchen (KEK) in Nyborg 167 266 f.
Konfirmandenunterricht 131
Konfirmation 462
Kongo 141 198 269
Kongo-Brazzaville 140
Kongo-Kinshasa
— Priesterbefragungsaktion 393 ff.
Kongreß Arbeitsgemeinschaft Synode '72 in Frankfurt a. M. 31
Konkordie der EKD 169
Konstitutionen
— des Bischofskollegiums 244
— konziliare 244
Kontaktkommission zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der EKD 261
Kontaktstelle für ökumenische Gemeindearbeit 359
Kontemplation 525
— und Evangelisierung 572
Konzilien, ökumenische 243 f.
— verbindliche Glaubensaussagen 156
Kooperation
— gesamtkirchliche und ökumenische 251
Koran 526 559
Korea 79 272
— Priesterausbildung 79
KPČ
— und Pacem in terris 187
KPdSU
— und atheistische Erziehung 231 ff.
Krankenpflege 442 f.
Krankenpfleger
— und Schwangerschaftsabbruch 483
Krankensalbung 246 497
Krankenseelsorge 516 f.
Kreuzbund 495
Krieg 316 327 364 480 544
Kriegsberichterstatter 372
Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen 52 592 596
Krieg und Friede 208
Krishna-Bewegung 526
Kritische Akademie 352
Kritischer Katholizismus 48
Kritische Theologentage (Celle) 552
Kult 531 534
— Legitimität des christlichen Kults 280 f.
Kultur
— technologische und Einheit der Welt 462
Kurie, römische 6 357
— und neuere kirchliche Entwicklungen 353 ff.
Kutschinsky-Bericht 61
Kwilu 141

L

Laien 4 38 133 217 242 f. 245 247 291 347 348 356 445 455 460 472 505 507 f. 509 517 556 584 585
— afrikanische Laienbewegung 467
— Beteiligung an den Entscheidungsprozessen in der Kirche 593
— Grundrechte 369
— im Grundgesetz der Kirche 275
— Mitbestimmung 152
— pastorale Aufgaben 531
— und kirchliches Amt 445
— s. auch action 365
Laienapostolat 35 508
— in der Missionstätigkeit der Kirche 467
Laienpredigt 401
Laienräte 291 369
Laienreligionslehrer 445
Laientheologen 445
— Spiritualität 445
Laisierung von Priestern 10 157 353 f.
— die Neuordnung von Laisierungsverfahren 194 ff. 533
Landflucht 283
Landreform 78
Landwirtschaft 147
— Kollektivierung 136 f.
Laos 272
Lateinamerika 14 121 193 421
— Bischofsernennungen 476
— Coordinación Central y Asesoria 393
— katholische Gruppenbildungen 477
— Katholizismus und Marxismus 477 f.
— Kirche als soziale Körperschaft 478
— Kirche und Politik in Lateinamerika 472 ff.
— — die konziliaren Gewässer teilen sich 475
— — Einfluß des Marxismus 473 f.
— — Entschlossenheit zur Parteinahme 473
— — kleine, vornehmlich intellektuelle Eliten 477
— — „konsequente Progressisten" 475
— — neue Besinnung auf das Volk 477
— — Priestergruppen drängen zur Aktion 472 f.
— — Was ist aus Medellín geworden? 475
— — zunehmende Konflikte 476 f.
— Marxismus 477
— Priesterbewegungen für die Dritte Welt 123
— Priesterfrage 390 ff.
— Priestermangel 390
— religiöse Basisgruppen (Comunidades de Base) 393
— Sakristei-Progressisten 475
— spezialisierte Aktionsgruppen (Grupos de Acción Especializada) 393
— Zölibatsfrage 474 f.
— und USA 475 f.
Leben 352
— Bewertung des Menschenlebens 478 f.

— die deutschen Bischöfe über die Verantwortung für das menschliche Leben 544 f.
— — wachsende Mißachtung des menschlichen Lebens 544
— Rechtsschutz des werdenden Lebens 59 86 364 ff. 405
— — Zur Abtreibungsdiskussion in der Bundesrepublik 364 ff.
— — — besorgniserregende Änderung in der Einstellung zum werdenden Leben 366
— — — Hauptfrage wird überspielt 366 f.
— — — Kirchen sind uneins 367
— — — medizinische, ethische, enegenische und soziale Indikation 365
— — — Recht auf den eigenen Körper 367
— — — sozialpolitische Gesichtspunkte 365 f.
— — — verschiedene Tendenzen 365
— Schutz des Lebens 352
— Sinn des Lebens 47 497
— Unantastbarkeit 84 92
— Verbot der Tötung 91
— und Zufall 159
Lebensgestaltung, christliche 33
Lebenshilfe 211 f. 337 f.
— individuelle 212
— ökumenische 260
Lehramt, kirchliches 190 242 245 356 530
— bischöfliches 84
— Unfehlbarkeit 156
— und Glaubensleben der kirchlichen Gemeinschaft 303
— und Theologie 505 f. 551
Lehrerausbildung
— atheistische in der Sowjetunion 233 f.
Lehrerfortbildung 194
Leid(en) 338 559
Leistungsgesellschaft 451
Leistungsprinzip 499
Leistungssport 66 f.
Leningrader Prozeß 126
Lettland 103
Leuenburger Bericht über Kirchengemeinschaft und Kirchentrennung 170
Leuenburger Konkordie 560 f.
Lex fundamentalis Ecclesiae s. Grundgesetz der Kirche
Liberalismus 287 f.
— christliche Unterscheidung 288
Liberation Committee of Sao Tomé and Principe (CLSTP) 235
Liberation Front of the Somali Coast (FLCS) 235
Libido 17
Liebe 286
Life and Work 461
Linz 37
Litauen 103 375
Liturgie 4 38 84 245 354 506 516 518 531
— liturgisch-sakramentaler Dienst 384
— und Friede 596
Liturgiekonstitution 353
Liturgiereform 53 207
Liturgische Erneuerung 4 531 588
Logos spermatikos 103
Loi Barangé 264
Loi Debré (1959) 264 f.
Loi Falloux (1850) 264
Loi Marie 264
Lokalkirche 541
love generation s. Hippie-Bewegung
Lumen gentium, Kirchenkonstitution 12 84 85 275 348 455 585 586 587
Lumpa-Kolonie im Kongo 141
Lumpa-Sekte 141
Lutheraner 54 305
Lutherischer Weltbund 165 305 560
— und römisch-katholische Kirche 536 ff.

M

Macht
— staatliche 437
— — Rechts- und Verfassungsnormen 437
Madagaskar 269
Mahlgemeinschaft 211
Malawi 269
Malaysia 272
Mali 140
Manifest von Lusaka 268 f.
Manifest zur Politisierung und sogenannten Demokratisierung der Hochschulen der Länder der Bundesrepublik Deutschland 452
Manipulation 288 408
Maoismus 8
MAPU 475 477 574 f.
Marburger Hochschulgespräch 296
Mariendogmen 504
Marienverehrung 246 453
Marihuana 492 f.
Mariologie 550
Marktmechanismus 147
Marktwirtschaft 136 f.
Marxismus 7 f.
— Dialog mit Christen in der ČSSR 417 f.
— geschichtliche Entwicklung 287 f.
— in Lateinamerika 473 f. 477
— und Humanismus 323
Marxismus-Leninismus 8 287
Maschona-Aufstand 235 f.
Massenmedien 356 505 544
— kirchliche Präsenz 153
— und jugendliche Delinquenz 456
Massenmigrationen 147
Matebele 235
Mater et Magistra, Enzyklika 283 290 305 331 359 504
Materialismus 288
— atheistischer 287
— christlicher 159
Matrimonia mixta, Motu proprio 133 260
Medellín (1968) 475 f.
medico international 511
Medien 402
Medienpädagogik 372
Medikamentenmißbrauch 490
Meditation 518 525 f.
Meditationsgruppen 523
Mehrheitsprinzip 413
Meinungsäußerung, freie 72
Meinungsfreiheit 326 f. 372
Memorandum über die Studentenseelsorge (1966) 183
Mensch 514 f.
— Eigenständigkeit 436
— geschichtliche und metaphysische Entfremdung 178
— Gleichheitsanspruch 286
— Grundansprüche und ideelle Strömungen 286 ff.
— Ideologie und Freiheit des Menschen 286 f.
— manipulierter Mensch 408
— Menschenbild im technischen Zeitalter 552
— Quelle und Produkt der Gesellschaft 437
— Unverletzlichkeit der Person 479
— Zerstörung des einzelnen 408
— Zukunftsentwicklung unter zoologischer Rücksicht 303
— und Gesellschaft 436
Menschenbild, christliches 461 479
Menschenrechte 53 f. 63 119 286 317 363 435 437 439 440 474 484 534 588
Menschenwürde 90 248 326 f. 330 410 434 440
Meßfeier 497
— erneuerte 207
Meßopfer 382
Messiasbekenntnis Jesu 281
Metanoia 452
Metaphysik 176 177
Methodisten 54
— Weltkonferenz 1971 416
— und römisch-katholische Kirche 416
Metropoliten 247
Mexico 390
Milieuschädigung 442
Mindanao Independence Movement (MIM) 454
Minderheiten, diskriminierte 338 f. 442 f.
Mischehen, konfessionsverschiedene 38 107 110 151 152 209 211 f. 336 f. 546
— Ehehindernis und Formpflicht 337
— gemeinsame Eucharistiefeiern 336
— Taufe und Erziehung der Kinder 337
— in den Niederlanden 53
Mischehenberatung 260
Mischehenregelung 354 355
— in den USA 9 f.

Mischehenseelsorge 10 190 261
Misereor 118 f. 259 340 442
Missio canonica 245 277
Mission 103 156 245 251 260 403
— Ziel 571
— in Asien 549 f.
— und Entwicklungshilfe 83 340
— und Theologie 570
Missionskirchen 458
Missionspriester 571
Missionstheologie 569
Mitbestimmung 286 438
— in Betrieb und Unternehmen 438
— politische 146
Mitmenschlichkeit 333 443 496
Mitverantwortung 151 285 290 f. 438
— in der Kirche 3 251
Mitwirkung 438
Moçambique 201 204 205 235
— Kirche und Staat 313
— Weiße Väter verlassen Moçambique 312 ff.
Monogenismus 488 ff.
Moral 14 86 551
Moralkrise 505
Moralphilosophie 14
Moraltheologie 68 507 551
Movement for the National Liberation of the Comoros (MOLINACO) 235
Movement for the Self-Determination and Independence of the Canaries Archipelago (MAAIAC) 235
Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA) 201
Movimento Sacerdotal para el Tercer Mondo (MSTM) s. Priesterbewegung für die Dritte Welt
Mozambique Liberation Front (FRELIMO) 200 f. 204 234 503
Mozambique Revolutionary Committee (COREMO) 234
MSTM s. Priesterbewegung für die Dritte Welt
Mutterschaft
— Verantwortung 481
— in der DDR 519
Mutter und Kind 479
Mystici Corporis, Enzyklika 354
Mystischer Leib Christi 55
Mythos
— Mythen heute 256

N

Nächstenhilfe 442 f.
Nächstenliebe 280 328 f. 529 551
Nahostkonflikt 333 592
Namibia 199 200
Nationalchina s. Taiwan
National Commission on Obscenity and Pornography, USA 54
National Democratic Party (NDP, Rhodesien) 235 f.
Nationale Vereinigung Niederländischer Priester und Ordensleute (S. N. P. R.) 463
Nationalismus 434 478
National Liberation Front of Guiné (FLING) 235
Nationalrat der Kirchen Christi in den USA 165
Nationalsozialismus
— und Universität 295 f.
Natur
— und Gnade 551
Naturrecht 551
— und Naturgesetz 551
Naturwissenschaft 552
Neokolonialismus 317 327 475
Neomarxisten in der KDSE 183 f.
Neue Linke 67 450
Neues Testament 179 ff.
— und Hermeneutik 407
Neuthomismus 233 297
Nibbana 559
Nicaenum 190
Nichts
— Gott und Erfahrung des konkreten Nichts 176 f.
Nidation 61
Niederlande 106 164
— Bischofskonferenz, Nationaler Pastoralrat und Zentralbüro 464
— christliche Fernseharbeit 214 f.
— Eheschließungen konfessionsverschiedener Paare zwischen 1960 und 1969 53
— holländisch-römischer Konflikt um Bischof Simonis 69 ff.
— neue zentrale Strukturen im holländischen Katholizismus 463 f.
Niederländische Planungs- und Beratungskommission (B.B.K.) 464
Niederländischer Nationaler Pastoralrat 463 f.
Niederländisches Pastoralinstitut (PINK) 463 f.
Niederländisches Pastoralkonzil 463
Niederländisches Zentralbüro 463 f.
Nigeria 140 141 269
Nonnenhandel: indischer Untersuchungsbericht 299
Nordindien 169
Nordvietnam
— Religionsfreiheit 75
— Religionsunterricht 76
— „Religiöse Union" 75
— westdeutsche Besucher in Nord-Vietnam 74 ff.
— Zerstörungen durch den Krieg 76
— siehe auch Vietnam
Nyborg VI: Europäische Kirchenkonferenz 266 ff.

O

Obdachlose 442
Ober-Volta 140
Octogesima adveniens, Breve 282 ff. 306 308 355 359 425 443 458 465 509
Offenbarung 158 255 303
— in Jesus Christus 514
— Verhältnis von Offenbarung, Philosophie und Geschichte 179 ff.
— und Geschichte 176
Offenbarungsglaube 176
Offenbarungswahrheit 93
Offene Kommunion 12 333 335 f. 337
Öffentliche Meinung 63 372
Öffentlichkeit
— und Privatbereich 439 f.
Okkultismus 523
Ökumene, Ökumenismus 4 38 105 ff. 209 251 254 333 ff. 403 462 546 f.
— die beklagte Malaise 107
— Gefahr einer dritten Konfession 108 f.
— gemeinsames Zeugnis 260
— kleine Ökumene der Exegeten (zu den ersten Bänden eines evangelisch-katholischen Bibelkommentars) 279 ff.
— Krise und Zukunft 456
— lokale ökumenische Kommissionen 106
— Ökumene am Ort 334 342 403 509 f.
— — Rom und Ökumene am Ort 356
— ökumenische Gespräche über Amt und Eucharistie 165 ff.
— ökumenische Zusammenarbeit 403
— regionale und nationale Ökumene 106
— Regionalisierung 108
— theologischer 106
— Wo stehen wir heute ökumenisch 105 ff.
Ökumenische Arbeitsgemeinschaft für Gerechtigkeit, Frieden und Entwicklung (SODEPAX) 12 106 119 126 167 361 f. 425 f. 461
Ökumenische Bewegung 11 126 169 461
Ökumenische Bischofskommission 258
Ökumenische Entwicklungskonferenz Ende Januar 1970 361
Ökumenischer Entwicklungsfonds 362
Ökumenischer Rat der Kirchen (ÖRK) s. Weltrat der Kirchen
Ökumenisches Institut von Niederaltaich 261
Ökumenisches Komitee für Entwicklung 340
Ökumenisches Pfiingsttreffen in Augsburg 1971 107 109 151 f. 256 332 ff. 509 f.
— Verlauf 332 ff.
— Vorträge 333
— Gottesdienste 333 f.
— Entwicklung 339 f.
— — Mission und Entwicklungshilfe 339 f.
— — Zusammenarbeit der Hilfswerke 340
— Ehe und Familie 336 f.
— — Unauflöslichkeit kein akutes Thema? 336
— — Mischehenregelung noch unbefriedigend 337
— Gesellschaftliche Minderheiten 338 f.
— — umstrittenes Ausländerrecht 338 f.

— — Mitbestimmung und Gleichstellung der Gastarbeiter 339
— Glaubensnot und Kirchen 334
— — Gottesfrage im Vordergrund 334 f.
— Gottesdienst 335 f.
— — Interkommunion 335 f.
— — Mehrheit für offene Kommunion 336
— Individuelle Lebenshilfe 337 f.
— Schlußgottesdienst 341
— Wertung 341 f.
— zwischen ökumenischer Übereinkunft und sachlichem Dissens 209 ff.
Ökumenische Zentrale 261
Ökumenismusdekret 107 510
ONIS, Priesterbewegung in Perú 123 477
Operation Synode 529
Opfer
— Opferbegriff und Opferkult 380 f.
Opium 492 f.
Orden 130 251
— Exhorte über das Ordensleben 353
Ordenshochschulen, nationalsozialistische 296
Ordensleben 38 56 155 404
Ordensleute 245 246
Ordensstand 242
Ordination s. Priesterweihe
Ordnung
— von Recht und Gesellschaft 87
Organisationen, christliche 291
Organisation für afrikanische Einheit (OAU) 140 202 237 268 f.
Organtransplantation 208
Orthodoxe Kirche der USA 256
Orthodoxe Kirche in Deutschland 504
Orthodoxe Kirche in Nordamerika 126
Orthodoxie 105
— und der Westen 352
— und Faith and Order 461
Ostkirche(n) 356 542 557 571 f.
— Solidarität 594
— Theologie der Ostkirche 573
— im Vorfeld ihres Konzils 256
Ostasiatische Christliche Konferenz (EAAC) 272
Ost-CDU 170 f.
Österreich 257
— Katholische Aktion und Bildungswerk 35
— Laienapostolat 35
— Pastoraltagung über Sexualität, Ehe und Ehelosigkeit 67 ff.
— Schwangerschaftsabbruch 364
— Synodenvielfalt in Österreich 34 ff.
Ostpakistan 24 349
— kirchliche Hilfsaktionen 510 ff.
— — Provokation der Caritas Internationalis 511
— Papstbesuch 24
Ost-West-Konflikt 198 316 459

P

Pacem in terris, Enzyklika 80 287 305 306 331 359 458 504 509
„Pacem in terris" (PIT) s. Friedenspriesterbewegung
Pädagogik 208
Pakistan 272
Pan Africanist Congress of South Africa (PAC) 234
Panafrikanische Kirchenkonferenz 466
Panasiatische Bischofskonferenz, 1970 in Manila 26 77 f.
— Botschaft der asiatischen Bischofskonferenz 144 ff.
Panoramabericht 505 530
Papst, Papsttum 53 165 241 243 ff. 346 369 f. 542 f.
— Hirtenamt 247
— Petrusamt 243
— Reformen 356
— Sinn der päpstlichen Diplomatie 63
— Stellung und Titel 15
— Unfehlbarkeit des Lehramts 245 254

— Ansprache an die Bischöfe Asiens, 28. November 1970 in Manila 80
— Botschaft an die Völker Asiens, 29. November 1970 in Manila 26 80
— Ansprache am 6. Dezember 1970 22
— Apostolische Exhorte vom 8. Dezember 1970 61
— Rundschreiben zur nachkonziliaren Entwicklung vom 8. Dezember 1970 83 ff.
— Weihnachtsansprache an das Kardinalskollegium und die römische Prälatur am 22. Dezember 1970 61
— Weihnachtsbotschaft vom 25. Dezember 1970 61
— Ansprachen des Papstes um die Jahreswende 61 ff.
— Ansprachen an die Mitglieder der Rota Romana, Januar 1971 156
— Botschaft zum Weltfriedenstag, 1. Januar 1971 61
— Homilie in San Felice da Cantalice am 1. Januar 1971 61 ff.
— Rede vor dem Diplomatischen Korps am 9. Januar 1971 61 63
— Grußwort an die Gemeinsame Synode der Bistümer der BRD Anfang Januar 1971 102
— Mittwochansprache vom 20. Januar 1971 105 107
— Ansprache zur Jerusalemfrage vom 14. März 1971 254
— Ansprache an den Europäischen Bischofsrat vom 24. März 1971 252
— Ansprache beim Empfang Marschall Titos vom 29. März 1971 252
— Ansprache vom Gründonnerstag, 8. April 1971 216
— Osterbotschaft vom 11. April 1971 251 f.
— Apostolischer Brief „Octogesima adveniens" vom 14. Mai 1971 (Analyse der Gegenwartsgesellschaft) 282 ff.
— Aufruf für Frieden und Hilfeleistung in Ostpakistan, 2. Juni 1971 349
— Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation vom 3. Juni 1971 370
— Ansprache Papst Pauls VI. zur Eröffnung des neuen Audienzsaals bei St. Peter in Rom am 30. Juni 1971 360
— Apostolische Unterweisung zur Erneuerung des Ordenslebens nach dem Willen des Konzils vom 1. Juli 1971 404
— Brief Pauls VI. über den Päpstlichen Rat für Entwicklungshilfe vom 15. Juli 1971 443 f.
— Aufruf Pauls VI. zur Hilfe für die Flüchtlinge aus Ostpakistan, 3. Oktober 1971 512

— Fernostreise des Papstes
— — Besuch in Colombo (Ceylon) 27
— — Besuch in Hongkong 27
— — Besuch in Manila 24 f. 77 ff.
— — Besuch in Ostpakistan 24
— — Besuch auf Samoa und in Sydney 26 f.
— — Besuch in Teheran 24
— — erste Bilanz 22 ff.
— — Rückblick 62

— und Atomsperrvertrag 63
— und Bischofssynode 355 554 558
— und Episkopat 243 356 369
— und Grundgesetz der Kirche 370
— und Kirche 354 498
— und Konzil im Grundgesetz der Kirche 275
Päpstlicher Rat „Cor unum" der Caritas, Entwicklungs- und Katastrophenhilfe s. Cor unum
Päpstlicher Rat der sozialen Kommunikation 370 f.
Päpstliches Werk der Glaubensverbreitung 118
Papstwahlrecht 5 ff. 389
— Begrenzung des aktiven Papstwahlrechts 5 ff.
— Reform der Papstwahl? 6
Paraguay 123 477
— neuer Konflikt zwischen Staat und Kirche 225 ff.
Pariser Papier 262
Parteien 286
participatory democracy 412
Partido Africano de Independência da Guinea e Cabo Verde (PAIGC) 201
Partizipation 412 438
Partnertausch 212
part-time-Priester s. Teilzeitpriester
Pastoral (Seelsorge) 164 190 f. 247 445 f. 506 507 531 588
— kirchlicher Berufe 444 ff.
— konfessionsverschiedener Ehen 258
— pastorale Strukturen 48 251 403
— Pastoralprobleme in der Scheiz 131 ff.
— — Seelsorgsplanung 154 f.
— Zusammenarbeit mit den Orden 191
Pastoralassistenten 151 445 460
Pastoralinstruktion s. Communio et progressio

Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt 80 118
Pastoralrat der Niederländischen Kirchenprovinz 463 f.
Pastoralräte (Seelsorgeräte) 2 37 53 308 353 f. 369 354 403 534 591 593
— Entwurf einer Rahmenordnung 348 f.
— und Priesterräte 348
Pastoralsoziologisches Institut St. Gallen 132
Patriarchalkirchen 240
Patriarchalsynoden 247
Patriarchate, Patriarchen 247 357
Pax-Christi-Bewegung 51 118 168 219 f.
— und das Abrüstungsproblem 220
Pax Romana 80
Pearson-Report 317
Pende-Stamm 141
Pentecostal Movement s. Pfingstbewegung
People's Caretaker Council (Rhodesien) 237
People's Movement for the Liberation of Angola (MPLA) 234
Peronismus 121 477
Persien: Papstbesuch 24
Persönlichkeit 87
Peru 477
Petrusdienst 302 303
Petrusprimat 281
— s. auch Primat
Pfarrer 6
Pfarrgemeinde 4 217
Pfarrgemeinderäte 2 37 191 506 548
Pfingstbewegungen 523 529
Pflichtzölibat s. Zölibat
Phänomenologie
— und Theologie 180
Philippinen 56 272
— blutige Auseinandersetzungen zwischen Moslems und Christen 454
— Papstbesuch in Manila 24 f.
— Priesterfrage 397 ff.
— — Nachwuchssorge 397
Philippine Priests, Incorporated (PPI) 399
Philosophie 159 294 507
— Offenbarung, Philosophie und Geschichte 179
— und Theologie 507
— und theologische Ausbildung 8
Planwirtschaft 136 f.
Pluralismus 290
Polen
— Besuch des vatikanischen Ostexperten A. Casaroli in Polen 598
— Bischöfe und neue Führung 71 f.
— Forderung von Grundrechten 72
— Gesprächsbeginn zwischen Kirche und Staat 172
— Juden 129
— Kirche und Staat 71 f. 300 406 598
— Papstbesuch? 173
— Rückgabe des ehemals deutschen, seit Kriegsende verstaatlichten Kirchenbesitzes 111 ff. 406
Politik 411 412
— christliche Bedeutung der politischen Tätigkeit 290
— Demokratie und Gesellschaft 412
— Evangelisierung der Politik 364
— Moralität durch Rationalität 436
— Öffentlichkeit politischer Beratungen 439 f.
— politische Tätigkeit 286
— politische und theoretische Diskussion 439
— Sinn und Notwendigkeit nicht-öffentlicher Beratungen 440
— Verantwortung politischer Meinungsäußerungen 439
— und Bildung 456
— und Gesellschaft 437
— und Macht 437
— und Moral 411 435 f.
Politische Theologie 528
Polygamie 468 550
Polygenismus 488 ff.
Populismus 477
Populorum progressio, Enzyklika 24 62 118 120 146 148 257 283 285 288 300 305 306 314 327 329 331 359 444 509
Pornographie 16 ff. 54 58 f. 60 f. 364 521
— dänische Gesetzgebung 89 90
— Gefährdung der Sexualerziehung 17 f.
— Wirkung auf Jugendliche und Erwachsene 90
— und das Unbewußte 18 f.
— und Gesellschaft 18 f.
— und Jugendschutz 89 ff.
Pornographieverbot 16 ff. 57
Portugal 198 f.
— und afrikanische Kolonien 198 ff.
Positivismus 175 f. 287
Postrema Sessio, Adhortatio apostolica 83 86
Predigeraustausch 107 260
Predigt 38 47 152 153 385 f. 401 507 515 516 f. 538
Predigtreform 250
premissive society 524
Presbyter(at) s. Priester(tum)
Presbyterianer 54
Presbyterorum ordinis, Dekret 587 588 589 590 591
Pressefreiheit 374
Priester, Priestertum 240 241 f. 243 244 ff. 247 369 455 472 ff. 503 506 507 531 532 541 542 546 571 591
— Amtsverständnis 420
— Armut 217
— Auffächerung priesterlichen Dienstes 533
— Ausscheiden aus dem Amt 518
— Aus- und Weiterbildung s. Priesterausbildung
— Berufsausübung 517
— Berufungszweifel 391
— Entmythologisierung des Priesterstandes 503
— Freiheit und Mitverantwortung in den Pastoral-, Priester- und Gemeinderäten 263
— Funktion in der sozialen Reform 399
— geistliches Leben 589
— gemeinsames und besonderes 347
— gesellschaftliche Integration 345
— gesellschaftliche Rolle 474
— gesellschaftskritische Funktion 531
— Glaubensverkündigung 245
— Hauptaufgaben 516
— Heiligungsamt 246
— Identitätskrise 216 345
— laisierte Priester 420
— Lebensstil 217
— politisch-gesellschaftliches Engagement 393 534
— Priester auf Zeit 15
— priesterlicher Dienst (Dienstamt) 84 244 380 403 455
— — Schwerpunkte der priesterlichen Dienste 499
— priesterliches Amt s. Priesteramt
— Priestertum Christi 586
— Rollenwandel 445
— Sendung und Dienst 262 f.
— sozialpolitisches Engagement 536
— Spiritualität 14 217 345 518 531 534
— Status 584
— verheiratete Priester 151 152 396
— von der Welt in Frage gestellt 262
— Weiterverwendung verheirateter Priester im kirchlichen Dienst 263
— und Altes Testament 207
— und andere berufliche Tätigkeit 472
— und Bürger 216
— und Ehe 533
— und Episkopat 244 345 348 534 590 f.
— und Gemeinde 347 f. 420 458 507 530 536
— und Gemeinsames Priestertum 531 f.
— und hierarchische Autorität 517
— und Laien 345 497 f. 535 588 f. 591
— und Liturgie 420
— und Marxismus 473 f.
— und Mission 571
— und politische Betätigung 555
— und Schwangerschaftsunterbrechung 481 f.
— und weltliche Sachprobleme 555
— und weltliche Tätigkeit 216
— — und Zölibat s. Zölibat
— s. auch character indelebilis, Gemeinsames Priestertum, Priesterdokument, Priesterfrage, Priesterweihe
Priesteramt 530 562
— christologischer und ekklesiologischer Aspekt 344 f. 532
— Dienstcharakter 348
— eschatologischer Charakter 346 f.
— hierarchisch und sacerdotal 346
— Was ist wesentlich am Priesteramt? 379 ff.
— im Neuen Testament 345

Priesterausbildung und -weiterbildung 7 f. 217 263 355 395 397 445 518 531
— Atheismusstudium 319
— Glaubensbegründung 386
— philosophische Ausbildung 8
— in den USA 388
— und Medienpädagogik 373
Priesterausbildungsdekret 371
Priesterbewegung für die Dritte Welt 120 ff. 306 391 472 ff. 477
— humaner Sozialismus 122 f.
— Konflikte mit der Hierarchie 122 f.
Priesterbild 507
Priesterdokument der Bischofssynode 584 ff.
— Grundlegende Lehraussagen 586 f.
— — Christus, der Anfang und das Ende 586
— — Kirche und Apostel 586
— — Ursprung und Sinn des hierarchischen Amtes 586 f.
— — bleibender priesterlicher Charakter 587
— — Dienst an der Gemeinschaft 587
— — Priester und Welt 587
— Richtlinien für Leben und Dienst des Priesters 587 f.
— — Verkündigung und sakramentales Leben 587 f.
— — profane und politische Tätigkeiten 588 f.
— — geistliches Leben der Priester 589
— — Zölibat 589 f.
— — Priester in der Gemeinschaft der Kirche 590 f.
Priesterehe 420
Priesterfrage 33 38 151 152 262 306 308 445 457 ff. 460 472 ff. 506 509 548
— auf der römischen Bischofssynode 529 ff. 554 ff. 584 ff.
— — Argumente der Berichterstatter 530
— — — Die Thesen des Kardinals Höffner 530 ff.
— — — Forderung nach praktischen Reformen 531
— — Aussprache im Plenum 531
— — — was ist ein Priester? 531 f.
— — — fast einmütig für den Pflichtzölibat 532 f.
— — — für und wider den „erprobten Mann" 533
— — — mehr institutionalisierte Zusammenarbeit 534
— — Ergebnisse in den Sprachgruppen 534 ff.
— — — wenig neue Akzente 535
— — — Abneigung gegen ein Lehrdokument 535
— für Asien untypisches Beispiel: die Philippinen 397 ff.
— — Nachwirkungen des Konzils 398 f.
— — ein organisatorisches Experiment 399
— — Mitsprache und spirituelle Vertiefung 399
— lateinamerikanisches Problem 390 ff.
— — Ausgliederung kirchlicher Dienste 390
— — Zölibatsfrage 390 f.
— — gesellschaftlich-politisches Engagement 390 f.
— — das Beispiel Bolivien 391
— — — eine Fülle von Fragen 391 f.
— — — eine doppelte Typologie des Priesters 392
— — wirtschaftlich-sozialer Hintergrund 392 f.
— — praktische Richtlinien 393
— neue Materialien zur deutschen Priesterfrage 419 ff.
— Problem der Gesamtkirche 378 ff.
— — neues Amtsverständnis 380
— — Zusammenhang mit dem Opferbegriff 380 f.
— — Vollmachtsfrage in der Eucharistie 381
— — verbindliche Urgestalt oder Auszug aus der Geschichte? 381 f.
— — was wurde in der Geschichte verfälscht? 382
— — Trient weiterentwickeln? 382
— — Konstanten und Varianten 383
— synodales Arbeitspapier zur Priesterfrage 215 ff.
— Überlegungen und Postulate im Vorfeld der römischen Bischofssynode 343 ff.
— wissenschaftliche Untersuchung in den USA 387 ff.
— — soziologische Daten 388 f.
— — Unterschiede zwischen Bischöfen und Klerus 389
— — Berufszufriedenheit auch bei den Amerikanern 389 f.
— — zur Situation der Expriester 390
— — psychologische Korrelate 390
— in Afrika 393 458
— in Kanada 387
Priestergruppen 529 531
Priesterkrise 344 ff. 557
Priestermangel 445 532
Priesternachwuchs 353 356 f. 445
Priesterräte 2 53 217 348 353 f. 369 534 536 590 f.
— erstes Europatreffen der Priesterräte 262
Priesterseminare 444 f.
Priester-Solidaritätsgruppen 51
Priesterumfragen 383 ff.
— im Kongo 393 ff.
— — Befragung in elf Etappen 394
— — gespanntes Verhältnis zu den Bischöfen 394
— — ist der afrikanische Klerus unterprivilegiert? 395 f.
— — afrikanische Kritik am Zölibat 396
— — Antwort der Bischöfe 396 f.
— in der BRD 383 ff.
— — Einschätzung der Einzeldienste 385
— — ist der deutsche Priester zufrieden? 384
— — keine einseitige Bevorzugung von Tätigkeitsbereichen 384 f.
— — Widersprüchliches zur Predigt 385 f.
— — Zölibat und Armut 386
— in der Schweiz 383 515 ff.
— — „Unbehagen" im Klerus 516
— — vorwiegend traditionelles Amtsverständnis 516
— — wenig profilierte Tätigkeitseinschätzung 516 f.
— — Zölibat und verheiratete Priester 517
— — problemloses Verhältnis zur Autorität 517
— — wie stark ist das „Unbehagen"? 518 f.
— in Österreich 383
Priestervereinigungen 591
Priesterweihe (Ordination) 133 216 347 383 455 503 531 542
— Sakramentalität 345
— verheirateter Männer 263 347 386 f. 393 396 420 421 460 509 517 532 533 536 555 f. 562 590
— von Frauen 263 460
Primat, päpstlicher 14 15 303 536 542 f.
Privateigentum 122
Privatschulen s. Schulen freier Trägerschaft
Programm zur Bekämpfung des Rassismus s. Antirassismusprogramm
Promotions- und Habilitationsrecht 298
Pro Mundi Vita 315 343
Proselytismus 160 462
Prostitution 521
Protest, kirchlicher in der BRD 2 ff.
Protestantismus in der Schweiz 130 ff.
Prozeß Jesu 281
Psychologie 14
Psychotonika 492
„Publik"
— und der deutsche Katholizismus 563 ff.

Q

Quadragesimo Anno, Enzyklika 283 290
Quäker 223

R

Randgruppen 442 f.
Rassendiskriminierung 21 199 285 317 412 595
Rassenfrage
— neue Akzente in Afrika 268 ff.
Rassenkonflikte
— im südlichen Afrika 198 ff.
Rassismus 11 22 62 123 ff. 198 270 309 327 351 428 479
— katholische Gruppen der BRD und Rassismusprobleme 300
— in Frankreich 464 ff.
Räte, kirchliche 52 151
— im Grundgesetz der Kirche 275
Rätedemokratie 435
Rätesystem 412 f.
Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis 7
Rationalismus 439
Rauschmittel 491 544
— Abhängigkeit 490 491 ff.
— Alkohol 491 ff.
— Gefährdung 191 f.
— Konsum 509
— Mißbrauch 490 ff.
— Süchtigkeit und Sucht 490 f.
Realpräsenz 84 163 455
Recht 86
— Recht, Moral und Ethik 87

— und gewandelte Moralvorstellungen 90
— und Sittlichkeit 58
Rechtfertigung(slehre) 158 165 169 407 515 539 541 550 551 560
Rechtsnormen 437
Rechtsordnung 87
Rechtspositivismus
— kirchlicher 304
Rechtsreform in der BRD
— Kirchen und Rechtsreform 57 ff.
Rechtsstaat 435
Reformbaptisten in der Sowjetunion 375 ff.
Reformed Industrial and Commercial Worker's Union (Rhodesien) 235
Reformierte Kirche Frankreichs
— und christliche Wehrdienstverweigerer 220
Reformierter Bund (BRD) 309
Reformierter Weltbund 13 560
Reformkatholizismus 51
Regionalseelsorge 304
Reich-Gottes-Verkündigung 282
Rektorenkonferenz s. Westdeutsche Rektorenkonferenz
Religion 526
— Lebenswert 445
Religionsfreiheit 63 72 103 248
Religionskritik 176 558 f.
Religionslehrer 277 f.
— Ausbildung und Weiterbildung 277 f.
Religionspädagogik 278 351
Religionssoziologie 163
Religionsunterricht 3 4 38 47 52 107 133 152 153 228 230 f. 250 251 260 350 f. 387 400 401 402 499 507 509 516 552 599
— Aufgaben 194
— Auftrag in der heutigen Schule 193 f.
— Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Religionsunterricht 193 f.
— im Zugzwang der Bildungsreform 278
— ist der Religionsunterricht noch zu retten? / Anmerkungen zu einer Synodeneingabe 276 ff.
— — kooperativ-konfessioneller Religionsunterricht 277
— an der Berufsschule 456
— in der Schweiz 131
— und Gemeinde 278
Rerum novarum, Enzyklika 282 f. 290 355
Revolution 317
— sexuelle und gesellschaftspolitische Revolution 89
Revolutionary Government of Angola in Exile (GRAE) 234
Rhodesien 199 ff. 203 205 235 427 ff.
— Bischofserklärung über die Beendigung des „Kompromisses" in der Rassenfrage 598
— Dilemma der schwarzen Befreiungsbewegung 234 ff.
— Kirche und Staat 598
— Land Tenure Act 173
— politische und kirchliche Lage 427 ff.
— — afrikanisches Primarschulwesen und weiße Privatschulen 432 f.
— — Bevölkerungsexplosion bei der afrikanischen Mehrheit 429 f.
— — Kompromiß der Bischöfe 173 432 f.
— — — eigentliche Gründe 433
— — Konsolidierung der Herrschaft der weißen Siedler 427 f.
— — militärische Sicherheit und afrikanischer Widerstand 430 f.
— — Opposition in Presse, Studentenschaft und kirchlicher Führung 431
— — Rolle der Stammeshäuptlinge 430 f.
— — Verhalten der Kirche 431
— — Wirtschaft, Export und Tourismus 428
— Rassengesetzgebung 54
Rhythmusmethode (Zeitwahlmethode) 425
Rom s. Papsttum
Rotterdam, Bistum
— Konflikt um Bischof Simonis 69 ff.
Rotes Kreuz Vietnams 74
Rote Zellen 451
Round Table 422 f. 549
Ruanda 269
Ruanda-Burundi
— Priesterbefragungsaktion 393
Rumänien
— Juden 128
— Nationaler Rat der Kirchen 325
— zur Situation der christlichen Kirchen in Rumänien 321 ff.
— Entspannung zwischen Staat und Kirchen 321
— innerorthodoxe Kontakte 322
— intensives kirchliches Leben 322 f.
— Katholiken noch ziemlich rechtlos 324
— — das Uniertenproblem 324 f.
— ökumenische Aktivität 321 f.
— patriarchalischer Protestantismus 325
— — besseres ökumenisches Klima 325
— Schweigen über die Klöster 323 f.
Rumänisch-Orthodoxe Kirche 321 ff.
Rundschreiben des Papstes zur nachkonziliaren Entwicklung 83 ff.
Russisch-orthodoxe Kirche
— Altgläubige 312 323 375
— innerkirchliche Krise 374 ff.
— Moskauer Patriarchat und Orthodoxe Kirche der USA 256
— Wahl eines neuen Patriarchen durch das russisch-orthodoxe Konzil 310 ff.
— in der BRD 504
— und Ökume 312
Rußland (Sowjetunion) 269 316
— atheistische Erziehung in den sowjetischen Schulen 231 ff.
— — atheistische Erziehung der Lehrer 233 f.
— innerkirchliche Krise in der Sowjetunion 374 ff.
— — Chruschtschowsche Verfolgungswelle 374 f.
— — Entstehen der Protestbewegung 375
— — das Schweigen gebrochen 375 f.
— — Religionsgesetz von 1929 376
— — Berufung auf Lenin 376
— — Aufbegehren gegen die Kirchenleitung 376 f.
— — späte zeitgeschichtliche Aufklärung 377
— — bescheidene Erfolge 377 f.
— Kirchen in Rußland 104
— Kirche und Staat 474 ff.
— Situation der Juden 126 ff.
— — ungelöste Judenfrage 127 f.
— Situation der Katholiken und anderer religiöser Minderheiten 103 206
— sowjetische Intelligenz 408
— Verfolgung und Prozesse von einzelnen Gläubigen 550 f.
— und China 304

S

Sabah (Borneo)
— Konflikt zwischen Moslems und Christen 301 f.
Sacerdotalis caelibatus, Enzyklika 195 196
Sacerdotium und Imperium 382
Sacrosanctum concilium 588
Sadismus 90
Sakrament(e) 33 48 84 154 241 f. 245 f. 250 369 381 401 407 455 539 540 541 542 555 585
— sakramentale Einheit von Wort und Tat 455
Sakramentenpastoral 216
Sakramentenspendung 153 516
Sakramententheologie 407
Säkularisierung, Säkularisation 7 f. 103 318 346 392 445 477 570
— Ursache der Priesterkrise? 216
Säkularismus 7 f. 254
Säkularökumene, -ökumenismus 4 106 109
Salzburg 34
Sambia 141 201 269
samizdat-Literatur 375
Samoa
— Papstbesuch 26
Sanctus 190
Scheidungsrecht s. Ehescheidungsrecht
Schöpfung
— und Geschichte 182
Schöpfungsglaube 514
Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt 509
Schrift s. Heilige Schrift
Schrift und Tradition 106 351
Schuld 485 f.
Schule 350 f. 438 499
— Freie Schule und Religionsunterricht 230 f.

— in freier Trägerschaft 228 ff. 251
— — französische Privatschulen 263 ff.
— — — staatliche Subventionierung in Frankreich 264
— in katholischer Trägerschaft 229 f.
— und Kultur 304
— und Medienpädagogik 372
— und Mitbestimmung 438
— und politischer Unterricht 456
Schulkatechese s. Religionsunterricht
Schulseelsorge 228 230
Schulsport 67
Schwalbacher Richtlinien 296
Schwangerschaftsabbruch, -unterbrechung s. Abtreibung
Schwarze Katholische Amerikanische Kirche 502
Schwarze Theologie 528
Schwarz-Weiß-Konflikt im südlichen Afrika 199 ff.
Schweiz 257
— kirchliche Entwicklungen 130 ff.
— — Beichte und Unterricht 133
— — Mischehenregelung 134
— — Ökumenismus „in einem Lande" 134
— — Probleme der Öffentlichkeitsarbeit 131 f.
— — protestantische Sorgen 130
— — Themen der Kritik und der Reform 131
— — Umbruch im Katholizismus 132
— Schwangerschaftsabbruch 364
— Synodenprojekt 37 ff.
— Themenvorschlag für die Schweizer Diözesansynoden 154 ff.
— Umfrage zur Ehe- und Familienpastoral 109 ff.
— — Neuorientierung der Lehr- und Rechtspraxis 111
— — voreheliches Sexualverhalten 110
— vorrangige Eheschwierigkeiten 111
Schweizerische Bischofskonferenz
— und Diözesansynoden 37 f.
— — Aktion Bischofsbriefe 38
— — dialogische Offenheit 39
— — vorbereitende Kommissionen 38 f.
— — — interdiözesane Vorbereitungskommission 38
— — — Themenkatalog 38 f.
Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund 130 132 134
Schweizer Modell für Synoden 37 ff.
Scranton-Report über die Studentenunruhen in den USA 19 ff.
SED 158 170 f.
— und DDR-Kirchenbund 158
— und Ehe und Familie 522 f.
Sedula cura, Motu proprio 404
Seelsorge s. Pastoral
Seelsorgeplanung 38
Seelsorgerat s. Pastoralrat
Sekretariat für die Nichtglaubenden
— Gründung und Struktur 318
— Ländersekretariate 319 f.
— praktische Zusammenarbeit vorrangig? 320
— Möglichkeit des Kontakts und Dialogs 320
— Versuch einer Bilanz nach sechs Jahren 318 ff.
Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen (Einheitssekretariat) 8 105 165 456 597
Selbstbestimmung 434 f. 436
Selbstmorde 442
Selbstverwaltung, akademische 448
Selektion 159
self-reliance 141
Senegal 393
Sexualaufklärung 483
Sexualbewegung 60
— und Politik 89
Sexualerziehung 17 f. 89 483 546
Sexualethik 92 259
Sexualität 54 67 ff. 89 ff. 211 f. 217 402 480 496 498 521 589
— Eigenwert 68
— Qualität der Person 68
— und Liebe 17 f.
Sexualkundeunterricht 509
Sexualmoral 69
— in der BRD 160
Sexualstrafrecht 58
— Hearing zur Reform des Sexualstrafrechts 16 ff.
Sexualtabu, kultisches 55
Sexualverhalten 16
— Wandlungen im Sexualverhalten 16 f.
Sexwelle 60
Shona 235
Sierra Leone 140
Singapur 272
Sittengesetz 84 87
Sittenstrafrecht 58 89
— s. auch Strafrechtsreform
Sittlichkeit 59 79
Sitzungskatholizismus 2 ff.
Slowakei 187
SODEPAX s. Ökumenische Arbeitsgemeinschaft für Gerechtigkeit, Frieden und Entwicklung
Solidarität 286 f. 436 f. 441
— innerkirchliche 594
Sollicita et provida, Bulle 143
Somalia 140
Sonderschulen 442
Sonntagsarbeit 72
Sonntagspflicht 336
Soteriologie 503
Southern Rhodesia African National Congress 235
Southern Rhodesia Bantu Voters Association 235
Southern Rhodesia Native Welfare Association 235
South-West African National Union (SWANU) 235
South-West African National United Front (SWANUF) 235
South Western Africa People's Organization (SWAPO) 202 235
Sowjetisches „Komitee für die Menschenrechte" 53 f.
Sowjetunion s. Rußland
Sozialaktion 306
Sozialarbeiter und Schwangerschaftsunterbrechung 482 f.
Soziale Frage 283
Soziale Gerechtigkeit 61 f. 72
Sozialethik 59
Sozialgewissen 306
Sozialismus 122 183 450 504
— Anziehungskraft der sozialistischen Strömungen 287
— bürokratischer 288
Sozialistischer Deutscher Studentenbund (SDS) 450 f.
Sozialkatholizismus 4
Sozialkritik 306
Soziallehre
— christliche 459
— kirchliche 306 331 594
— — Dynamismus der Soziallehre der Kirche 289
Sozialpolitik 92
Sozialpolitische Arbeitskreise (SPAK) der KDSE 183 ff.
Sozialschädlichkeit menschlichen Verhaltens 87
Sozialversicherungsrecht 65
— Reform 57
Soziologie 14 308
Spanien
— Bischofsnominierungen 563
Priesterbefragungen 562
— Spaniens Kirche distanziert sich von Francos Staat 562 f.
— Trennung von Kirche und Staat? 562 f.
SPD
— und Schwangerschaftsunterbrechung 365
Spiel und Sport 66
Spiritualität, christliche 33 48 150 f 250 559 f.
Sport
— Bedeutung 66 f.
— Kirche und Sport 66 ff.
— — anthropologisches Plädoyer für den Leistungssport 66
— — Partnerschaft von Kirche und Sport? 66 f.
Staat 286 544
— und Schwangerschaftsunterbrechung 484
Staatsgewalt 437
Staatssekretariat, päpstliches 357
— Zentralisierungstendenzen 425 f.
— und „Iustitia et Pax" 361 424 f.
Ständige Konferenz der Kultusminister 297
Ständiges Komitee für die Solidarität mit den Völkern Indochinas 350

Statistik
Laisierungsgesuche 1963—1970 157
Priesternachwuchs und Laisierungen 379
Stellungnahme der Bischöfe zur Frage eines Grundgesetzes der Kirche 557
— Teilergebnisse einer vatikanischen Statistik der Dispensgesuche von Priestern 453

Afrika
— Bevölkerungsentwicklung 429
— Schwarz-Weiß-Relation in den Ländern 199
Bolivien
— Priester (Ordens- und Weltklerus) 391
Ceylon
— Daten über die Priester 397
Deutschland (BRD)
— Alkoholabhängigkeit 491 ff.
— Antworten zur Umfrage unter allen Katholiken und zur Repräsentativen Kontrollbefragung für die Gemeinsame Synode 46 ff.
— Bevölkerungsdichte 136
— Bildung und Ausbildung 137
— Erwerbsstruktur, Handel und Industrie 136
— illegale Abtreibungen 366
— Konsum und Lebensstandard im Wohlstand 441
— Pfarrgemeinderäte 191
— Priesterumfrage (verschiedene Aspekte) 384 ff.
— Rauschmittelgebrauch 492 ff.
— repräsentative Umfrage deutscher Katholiken (verschiedene Aspekte) 496 ff.
— Suchtkrankenhilfe 495
— Wahl des Präsidiums der Gemeinsamen Synode 94
— Wahl zur Zentralkommission der Gemeinsamen Synode 99
— Zusammensetzung der Synodalen der Gemeinsamen Synode 498
Deutschland (DDR)
— Bevölkerungsdichte 136
— Bildung und Ausbildung 137
— Erwerbsstruktur, Handel und Industrie 136
— Frauenberufstätigkeit 520
Frankreich
— ausländische Arbeitnehmer 465
— Privatschulen und Schülerzahl 265
— Subventionierung von Privatschulen 264
Indien
— Flüchtlinge aus Pakistan 511
Lateinamerika
— Priesterfrage (verschiedene Aspekte) 390 ff.
Österreich
— Priesterbefragung 502
Philippinen
— Philippine Priests, Incorporated (Mitgliederzahlen) 399
Polen
— gegenwärtiger Besitz- bzw. Nutzungsstand an Kirchengebäuden durch die katholische Kirche 112 f.
— protestantische Kirchen, Kapellen und Gottesdiensträume 112 f.
Rhodesien
— Einkommensverhältnisse 429
— kirchliche Lage 431
— militärische Lage 430
— Wirtschaft und Tourismus 428
Sabah (Borneo)
— Religionsstatistik 301
Schweiz
— Priesterumfrage (verschiedene Aspekte) 516 ff.
Taiwan
— Bevölkerungswachstum 579
— Wirtschaftswachstum und Lebensstandard 579
Vereinigte Staaten von Nordamerika
— Priesterfrage (verschiedene Aspekte) 389

status ecclesiae und statuta ecclesiae 274
Steiner-Prozeß 471
St. Pölten 34
Strafgefangene
— Betreuung und gesellschaftliche Wiedereingliederung 338
Strafrechtsreform in der BRD 16 56 57 f. 86
Strahlengefährdung 160
Streik 284
Strukturalismus, französischer 159
Strukturen
— kirchliche 155 158
— pastorale 151
Strukturfragen, kirchliche 153
Strukturplan des Deutschen Bildungsrats 227 ff. 276 561 f.
— ideologisch-anthropologische Grundlagen 228
— innerkirchliche Diskussion 230
— Lernbegriff 228
Studenten 250
— ideologische Auseinandersetzung in der katholischen Studentenschaft 182 ff.
— — Gesellschaftskritik in marxistischem Gewand 183 f.
— — Politisierung 183
Studentengemeinden s. Hochschulgemeinden
Studentenpfarrer
— und KDSE 185
Studentenproteste 297 447
Studentenunruhen
— Ursachen der Unruhen 21
— in den USA 18 ff.
Studentische Sozialpolitik 415
Studiengruppen, ökumenische 261
Studium generale 297
Stundengebet 246
Subjektivität 176
Subsidiarität 240 351
— in der Kirche 326 368
Sucht, Suchtkrankheit 490 f.
Sudan 140 141
— undurchsichtige Entwicklung 468
— — Numeiri und die Kommunisten 469
— — Südsudanproblem 469
— Kirche und Südsudan 470 f.
— — Appell an die Bischöfe 471
— Priestermangel und Priesterausbildung 471
— Religionsunterricht 471
— Staat und Kirche 470 f.
Südafrika, Republik 199 203 205 235 393
— anglikanische Kirche und Regierung 599
— Kirchen Südafrikas in Bedrängnis 221 ff.
— verschlechtertes Verhältnis von Staat und Kirchen 454
— in der afrikanischen Rassenfrage 268 ff.
Südkorea
— Priesterumfrage 397
Südvietnam 272
Südwestafrika 199 202 235
Sünde 485 f. 514 f. 594
Sündenvergebung 166
Sündlosigkeit Jesu 551
Synoden
— Schweizer Modell 37 ff.
— Synodenvielfalt in Österreich 34 ff.
Synodenumfrage 1

T

Tagungen (nach Land und Tagungsort)
Internationales Symposium zwischen Soziologen und Theologen über die „Kultur des Unglaubens", 24.—27. März 1969 319
Abessinien
— Tagung des Weltrats der Kirchen, 10.—21. Januar 1971 in Addis Abeba 123 ff.
Afrika
— anglikanische Konsultationssynode, 3. März 1971 in Limuru 234
Asien
— Tagung des Zentralkomitees der asiatischen Bischöfe, 18. bis 20. März 1971 in Hongkong 170 ff.
Äthiopien
— Zentralausschußtagung des Weltrats der Kirchen, 10. bis 21. Januar 1971 in Addis Abeba 103
Belgien
— Tagung von Faith and Order, 2.—13. August 1971 in Löwen 461 ff.
Costa Rica
— 13. Generalversammlung von CELAM, 9.—15. Mai 1971 in San José de Costa Rica 392
Dänemark
— Konferenz europäischer Kirchen, 26. April bis 2. Mai 1971 in Nyborg 266 ff.
Deutschland (BRD)
— Kongreß der Arbeitsgemeinschaft Synode '72, 6.—8. November 1970 in Frankfurt a. M. 31 51 101
— Konsultation zwischen EKD und Weltkirchenrat, 1.—2. Dezember 1970 in München 13 f.
Akademietagung zum Thema Kirche und Sport, 11.—12. Dezember 1970 in Essen 65 ff.
— Dritte Tagung der Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker, Ende Dezember 1970 in Würzburg 175

— Konstituierende Sitzung der Gemeinsamen Synode der Bistümer der BRD, 3.—5. Januar 1971 in Würzburg 28 92 ff. 500
— Klausurtagung der Bischofskonferenz des VELKD-West, 18.—22. Januar 1971 in Bad Gastein 157 f.
— Sitzung der Zentralkommission der Gemeinsamen Synode, 12. Februar 1971 in Frankfurt a. M. 250
— Gemeindevertretertag der KDSE, 13.—17. Februar 1971 in Münster 183
— Synode der EKD-West, 18.—21. Februar 1971 in Berlin-Spandau 169
— Kongreß „Friede mit Polen", 27.—28. Februar 1971 in Frankfurt a. M. 206
— Frühjahrsversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, 1. bis 4. März 1971 in Bad Honnef 189
— Europäische Konferenz Iustitia et Pax, 4.—6. März 1971 in Aachen 167 f.
— Internationale christliche Fernsehwoche, 21.—27. März 1971 in Baden-Baden 213 ff.
— Tagung der Katholischen Studierenden Jugend / Hochschulring im Bund Neudeutschland, 12.—14. April 1971 in Berlin 300
— Sitzungen der Zentralkommission und der Sachkommission für die Gemeinsame Synode, Mai/Juni 1971 400 ff.
— Ökumenisches Pfingsttreffen, 2.—5. Juni 1971 in Augsburg 332 ff.
— Tagung der Katholischen Akademie in Bayern 25./26. Juni 1971 379 ff.
— Drittes Ökumenisches Symposium zwischen Katholiken und Orthodoxen, 16.—20. Juli in Regensburg 452 f.
— Gemeindevertretertag der Katholischen Deutschen Studenten-Einigung, 17.—21. Juli 1971 in Würzburg 414
— Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, 20.—23. September 1971 in Fulda 508
— Generalsynode der VELKD, Anfang Oktober 1971 in Osnabrück 513
— Synode der EKD-West, 7.—12. November 1971 in Frankfurt a. M. 560 ff.
— Tagung von Vertretern der Weltreligionen, zweite Novemberwoche 1971 in Arnoldshain 558 ff.

Deutschland (DDR)
— Ordinarienkonferenz, 8.—9. Januar 1971 102
— Regionalsynode Berlin-Brandenburg-Ost, 8.—11. Mai 1971 in Ost-Berlin 301
— Synode des Kirchenbundes der DDR, 2.—6. Juli 1971 in Eisenach 405

England
— Weltkonferenz der Katholiken, 18.—26. August 1971 in Denver 416

Frankreich
— Tagung des Jüdischen Weltkongresses, Anfang Januar 1971 in Nizza 129
— Pax-Christi-Tagung, 27.—28. Februar 1971 in Paris 220
— 64. Nationalsynode der Reformierten Kirche in Frankreich, 6.—9. Mai 1971 in Pau 300 f.
— Treffen der „Internationalen Christenvereinigung zur Solidarität mit den Völkern von Vietnam, Laos und Kambodscha", 21.—23. Mai 1971 in Paris 350
— dritter Nationalkongreß der „Fédération des associations de soutien en faveur des travailleurs immigrés (FASTI)", Juli 1971 466

Ghana
— erstes panafrikanisches Laientreffen, 11.—18. August 1971 in Accra 466 ff.

Indien
— Internationale Theologenkonferenz über Evangelisation und Dialog, 6.—12. Oktober 1971 in Nagpur 549 569 ff.

Italien
— Zweite Vollversammlung der Internationalen päpstlichen Theologenkommission, Oktober 1970 in Rom 14
— Zweite Sitzung der Internationalen Anglikanisch-römisch-katholischen Kommission, Oktober 1970 in Venedig 53
— Plenarsitzung der Konsultatoren des Sekretariats für die Nichtglaubenden, 28.—31. Oktober 1970 in Rom 318
— Treffen zwischen dem höchsten Rat für islamische Angelegenheiten von Kairo und dem Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen, 17.—20. Dezember 1970 in Rom 103 f.
— Sitzung des Bischofsrats der römischen Bischofssynode, 11.—15. Januar 1971 in Rom 103 215
— Vollversamlung des Sekretariats für die Nichtglaubenden, 16.—18. März 1971 in Rom 318
— Erste konstituierende Sitzung eines europäischen Bischofsrats, 23.—24. März 1971 in Rom 252
— Studientreffen italienischer Theologen und Laien zum Projekt eines Grundgesetzes der Kirche, 2. Juni 1971 in Bologna 367
— Dritte Plenarsitzung der Internationalen Theologenkommission, 23.—29. September 1971 in Rom 548
— Sitzung von Vertretern der internationalen katholischen Hilfsorganisationen, 25. September 1971 in Rom 512
— Zweite ordentliche Bischofssynode, 30. September bis Ende Oktober 1971 in Rom 529 ff.

Jugoslawien
— 6. Internationaler Mariologischer Kongreß, 6.—12. August 1971 in Zagreb 453
— 13. Internationaler Marianischer Kongreß, 12.—15. August 1971 in Zagreb 453

Malta
— 5. Tagung der Studienkommission lutherischer und römisch-katholischer Theologen, 21.—25. Februar 1971 in Malta 165

Ostafrika
— Studienkonferenz von AMECA, 4.—7. August 1970 in Lusaka 393

Österreich
— Diözesansynode, 21.—24. Oktober 1970 in Wien 34
— Diözesansynode, 24.—26. Oktober 1970 und 14.—15. November 1970 in Linz 34
— Bischofskonferenz, 4.—5. November 1970 in Wien 35
— Diözesansynode, 12.—14. November 1970 in Eisenstadt 34
— Diözesansynode Bozen-Brixen, 24.—25. Oktober 1970, 28.—29. November 1970 und 5.—8. Dezember 1970 in Bozen 34
— Österreichische Pastoraltagung über Sexualität, Ehe und Ehelosigkeit, 28.—30. Dezember 1970 in Wien 67 ff.
— Regentenkonferenz der österreichischen Seminare, 6. bis 8. Juni 1971 in Nußdorf
— außerordentliche Tagung der österreichischen Bischofskonferenz, 21. September 1971 in Linz 502

Philippinen
— Erster und zweiter Nationalkongreß der Philippine Priests, Incorporated, 13.—15. Januar 1970 und 4.—7. Januar 1971 399
— Erste panasiatische Bischofskonferenz, 23.—29. November 1970 in Manila 26 77 ff.

Rumänien
— Tagung des Exekutivausschusses des Weltkirchenrates, September 1971 in Sofia 503

Rußland
— Allunionskongreß der Verwandten gefangener Baptisten, 12.—13. Dezember 1970 in Kiew 378
— Tagung des russischen Landeskonzils, 30. Mai bis 2. Juni 1971 in Zagorsk 310 ff.

Schweiz
— Erste Sitzung der römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Studienkommission, 26.—30. November 1967 in Zürich 536
— Zweite Sitzung, 15.—19. September 1968 in Båstad (Schweden) 537
— Dritte Sitzung, 4.—8. Mai 1969 in Nemi 537
— Vierte Sitzung, 22.—26. Februar 1970 in Gartigny 537
— Fünfte Sitzung, 21.—26. Februar 1971 in San Anton 537
— Konferenz „Schweiz und Dritte Welt", März 1971 in Bern 132
— Tagung der Kommission des Weltrats der Kirchen zur Rassenfrage, Ende März 1971 in Genf 253
— erstes Europatreffen der Priesterräte, 19.—23. April 1971 in Genf 262

Spanien
— Viertes Europäisches Katechumenatstreffen, 1.—3. Mai 1971 in Madrid 299 f.
— Bischofs- und Klerusversammlung (Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes, 13.—18. September 1971 in Madrid 562 ff.

Tschechoslowakei
— Vierte Vollversammlung der allchristlichen Prager Friedenskonferenz, 30. September bis 3. Oktober 1971 in Prag 549

Vereinigte Staaten von Nordamerika
— Herbstkonferenz des Episkopats, 16.—20. November 1970 in New York 9
— Tagung der Nationalen Vereinigung der Priesterräte der USA, 14.—18. März 1971 in Baltimore 388
— Generalversammlung der National Conference of Catholic Bishops, 27.—29. April 1971 388

— Laien- und Priestertagung, Ende August 1971 in Detroit 502
— Jahresversammlung der „Nationalen Schwarzen Schwestern-Konferenz", Ende August 1971 in Pittsburgh 502

Taiwan 272 578 ff. 592
— Bevölkerungswachstum 579
— Christen in der Stagnation 582 f.
— Erziehung in westlich-chinesischer Synthese 581 f.
— Familienplanung 579 583
— katholische Kirche 582 f.
— Konfuzianismus und Taoismus 583
— Landreform 579 f.
— politische Bindung der Kirchen 583
— Protestantismus 583
— Religionen 582 f.
— ungewisse Zukunft 583 f.
— Wandel der Familienstruktur 580 f.
— Wirtschaftswachstum und Lebensstandard 579 f.
— zwischen Selbstbehauptung und Isolation 578 ff.
Taizé
— Osterbotschaft 1971 für das „Konzil der Jugend" 352
Tansania 141 142 202 269
Taoismus 582
Taufe 52 134 166 169 189 211 241 242 245 246 250 401 462 485 497 542 543 551
Tauffeiern, ökumenische 335
Technik 287
Technische Hochschulen 294
Technologie 147 333
Technologische Naturerfassung 175 f.
Technologisches Bewußtsein 175 f.
Teilkirchen 240 f. 244 247
Teilzeitpriester 151 393 395 556
tercermundistas s. Priesterbewegung für die Dritte Welt
Terre des hommes 511
Thailand 272
Theologie 3 11 33 85 93 506 530
— der Befreiung (Indien) 572
— der Mitteilung 373
— des Dienstes 266
— geschichtliche 178
— „indische" 570
— natürliche 180
— ökumenische in der BRD 261
— systematische 255
— Aufgabe heute 308
— Grad der Ökumenizität heutiger Theologie 106
— Pluralismus 163
— evangelische Theologiestudenten und Identitätskrise 552
— und nicht-christliche Religionen 570 f.
— und Ökumene 461
— und Philosophie 462
Thesen gegen den Mißbrauch der Demokratie (eine Streitschrift des politischen Beirats des Zentralkomitees der deutschen Katholiken) 433 ff.
Thesen zur Reform des Scheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland 58 63 ff.
Tod 497
Todesstrafe 480
Togo 140
Tora 526
Tradition 84 107 407 537 538
Transfinalisation 455
Transsignifikation 455
Transsubstantiation 455
Transzendenz 177 178
Trauung
— kirchliche 111
— ökumenische 337
Trauungsriten
— für konfessionsverschiedene Brautpaare 190
Trienter Konzil 382
Trierer Papier 262
Trinitätslehre 84
Tschechoslowakei
— antikirchliche Kampagne aus Prag 417 ff.
— Friedenspriesterbewegung 114 f.
— — Neugründung der Friedenspriesterbewegung 501
— Juden 128
— Kirchen in schwerer Defensive 113 ff.
— kirchenpolitische Entwicklung in der ČSSR 185 ff.
— Kirchenpresse 418
— Kirche und innerparteiliche Entwicklung 114
— Kirche und Staat 417
— kirchliche Emigration 417 f.
— marxistisch-christlicher Dialog 417 f.
— Orden in Bedrängnis 186
Tupamaros 225

U

Überlieferung s. Tradition
Uganda 138 140 269
Ujamaa-Dörfer 142
Umgangsformen, politische und gesellschaftliche 440 f.
Umkonto we Sizwe (Speer der Nation) 200
Umweltforschung 125
Umweltschutz 305
— in den USA 504
UN s. Vereinte Nationen 511
Unabhängigkeitskriege 316
Una-Sancta-Kreise 261
UNDA 213 f.
Unehelichenrecht, kirchliches 366
UNESCO 425
Unfehlbarkeit des Papstes 190 f. 254 537 538 550
Ungerechtigkeit 326 327
— globale und lokale 317
Unglaube s. Atheismus
Unheilsgeschichte 489
União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA) 201
UNICEF 511
United Methodist Church USA 416
United National Kadazan Organization (UNKO) 301
United Sabah National Organization (USNO) 301
United States Catholic Conference (USCC) 598
Unity Movement s. African People's Democratic Union of Southern Africa
universitas 447
universitas professorum et scholarium 293
Universität, Hochschule, Hochschulwesen 21 292 f. 446 ff.
— Ausbau — statt Neubau (nach 1945) 298
— Autonomie der Universität 293 ff. 297
— Demokratisierung und Sozialisierung 448 f.
— Lehre und Forschung 293 f.
— Partnerschaft zu Staat und Wirtschaft 294
— Politisierung statt Reform? 446 ff.
— Protestbewegung 447
— Reformdiskussion seit 1945 296 ff.
— Selbstverwaltung 293 ff.
— Sonderstatus im Mittelalter 293
— Staat und Universität 294 f.
— Wiederaufbau in der BRD 296 f.
— Wiederaufbau in der DDR 296
— Zur Geschichte der deutschen Universität 294 ff.
— — die Humboldtsche Reform 294 f.
— — die deutsche Universität im Dritten Reich 295 f.
— Zur Situation des Hochschulwesens in der BRD (I) 292 ff.
— Zur Situation des Hochschulwesens in der BRD (II): Politisierung statt Reform? 446 ff.
— — unterbliebene Hochschulreform 447 ff.
— — — Rolle der Assistenten 448 f.
— — — Versagen der Professoren und Studenten 447 f.
— — — Vorwürfe gegen den Staat 449
— — Protestbewegung der Studenten 449 ff.
— — — der Fall Berlin 450
— — — Übergang auf die Bundesrepublik 451
— — politisierte Universität 451
— — — Ziele studentischer Linksgruppen und der Assistenten 451
— — — Reaktion der Professoren 452
— und Gesellschaft 299
Universitätsgesellschaften 297
Unterentwicklung 475
Unterernährung 317
Unterhaltspflicht 65
Unterhaltsrecht 65 88 160
Unternehmens- und Arbeitsrecht 152
Urbanisierung 283 f. 317 392
— menschliche Problematik 284
Ur-Credo 166

Ursünde 486 f.
— Ursünde, Urstand und Vererbung 486 f.
— s. auch Erbsünde
Urstand — eine dogmatische Überinterpretation der Schrift? 487
Uruguay 477
USA s. Vereinigte Staaten von Nordamerika
Utopien 288

V

Vaterschaft: Verantwortung 481
Vatikan 417
— und portugiesische Afrikapolitik 204 f.
— s. auch Kirche, Kurie, Papst
VELKD 217 f. 253 309 513
— Erklärung über das „Reden von Gott" 513
— Gasteiner Gespräch 513
Venezuela 390
Verantwortung 286
— „Verantwortung im Wohlstand", Wort der Besinnung der Bischofskommission für gesellschaftliche Fragen 409
Verband Bildung und Erziehung 260
Verband der Diözesen Deutschlands (BRD) 192 f. 508
— und „Publik" 564
Verbandskatholizismus 51
Vereinigte Staaten von Nordamerika 106 157 160 169 316
— Bischöfe mit Mehrheit für das Recht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen 598
— katholisches Schul- und Hochschulwesen 552
— kirchliche Rechtsfragen 10
— Liturgieerneuerung 10
— neue religiöse Subkulturen 523 ff.
— — eine Form von Protest? 524
— — Niedergang der Hippie-Bewegung 524
— — fernöstliche Vorbilder 525
— — Hermann Hesse 525
— — die Hare-Krishna-Bewegung 526
— — die Jesus-Bewegung 526
— — überraschende Grundsätze 527 f.
— — viel Symptom, wenig Richtung 528
— — was sagen die Kirchen? 529
— Priesterfrage 387 ff.
— Pornographie 54
— religiöses Leben heute 455
— Sakramentenspendung 10
— Studentenunruhen 19 ff.
— Vietnam-Appell christlicher Zeitungen 223 f.
— und Enteignung nordamerikanischer Konzerne in Chile 576
— und Pakistanhilfe 511 f.
Vereinigung der Generaloberen der kirchlichen Orden (Rom)
— und Grundgesetz der Kirche 368 f.
Vereinte Nationen 148
— und Rassenproblem im südlichen Afrika 200
Verfassung 438 f.
Verhaltensforschung
— und menschliche Aggression 159
Verkehrstote 544
Verkündigung 48 83 ff. 150 f. 158 179 230 242 244 f. 248 250 282 335 346 356 384 387 445 456 507 513 531 534 542 546 f. 585
— durch Priester, Ordensleute und Laien 572
— Kriterien kirchlicher Verkündigung 538
— Verkündigung heute 154
— Verkündigung Jesu und das urchristliche Kerygma 538
— und Heil 572
— und Leben 555
— und sakramentales Leben 588
Vermögensbildung 456
Versöhnung 541
Versorgungsrecht 65 88 f.
Verstoßungsprinzip im Ehescheidungsrecht 64
Vielehe s. Polygamie
Vietnam(krieg) 22 272 350 364 388 524
— Vietnam-Appell christlicher Zeitungen in den USA 223 f.
vir probatus
— und Ordination 556
Völkerrecht 119
Volksgesundheit 147
Volkssouveränität 410
Vorherwissen Gottes
— und menschliche Freiheit 255
Vorschule 152
Vorschulerziehung 251 402 499

W

WACC s. World Association for Christian Communication
Waffenhandel 316 362 592 596
— britischer nach Südafrika 300
— französischer 219 ff.
Wahl, geheime 440
Wahrheit 156 176
— Hierarchie der Wahrheiten 538
— Sprachen und Wahrheit 208
Warschauer Vertrag 207
Wehrdienstverweigerung 338 402 415
— in den USA 224 304
Weihepriestertum s. Priester(tum)
Weihesakrament 246
— s. auch Priesterweihe
„Weißer Süden" (Afrika) 199
Weiße Väter
— die Weißen Väter verlassen Moçambique 312 ff.
Weiterbildung 552
Welt
— und Evangelium 539 f.
Weltanschauungspluralismus 87
Weltautorität 316 330
Weltentwicklungsfonds 360
Welternährungsorganisation (FAO) 146
Weltfriede 61 f.
Weltgebetsoktav 105
Weltgesellschaft 148 256
Welthandel 316 340
Weltmission 11 f.
Weltmission und Evangelisation, Arbeitsgruppe des Weltrats der Kirchen 12
Weltorganisation 316
Weltrat der Kirchen 105 ff. 125 305 417 503 511 512
— Antirassismusprogramm s. dort
— Dialog mit den Weltreligionen 103
— Einheit der Kirche 103 124 125 f.
— Konflikt zwischen EKD und Weltkirchenrat unbereinigt 12 f.
— Löwener Tagung von Faith and Order 461 ff.
— Neugliederung 108
— Notruf zur defizitären Finanzlage 301
— Strukturplan zur Reform des Weltkirchenrates 11 f.
— Zentralausschuß des Weltkirchenrates in Addis Abeba 105 f. 123 ff.
— — Brief an die Mitgliedskirchen 125
— und französischer Waffenhandel 220
— und Orthodoxie 461
— und Pakistanhilfe 512
— und Rassenfrage in Afrika 170
— und Rassenkonflikt im südlichen Afrika 203 f.
— und römisch-katholische Kirche 103 124
Weltreligionen 570
— und moderne Weltprobleme 558 ff.
Weltsituation heute 256
Weltwährungssystem 316
Westdeutsche Rektorenkonferenz (WRK) 296 ff.
Wettrüsten 220 316 327 592 596
Wiedervereinigung 543
Wiederverheiratung Geschiedener 110
Wiederzulassung laisierter Priester zum priesterlichen Dienst 532 533
Wien: Diözesansynode 35 f.
— große Gremien 35 f.
— Kommunikations- und Bildungsprozeß 36
— Lehren des Verfahrens 36
— Resultat: bereichernd, aber ungewiß 37
Willensbildung 440
Wirklichkeit 176
Wirtschaftshilfe, internationale 596
Wirtschaftsmächte 289 f.
Wirtschaft und Politik 290
„Wissen", sowjetische Organisation für antireligiöse Propaganda 234
Wissenschaft 295
— als illegitimer Religionsersatz 158

— Verantwortung für die Gesellschaft 299
— und Berufsausbildung 295
Wissenschaftsrat
— und Hochschulwesen 298
Wochenendkurse, ökumenische 260
Wohlstand 148
— gesellschaftliche Verantwortung im Wohlstand (Ein Wort der deutschen Bischöfe zu gesellschaftlichen Mangelerscheinungen unserer Zeit) 441 ff.
— und soziale Wirklichkeit 442
Wohlstandsalkoholismus 494
World Association for Christian Communication (WACC) 213 214
Wort 539 540
Wort Gottes 245

Y

Yoga 125

Z

ZANU s. Zimbabwe African National Union
ZAPU s. Zimbabwe African People's Union
Zensurverfahren, kirchliches 143
Zentralafrikanische Föderation 235
Zentralafrikanische Republik 140 269
Zentralkomitee der asiatischen Bischöfe (CCAB) 270 ff.
Zentralkomitee der deutschen Katholiken 2 118 f. 151 332
— Thesen gegen den Mißbrauch der Demokratie 409 433
— — Demokratie ist ein analoger Begriff 413
— — gibt es politikfreie Räume? 412
— — Gleichsetzung von Politik und Moral? 411
— — Mißverständnisse 411 f.
— — Partizipation ja, Demokratisierung nein? 412 f.
— — ungeprüfte Voraussetzungen 413
— — was wollen die Thesen? 410
— und Gemeinsame Synode 29 39
Zerrüttungsprinzip im Ehescheidungsrecht 60 64 87 f. 521
— s. auch Ehescheidung
Zeugnis s. Bekenntnis
Zimbabwe African National Union (ZANU) 12 201 234 ff.
Zimbabwe African People's Union (ZAPU) 201 234 ff.
Zionisten 127
Zionistenprozesse in der Sowjetunion 128
ZNAK-Gruppe, Polen 72 172 f. 206
Zölibat, Zölibatsfrage, -problem 14 f. 38 52 62 67 ff. 70 133 216 217 263 345 380 383 386 f. 389 391 f. 393 400 421 445 460 474 497 f. 507 509 517 518 531 532 f. 555 562 584 589 f.
— Bedingungen, die den Zölibat begünstigen 590
— eschatologisches Zeichen 589
— Grundlagen 589
— Konvergenz der Motive 589 f.
— Pflichtzölibat 263 347 419 f. 497 f. 536 550 590
— in Afrika 394 396
— in Asien (Indien) 397
— s. auch Priestertum
Zukunft, soziale 160
Zweite Entwicklungsdekade 596
Zweites Vaticanum 354 444
Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst, Arbeitsgruppe des Weltrats der Kirchen 12

Personenverzeichnis

A

Acquaviva, S. 319
Adam, François-Nestor, Bischof von Sitten 457 532
Adam, H. 199 203
Addo, Akufo 140
Adel'gejm, Pavel 378
Adenauer, Konrad 7 450
Adorno, Th. W. 183 184
Affemann, R. 17 18
Agnew, S. T. 20
Agostoni, Tarcisio, Generaloberer der Söhne des hlst. Herzens Jesu 471
Agré, Bernard, Bischof von Man (Elfenbeinküste) 594
Aguiar, C. 475
Ahern, J. 20 548
Ahidjo 138
Alberigo, G. 273 276 455
Alberto y Valderrama, Teopisto, Erzbischof von Cáceres (Philippinen) 79 271 460 554 592 593
Albrecht, B. 94 99
Albus, M. 400
Aleksij (Ridiger), russisch-orthodoxer Metropolit von Tallinn (Reval) 311 312
Aleksij (Simanskij), russisch-orthodoxer Patriarch von Moskau 256 310 f. 375
Alessandrini, Federico 157 206 253 421
Alfrink, Bernard Jan Kardinal, Erzbischof von Utrecht 69 70 f. 463 532 533 535 596
Allchin 303
Allcock, John 159
Allende, Salvador 474 475 573 ff.
Alles, P. 415
Allmen, J. J. v. 159
Allot, G. 20
Almeyda 575
Althaus, P. 550
Althuser, Ludwig 8
Alvim Pereira, Custodio, Bischof von Lourenço Marques (Moçambique) 204 596
Amalorpavadass, D. S. 570
Amaral, T., Generaloberer der Redemptoristen 533 534
Amin, Idi, Staatschef von Uganda 140 268
Amissah, S. H. 12
Ananda Mangala Thera, Ven. 559
Ancel, A., Weihbischof von Lyon 466
Ankrah 140
Ansprenger, Franz 199 302 430
Antonie, rumänisch-orthodoxer Bischof 268
Antweiler, Anton 352
Apithy 140
Appel, A., Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes 222
Aramburu, Pedro 121
Arendt, H. 352
Argay, Gheorge, lutherischer Bischof in Cluj (Rumänien) 325
Arnou, R. 407
Arrupe, Pedro, Generaloberer der Jesuiten 307 457 502 f. 534 593
Askari, Hasan 559
Asten, Th. van, Generaloberer der Weißen Väter 313 f. 533 f. 535 593 594
Athenagoras I., griechisch-orthodoxer Patriarch von Konstantinopel 106 126 256 322
Atta 469
Aubert, Jean-Marie 551
Avalos, F. B., Bischof 535
Awadalla 470

B

Bacci, Antonio Kardinal 6
Bachelet, V. 157
Bacht, Heinrich SJ 158
Baden, W. OP 572
Bader, B. 17 18
Bafile, Corrado, Erzbischof, Apostolischer Nuntius in der BRD 93
Baier, H. 448
Balasurija, Tissa 571
Baldassarri, Salvatore, Erzbischof von Ravenna 6
Baldwin, James 13
Balewa, Abubakar Tafawa 140
Balthasar, Hans Urs v. 85 345 460 504 535
Banda, H. 237
Bandaranaike, S. 27
Baragli, Enrico 159
Bargmann, Wolfgang 255
Baroni, Augustin, Bischof von Khartum 469
Barre, Mohammed Siad 140
Barth, Karl 55 179 ff. 207 303 408 550
Bartoletti, Enrico, Bischof, Apostolischer Administrator von Lucca 457 505 530 535 597
Barzel, Rainer 182
Bashford, Pat 429
Bastian, H.-D. 1 255
Batanian, I. P., armenischer Patriarch von Beirut 157 535
Battegay 493
Bauer, F. 99
Bauer, L. 135
Baum, W. W., Bischof von Springfield-Cape (USA) 597
Baumann, U. 485 486 487 488 489
Baumgartner, Ch. 487
Baumgartner, J. 432
Bayard, J. 38
Bayer, C. 360
Bayerlein, W. 99
Bea, Augustin SJ 254 456
Becher, P. 400
Beckel, A. 30 173
Becker, C. H. 295
Becker, U. 562
Beckmann, Joachim, Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland 309
Beckmann, Klaus-Martin 143 204 351
Beeson, Tr. 417 461
Beil, A. 207
Beinert, Wolfgang 455
Beirnaert, Louis 56
Benedikt XIV., Papst 143
Benelli, Giovanni, Erzbischof, Substitut im Staatssekretariat 78 598
Beneš, Josef 113 f. 187 188 418 501
Bengsch, Alfred Kardinal, Erzbischof von Berlin 163 457 458 546
Benítez, H. 121
Benítez Avalos, Felipe Santiago, Bischof von Villarrica 225 226
Berger, P. 208
Bernardin, Joseph L., Bischof 9
Bernasconi, O. 38
Berrigan, Daniel SJ 224
Bertsch, L. SJ 50 97
Bertulli, P., Provinzial der Weißen Väter 313 406
Betz, Felizitas 456
Beyers-Naude, C. F. 222
Bhaktivedanta Swami Prabhupada, A. C. 526
Biard, Georges, Bischof von Mopti (Mali) 596
Bilák 115
Billecocq, P. 363
Bin-Hoanh-Thu 75 76
Biser, Eugen 177
Blake, Eugene C., Generalsekretär des Weltkirchenrates 12 f. 103 124 158 166 170 221 257 266 301 312 352 454 463 469 503
Blank, Josef 55 159 279 280 ff. 379 380 f.
Bligh, John 55
Bloch, Ernst 8
Böckenförde, Ernst-Wolfgang 504
Böckle, Franz 50 97 119 600
Bocklet, P. 99
Bogarín, Argaña Ramón, Bischof von San Juan Bautista 225
Böhle, C. 94 99
Bokassa 140
Boelens, P. SJ 101
Böll, Heinrich 456
Bommer, J. 133
Bonhoeffer, Dietrich 171 281
Bonino, J. M. 160
Bonnike, F. 350
Boonen, Ph. 30 97 403
Boorgard, A. van den 302
Bordelon, M. 598
Borné, Gerhard 552 562
Borrat, Hector 472
Böttcher, H. 17 18
Boumann, Johann 504
Bourdeaux, M. 103 378
Braecklein, I., evangelischer Landesbischof von Thüringen 405
Brasca, Antonio Alfredo, Bischof von Rafaela 123
Brauksiepe, Änne 50 94 99
Braun, C. G. F., Generalvikar von Rotterdam 70
Braun, H. 281 551
Breuning, W. 55
Brežnev, L. I. 375
Bright, Bill 529
Brisch, U. 99
Brocher, Tobias 408 550
Brock, Adolf 352
Browne, Michele Kardinal 7
Brozek 187
Bruijn, J. de 222
Brunner, Fernand 408
Brunner, H. H. 132
Bruyn, Günter de 521 522
Bružek, M. 115 501
Bschor 492 f.
Bucerius, G. 564
Buchheim, H. 433
Buddha Dhamma 559
Buis, James MJ, Bischof, Apostolischer Vikar von Kota-Kinabalu 301
Bultmann, Rudolf 179 ff. 280 303 408 455
Burhorn, H. 18
Bürkle, H. 340
Burridge, P., Weißer Vater 314
Burrough, P., anglikanischer Bischof von Salisbury (Rhodesien) 234
Busia, K., Ministerpräsident von Ghana 140 268 270 467
Butler, B. Christopher, Weihbischof von Westminster 6 53 349
Butler, Ch. 503
Byrne, Leo Christopher, Erzbischof von St. Paul-Minneapolis 157 593

C

Cabral, A. 200 201 205
Cabral, Manuel Ferreira, Bischof von Beira 313 407
Cahill, Thomas Vincent, Erzbischof von Canberra 597
Calabresi, Apostolischer Delegat im Sudan 470 f.
Calley, W. 223
Câmara s. Pessôa Câmara
Campenhausen, H. v. 207
Carberry, John J. Kardinal, Erzbischof von Saint Louis 535
Carbone, A. F. 121
Cardinale, Igino, Erzbischof, Nuntius in England 322
Carlo, R. 362
Carlos, J., Weihbischof von Buenos Aires 472
Carr, B. 12
Carter, Alexander, Bischof von Sault Sainte Marie (Kanada) 594
Carter, Samuel E., Erzbischof von Kingston (Jamaika) 534
Casalis, G. 549
Casaroli, Agostino, Erzbischof, Sekretär des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche 187 205 f. 300 313 406 407 502 598
Casper, Bernhard 175 f. 177
Cassidy, Edward, Erzbischof, Pronuntius für China 271
Castro, Fidel 575
Ceauşescu, N. 321
Cerejeira, Manuel Gonçalves Kardinal 204
Chabasinski, W. 598
Chalice, V. 53
Chapey, Fernand 255
Cheng, Paul, Bischof von Tainan 272
Cheng Ping Hsu, Francis Xavier, Bischof von Hongkong 271
Chenu, M.-D. OP 126 352
Chikerema, James 235 238
Chitepo, Herbert 238
Chonchol, J. 477 574
Christiaens, L. 56
Chruschtschow, Nikita 103 128
Chrysostomus, Johannes 104
Chung Wan Ting, Peter, Bischofkoadjutor für das Apostolische Vikariat Kota-Konabalu 302
Cicognani, Amleto Giovanni Kardinal 6
Clutton-Brock, G. 235
Coggan, J., anglikanischer Erzbischof von York 349
Cohen, C. 424
Colagiovanni, E. 453
Colombo, C., Titularbischof 345 351 406 458
Coman, Joan G. 323
Comblin, J. 455
Cone, J. H. 160
Congar, Yves OP 109 302 600
Conway, William Kardinal, Erzbischof von Armagh (Irland) 253 532 535 596
Cooke, Terence J. Kardinal, Erzbischof von New York 360
Cooray, Thomas B. OMI Kardinal, Erzbischof von Colombo (Ceylon) 26 81
Coppens, J. 460
Cordeiro, A. 465

Cordeiro, Joseph, Bischof von Karachi 157 532 535 597
Cordier, P. 56
Cornelius, J. 55
Corvez, M. 255 408
Cosmao, V. 426 f.
Coudray, J.-B. CSSp, Apostolischer Präfekt von Kankan 116
Cox, Harvey 208 304 524 525 526 527
Cremerius 493
Crespy, G. 266 f. 301
Cristea, Gh., rumänisch-orthodoxer Weihbischof von Dunărea de Jos 323
Cunumshuvi, M. A. 201
Czaja, H. 300

D

Dabrowski, Bronisław, Weihbischof von Warschau 72 172 173 406
Dammert Bellido, José Antonio, Erzbischof von Cajamarca 553
Dammertz, V. OSB 99
Daniël', Ju. 375
Dantine, Wilhelm 461
Darmojuwono, Justinus Kardinal, Erzbischof von Semarang 271
Datumanong, S. 454
Dauner 490
Dautzenberg, G. 279
Davidson, B. 141
Davies, D. 552
Davis, Angela 503
Davis, Ch. 303
Davis, J. 11
Day, J. 236 239
Ddungu, Hadrianus, Bischof von Masaka (Uganda) 157
Dearden, John Francis Kardinal, Erzbischof von Detroit 9 535
Debré, M. 219
Degenhardt, Johannes Joachim, Weihbischof von Paderborn 94 99 457
Deissler, Alfons 177
Delahaye, K. 178
Dell'Acqua, A. Kardinal, Generalvikar von Rom 7 458 533
Delooz, P. 552
Dempsey, Michael James, Weihbischof von Chicago 9
Derisi, Octavio Nicolás, Weihbischof von La Plata 535 595
Desmond, C. OFM 454
Devoto, Alberto, Bischof von Goya 123
Dewald, H. 304
Dexinger, F. 487 488 489
Dhanis, T. 262
Diana, A. 342
Dietrich 493 494
Dietzfelbinger, Hermann, Landesbischof der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, Vorsitzender des Rats der EKD 12 f. 59 86 161 f. 164 168 170 191 217 218 219 309 339 341 512 513 515 550 560 561
Dimschitz 127
Diodoros, griechisch-orthodoxer Bischof 254
Dippel, C. 208
Diraviam, J., Erzbischof von Madhurai (Indien) 532 534 597
Dirks, Walter 161 410
Dogaru, D. 321 323 324
Doherty, J. 398
Dohrmann, R., Pastor 206
Dokatov, A. 129
Dollinger, H. 451
Dombois, A. 273
Dombois, Hans 455 599
Dommann, F., Bischofsvikar 38
Doens, I. 322 323
Döpfner, Julius Kardinal, Erzbischof von München und Freising 28 29 f. 31 51 52 59 86 92 f. 97 98 99 101 102 161 169 173 189 321 341 367 400 403 457 505 506 508 512 532 533 535 554 557 597
Dorn, L. A. 26
Dorn, W. 135
Dos Santos, M. 205
Dossing, G. 79
Dreier, W. 99
D'Souza, Sobino, Bischof von Poona (Indien) 271
Dubček, Alexander 115
Ducoque, Chr. 159
Dud, Ireneus W., Bischof von Wau 469 470
Duff, Edward 455
Dulles, A. R. SJ 166
Dumas, A. 252
Dunstan, Anglikaner 239
Duquoc, Chr. OP 56 503
Dutschke, Rudi 448 451
Duval, Léon-Étienne Kardinal, Erzbischof von Algier 421 597

E

Ebeling, Gerhard 57 106 158 408 514
Ebert, T. 430
Echarren Ysturiz, R., Weihbischof von Madrid 593
Echeverría Ruiz, Erzbischof von Guayaquil (Ecuador) 594
Echternach 339
Ehle, H. 551
Ehmke, H. 450
Eichhorn, D. 600
Ell, E. 68
El Nur 470
Emmen, E. 266
Emminghaus 36
Engels, Friedrich 8
Enrici, Domenico, Erzbischof, Apostolischer Delegat in Großbritannien 205
Enrique y Tarancón, Vicente Kardinal, Erzbischof von Toledo, Primas von Spanien 460 534 554 563 584 595 597
Eppler, Erhard 12
Ermecke, G. 17
Ermogen (Golubev), russisch-orthodoxer Erzbischof 376
Escuin, E. B., Weihbischof von Granada 595
Ešliman, N. I. 375 f. 551
Esser, Kl. 573 574
Esser, W. G. 279
Etchegaray, Roger, Erzbischof von Marseille 105 252 266 535
Étienne, J. 408
Eurich, A. E. 22
Evdokimov 303
Exeler, Adolf 30 50 55
Eyadéma, Étienne 140
Eyt, P. 363

F

Fallon, P. SJ 511
Fanon, Frantz 139
Farah, Augustin, melchitischer Erzbischof von Tripoli (Libanon) 597
Feger, B. 55
Feger, Hubert 55
Feiner, Johannes 133 487
Felici, Pericle Kardinal 273 357 370 457 f. 535 557
Fell, K. H. 99
Feltin, Maurice Kardinal 6
Fernandes, Angelo I., Erzbischof von Delhi 453 597
Fernau, Friedrich-Wilhelm 256
Ferrari-Toniolo, Agustino, Erzbischof, Vizepräsident der Päpstlichen Kommission für publizistische Mittel 282 404
Feuerbach, Ludwig 8 177
Feuerlein, W. 491 493 494
Ffrench-Beytagh, Gonville, anglikanischer Dekan von Johannesburg 221 454 599
Filaret (Denisenko), Exarch der Ukraine 311
Fischer, H. 94 102
Fischer, K. St. 400
Fischer-Appelt 451
Fisher, D. 53
Flahiff, G. B. Kardinal, Erzbischof von Winnipeg (Kanada) 532 434
Flatten, H. 30 50 96 97 99 100 f. 150
Fleckenstein, H. 30 50
Flitner, Elisabeth 208
Floristán, C. 300
Flügel, Karl B., Weihbischof von Regensburg 99 100
Fohrer, G. 159 255
Foley, J. A. 19 21
Foley, R. K. 19 21
Fontaine Aldunate, P. 473 577
Forster, K., Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz 30 45 86 96 500 501 508
Fortich, Yapsutko Antonio, Bischof von Bacolod (Philippinen) 81
Fosseus, H., evangelischer Bischof von Uppsala 223
Franco y Bahamonde, Francisco 563
Franke, E. 134 f. 138
Frei 133
Frei Montalvo, Eduardo 475 573 f.
Frey, H. K. 552
Frickenhöfer, W. 573
Friedmann, Friedrich G. 160
Friedrich, Gerhard 551 600
Friedrichs, Jürgen 160
Frieling, R. 257
Fries, Heinrich 50 254 303 343 f. 348 359
Frings, Joseph Kardinal 7 361
Fritz-Niggli, Hedi 160
Frossard, Robert, Weihbischof von Paris 363
Fuchs, Emil 170 408
Fuchs, Ernst 455
Füllkrug, A. 12
Funke, F. 159
Funke, L. 169
Fürer, I., Bischofsvikar 38
Furey, Francis J., Erzbischof von San Antonio 598

G

Galli, Mario v. 341
Galtung, J. 208
Gamber, Kl. 207
Gandar, L. 103
Gandhi, Indira 453
Gandhi, Mahatma 317 454
Gantin, Bernardin, Erzbischof von Cotonou 467
Garang, J. 469
Garaudy, Roger 8
García, J. 426
Gardavský, V. 418
Gargitter, Joseph, Bischof von Bozen-Brixen 1
Garrone, Gabriel Marie Kardinal 535 594
Gaspari, Mario Pio 313 407
Gastgeber, Karl 55
Gaugler, E. 99
Gaulle, Charles de 264 362
Gaviola, Mariano, Bischof 80
Geiger, W. 99
Geisendörfer, R. 214
Gelsi, D. 322
Gensichen, H.-W. 558
George, T. J. S. 552
Gera, L. 475
Gerhartz, J. G. 273 274 275 f. 336 f.
Gesché, Adolphe 503
Gierek, E. 71 172
Gierke, Otto v. 297
Giese, H. 16 18
Glauser, K. 573
Glazer, N. 19
Glock, Ch. 319
Glöge, G. 303
Gnilka, J. 279 281
Goddijn, W. 551
Göhring, H.-J. 600
Goldwater, B. 20
Gollwitzer, Helmut 551
Gomulka, Władysław 71 f. 172
González de Cardenal, M. 460 535
Goodman, Lord 427
Goodstadt, L. 552
Gorbanevskaja, N. 408
Görres, A. 131
Götting, G. 158 171
Gouyon, Paul Kardinal, Erzbischof von Rennes 219 f. 318 458 596
Gowon, Yakubu 140
Graaf, J. de 308
Graber, Rudolf, Bischof von Regensburg 97 322 f.
Gracias, Valerian Kardinal, Erzbischof von Bombay 80 82 271
Graham, Billy 529
Gran, John W., Bischof von Oslo 535
Grande, D. 102 546
Grässer, E. 279
Greeley, A. 303 455
Green, Graham 456
Greet, K. G. 416
Grégoire, Paul, Erzbischof von Montreal 553
Greifenstein 550
Greinacher, Norbert 51
Grelot, P. 158
Grémillion, Joseph 167
Grillmeier, A. 56
Grohs, G. 139
Grootaers, Jan 456
Grosche, lutherische Pastorin 169
Groth, S. 204
Grumelli, A. 320
Gründel, J. 68
Grunitzky, Nicolas 140
Guardini, Romano 297
Guerra Campos, José, Weihbischof von Madrid 563
Guillard, B. 300
Gumucio 575
Günther, Hartmut 407
Gutheinz, L. SJ 583
Gutting, E., Weihbischof von Speyer 508
Guyot, Louis Jean, Erzbischof von Toulouse 220

H

Haag, Ernst 207 357
Haag, H. 486 487 488
Habermas, J. 448
Habicht, M. de 406
Häcker, Sr. Ethelburga 99
Hahn, F. 279 280 281 282 303
Hahn, Hans-Otto 74
Haile Selassie, Kaiser 126
Hakim, Maximus V., melchitischer Patriarch von Antiochien 533
Halbfas, Hubertus 133
Halifax, Lord 349
Hall, R. 141
Hallermann, Wilhelm 18 303
Hamburger, F. 99
Hamer, J. OP 103 108 124 158
Hammer, W. 561
Hanack, E.-W. 17 18
Hannan, Philip Matthew, Erzbischof von New Orleans 11
Hanssler, Bernhard 334
Hardy, E. R. 56
Häring, Bernhard 351
Häring, H. 303
Harkianakis 303
Harms, H. H., Bischof der lutherischen Landeskirche Oldenburg 93 99
Harnack, Adolf v. 407
Harris, R. 378
Hasler, Joseph, Bischof von St. Gallen 161
Hastings, Adrian 142 158 550
Haughey, J. C. 56
Hauser, Th. 99
Häußermann, H. 451
Ha Van Lau 76

Heard, Guglielmo Teodoro Kardinal 7
Heath, E. 73 427
Heenan, John Carmel Kardinal, Erzbischof von Westminster 300 453
Hegnauer, E. 99
Heidegger, Martin 104 179 ff. 408
Heidland, evangelischer Landesbischof, Karlsruhe 513
Heinemann, Gustav, Bundespräsident 116 321
Heinrich VIII. 72
Heinz, H.-P. 400
Heitler, W. 552
Helle, H. J. 433
Hemmerle, Klaus 30 45 94 95 96 99 102 149 f.
Henckmann, Wolfhart 551
Hengsbach, Franz, Bischof von Essen 94 99 161 191 193 457 532 535
Hennis, W. 296 ff. 447
Henrich, F. 380
Henze, W. 263
Herle 493 494
Hermaniuk, M., Metropolit der kanadischen Ukrainer in Winnipeg (Kanada) 533 595
Hermann, H. 366
Hermann, Th. 30
Hermogen, Bischof 551
Herzog, Yaakoy 254
Hesse, Hermann 524 525
Heston, Edoardo CSC, Sekretär der Ordenskongregation 157 299 535
Heuvel, A. H. van den 256 503
Hild, Helmut, Kirchenpräsident von Hessen-Nassau 161 162 165 169 260
Hirschmann, J. B. SJ 30 50 99
Hnilica, Paolo SJ, Bischof 187
Ho Chi Minh 76 253
Hochmann, F. 114 188
Hoff, A. 493
Hoffacker, P. 30
Hoffmann, E. v. 99
Hoffmann, K.-H. 371
Hoffmann, L. 599
Hoffmann, P. 279
Höffner, Joseph Kardinal, Erzbischof von Köln 100 f. 157 161 215 318 343 421 457 460 530 534 535 554 584 596 597
Hofmann, L. 50
Hofmeister, Johann 551 552
Holden, R. 201
Holl, A. 523
Holl, W., Generalsekretär der Methodisten 416
Hollenweger, W. 455
Holtz, T. 279
Holzer, Werner 74 552
Home, Alec Douglas 427
Homeyer, J. 228 508 561
Honecker 405
Hopko, Th. 166
Horkheimer, Max 176 178
Hossu, Juliu, rumänischer unierter Bischof 325
Ho Than Bien 350
Hottinger, Johann Heinrich 130
Houphouet-Boigny, F., Präsident von Elfenbeinküste 268 ff.
Houtart, F. 157 397 455
Howard-Johnston, X. 378
Hromádka, J. L. 549
Hrůza, Karol 113 417 501
Hsu, Bischof von Hongkong 397
Hübner, Eberhard 207
Hübner, Friedrich, evangelisch-lutherischer Bischof von Kiel 12
Hübner, Jürgen 158
Huggins 235
Humboldt, Wilhelm v. 292 ff. 297 449
Hume, Douglas 27
Hurley, D., Erzbischof von Durban 599
Hurlock, E. B. 55
Husák, G. 114
Hüssler, Georg 74 97 99

I

Illich, Ivan 357
Illies, Joachim 303
Imin, Idi 140
Ironsi 140
Iserloh, E. 50

J

Jaafar-al-Numeiri 140
Jacobsen, H.-A. 451
Jaeger, Lorenz Kardinal, Erzbischof von Paderborn 190 504
Jahn, Gerhard 57 365
Jahn, J. 552
Jakovos, griechisch-orthodoxer Erzbischof 256
Jakunin, G. P. 375 f. 551
Jankowski, W. 173
Jansen, M., Bischof von Rotterdam 70
Jaroszewicz, P., polnischer Ministerpräsident 71 f. 112 172
Jaspers, D. 99
Jaspers, K. 296 f.
Jaspert, B. 179
Jedin, Hubert 551
Jedrychowski, St. 173
Jellinek 491
Jenkins, David 56 352
Jenny, H. 552
Jeremias, Jörg 407
Jeschek, H. H. 17 18
Jetter, Hartmut 255
Jetter, W. 334
Jewtuschenko 128
Jiménez, Luis Eduardo Henríquez, Weihbischof von Caracas 157
Jochimsen, R. 135
Johannes XXIII., Papst 53 84 195 258 287 290 306 410 504
Johnson, Lyndon Baines 19
Jolivet, R. 408
Joos, A. 256
Josoaf, T., Bischof der rumänischen Altgläubigen 323
Jossua, J.-P. 303
Joest, W. 255
Journet, Charles Kardinal 7 134
Jung, Chr. 94 99
Jung, G. 169
Jüngel 178
Jürgens, H. W. 16
Justinian, rumänisch-orthodoxer Patriarch 321 f. 325

K

Kadlecová, E. 418
Kahane 130
Kamlah, W. 159
Karwatzki, J. 99
Käsemann, Ernst 158 207 281 455
Kasper, Walter 55 177 f. 254 343 f. 347 f. 359 368 369 455 570 f.
Katharina II., Zarin 502
Kaunda, U., Präsident von Sambia 13 202 237 269
Kavandame, L. 201
Kay, G. 429
Keita, Modibo 140
Kelly, Bernard, Weihbischof von Providence (USA) 350
Kennan, G. F. 21 223
Kennedy, E. 511
Kennedy, John Fitzgerald 476
Kennedy, Robert 21 476
Kentler, H. 17 18
Kerketta, Pius, Erzbischof von Ranchi 572
Kernweis, Kapitelsvikar in Temeschwar 324
Kerstiens, Ferdinand 56
Khader, N. 408
Khan, Yahya 510
Khodr, Georg, griechisch-orthodoxer Metropolit des Libanon in Beirut 103 124 352 504
Kielholz, L. 492
Kierkegaard, Sören A. 455
Kilpatrick, J. 20
Kim, Stephan Sou Hwan Kardinal, Erzbischof von Seoul (Korea) 26 78 f. 80 81 83 271
King, Martin Luther 22 317 476
Kirchgässner, Alfons 55 333 336
Kirchhoff, Ch. 99
Kissel 169
Kiyoka Takeda Cho 126
Kleemann, J. 303
Klein, A. 325
Klein, G. 279
Klein, L. OSB, Abt in Jerusalem 333
Kliesing, H. 434
Klinkert, H. SJ 300
Kloppenburg, H. 549
Klüver, H. 255
Knoch, O. 334 337
Knoll, J. 600
Knoeringen, Waldemar v. 352
Knox, James Robert, Erzbischof von Melbourne 170
Kohler, W. 560
Kolbe, M. OFM 173 598
Kominek, Boleslav, Erzbischof, Apostolischer Administrator von Breslau 173 252 406
Konfuzius 581
König, Franz Kardinal, Erzbischof von Wien 7 69 164 173 300 318 320 324 457
Koob, C. Albert 552
Köppler, Heinrich 50
Kordes, Hagen 455
Kordt, G. 99
Korn, K. 16 18
Korotov, V. M. 231 232
Koschmann, M. 552
Koschwitz, Hansjürgen 208
Koser, Konstantin, Generalminister der Franziskaner 457
Koszyk, Kurt 456
Kouandete 140
Kov, A. Y. C. 580
Kozirev, S. 205
Krasenbrink, P. OMI 400
Krasiecki, I. 172
Krasko, W. 406
Krätzl 36
Kreck, Walter 303
Kreibich 451
Kreiterling, Willi 504
Krier, H. 227
Krjučkov, G. K. 375
Krockert 17
Krol, John, J. Kardinal, Erzbischof von Philadelphia (USA) 532 596 597
Kronenberg, Friedrich, Generalsekretär des ZDK 30 f. 191 508
Krüger, H. 257
Krusche, Werner, evangelischer Bischof von Magdeburg 266 ff. 305 405
Kuharič, F., Erzbischof von Agram (Jugoslawien) 533
Kuhn, D. 68
Kühn, C. 30 99
Kühnert, H. 57 59
Kunambi, G. P. 467
Küng, Hans 6 83 156 158 161 178 190 f. 254 303 357 379 380 383 455 504 550 555
Künneth, Walter 503
Kunst, Hermann, evangelischer Militärbischof in Bonn 12 58 86
Kureodov, V. A. 205 f.
Kurz, Paul K. 456
Kusnetzow 127

L

La Chapelle, Ph. de 424
Laghi, Pio, Apostolischer Delegat in Jerusalem 254
Lailvauxh, R. 222
Lakdasa de Mel 54
Lalande, B. 424
Lamizana 140
Lamont, Donald Raymond, Bischof von Umtali 173 ff. 593 595
Landazuri-Ricketts, Juan OFM Kardinal, Erzbischof von Lima 535
Lang, K. 30 50 415
Lange, E. 107 f. 126
Langgässer, Elisabeth 456
Lankes, J. Ch. 116
Lanne, E., OSB 461
Lansana, David 140
Lantzke 18
Larrain, R., Bischof von Talca 577
Latour, J.-J. 503
Laubenthal 490 491
Laurentin, René 459
Laurien, Hanna Renate 94
Leary, Timothy 524 f.
Lécuyer, Joseph, Generaloberer der Kongregation vom Heiligen Geist 535 593
Leder, G. 99
Leeuwen, P. van OFM 53
Lefringhausen, Klaus 600
Le Guillou, M.-J. OP 157 345 460 535
Lehmann, K. 30 50 97 177 400
Leist, F. 18
Lemercier, G. 357
Lempp, R. 18
Lengsfeld, P. 55
Lenin 9 127 376 f.
Lenshing, Alice 141
Leo XIII., Papst 53 283 504
Leppich, Johannes SJ 51 358
Lercaro, Giacomo Kardinal 7
Leroy, H. 55
Lescrauvaet, J. F. 345 460 535
Lettmann, R. 99 194
Levington 122
Levitin-Krasnov, A. E. 375 377 378 551
Lichtenberg, Bernhard 171
Liénart, Achille Kardinal 7
Lilje, Hanns, Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche von Hannover 266
Lindström, M., evangelisch-lutherischer Bischof in Schweden 157
Lissek, V. M. 400
Loane, anglikanischer Erzbischof von Sydney 26
Lobaschkov, A. M. 234
Löffler, P. 160
Lohfink, N. 4 207
Lohmann, Johannes 208
Lohmeyer, L. 303
Löhrer, M. 487
Lohse, Jens Marten, evangelischer Landesbischof von Hannover 513
Lokuang, St., Erzbischof von Taipeh 582
Lorenz, K. 159
Lorenzmeier, Theodor 551
Loretz 488
Lorscheider, Alois, Bischof von Santo Angelo 421 477 597
Lotz, Johannes Bapt. 57
Lovelace, R. 551
Löwenthal, R. 452
Lucas, L. E. 502
Luciani, Albino, Erzbischof, Patriarch von Venedig 458
Luck, Ulrich 351 407
Ludz, P. Ch. 134
Lukačovič 418
Lukács, Georg 8
Luthe, Hubert, Weihbischof von Köln 99 408
Luther, Martin 382
Lüthi, H. 68
Luthuli, Albert 200

Luyten, A. 552
Luz, U. 279 281 f.
Lynch, J. 303
Lyonnet, S. 488

M

Macho, J. 69
Machovec, M. 418
Macquarxi, J. 408
Mader 69
Maga 140
Maier, H. 5 30 50 94 97 161 295
Maillat, Eugène MV, Bischof von N'Zérékoré 116
Maksud, R. 465
Maldonado, L. 300
Malianga, M. 237
Malula, Joseph Kardinal, Erzbischof von Kinshasa 142 597
Mamie, Pietro, Weihbischof von Fribourg 134
Mandela, N. 200
Manescu, C. 324
Mann, D. 600
Manson, Ch. 525
Mao Tse-tung 83 579 581
Mara, J. 188
Marchais, G. 362
Marchisano, Francesco, Bischof 157
Marcos, F., Präsident der Philippinen 24 454
Marcozzi, Vittorio 208
Marcuse, Herbert 8 183 184
Marella, Paolo Kardinal, Präsident des römischen Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen 103
Marenko, I. S. 232
Margai, Albert 140
Marlé, R. 503
Marquardt, F. W. 303
Marsch, W. D. 170 456
Marsh, Thomas 158
Martin, André 550
Martin, Joseph Marie Kardinal 7
Marton, Aaron, Bischof von Alba Julia 322 324
Marty, François Kardinal, Erzbischof von Paris 103 362 ff. 534 535 594 597
Marx, Karl 8 183 184
Marxsen, W. 407 503 551 600
Massemba-Debat, Alphonso 140
Matagrin, G., Bischof von Grenoble 362
Matussek, P. 18 59
Maurer 324
Maury, J. 300 f.
Mayer, Augustinus OSB, Abt 99
Mayer, H. T. 166
Maximos Hakim V., Patriarch von Antiochien 593
Mazzi 456
Mba 140
McCarthy, Charles 56
McCormack, A. 425
McGrath, J. SSC 583
McGrath, Marco Gregorio, Erzbischof von Panamá 534 535 597
McGreggor, B. OP 549 570
McIntyre, James Francis L. Kardinal, Erzbischof von Los Angeles 7
McKenzie, J. L. 458
McSorley, H. J. SJ 166
Mead, Margaret 302 304 551
Medina, J. 157 345 460 461 535 584
Meier 133
Melgarejo, Rodríguez G. 475
Mendoza, Maler 24
Menoud, A. 38
Menzel, G. 204
Méouchi, P. P., maronitischer Patriarch von Antiochien 533
Mercier, Désiré Kardinal 349
Mestiri 200
Mette, Norbert 256
Metz, Johannes B. 178 455
Metzger, W. 17 18
Meyendorff, J. 461 462
Meyer, E. 99
Meyer, H. 408
Meyer, Heinrich, evangelisch-lutherischer Landesbischof von Lübeck 218
Miano, V. 318 319 320
Micewski, A. 206
Micombéro 140
Mihayo, Mark, Erzbischof von Tabora 393
Mikat, Paul 50 86 99
Milingo, Emmanuel, Erzbischof von Lusaka 205
Milleville, G. de, ehemaliger Erzbischof von Conakry 116
Mitchell, A. 524
Mitscherlich, Alexander 17 18
Mitterand 264
Mixa, K. 186 189
Mobutu, J. D. 142
Mochalski, H. 549
Moczar, M. 71
Mogler, E. 432
Mojuntin, P. 302
Moltmann, Jürgen 503
Mondlane, Ed. 200 201 204
Monod, J. 159 255
Monoszon, E. I. 232
Montanaro, S. 225
Monzón, Uberfil 225 f.
Moorman, J., anglikanischer Bischof von Ripon 416 501
Morse, D. 147
Moser, Georg, Weihbischof von Rottenburg 50 94 99 101 102 334
Moses, G. 572
Moto, Gwelo 430
Mouisset, Paul, Bischof von Nizza 466
Moulinier, Pierre 56
Mugabe, Robert G. 237 238
Mugica, C. 121
Mulde, Norbert SJ 159
Mulele, Pierre 141
Müller, A. 39 67
Müller, F. 325
Müller, G. 434
Müller, J. 304
Müller, L. 38
Müller-Emmert, A. 16
Müller-Fahrenholz, Geiko 351
Müller-Markus, S. 552
Murray, L. G. 221
Mussett, J. 428
Mußner, Franz 104 407 600
Mustapha, T. D. 301
Musty, Jean-Baptiste, Weihbischof von Namur 252 263
Mutembo, S. 201
Muzoreva, Abel T., Methodistenbischof 432

N

Nagy, G. 266 f.
Nasser, Gamal Abdel 237
Naether, C. M. 200
Naumann, Kurt 600
Ndizeye, Prinz 140
Ndongmo, Albert, Erzbischof von Nkongsamba 115 f. 138
Necsey, Eduard, Bischof von Neutra 418
Neidhart, W. 131
Nellessen, Bernd 1 50 564 f.
Nenciu, Gh. 321
Nervi, Luigi 360 457
Neto, A. 205
Neukirchen, C. H. 135
Neumann, J. 55 369 599
Neuner, J. SJ 571
Ngendandumwe 140
Ngouabi, Marien 140
Nguyen Din Thi 350
Nguyen Duy Trinh 75
Nguyen-Kim-Diem, Ph. 594 595
Nguyen Nang, Bischof von Vinh (Nordvietnam) 253
Nguyen Ngoc Luong 75
Nguyen-Quang-Cais, M. 75
Nguyen Thi Dich 74 f.
Nguyen-Van-Binh, Erzbischof von Saigon 272 350
Nguyen Van Dong, M. Joseph 75
Nguyen-Van-Thien, Antoine, Bischof 81
Nguyen Van Trong 75
Nhingi, Bischof 142
Nicolae, rumänisch-orthodoxer Metropolit 325
Niederberger, O. 204
Niemann, R. 202 430
Niemöller, Martin 74 76
Nikodim (Rotov), russisch-orthodoxer Metropolit von Leningrad und Novgorod 105 205 256 258 266 310 f. 312 502 549
Niles, D. T. 126
Nino, J. 466
Nipkow, Karl Ernst 350 561
Nirumand, B. 448
Nitsch, W. 295
Nixon, Richard Milhous, Präsident der USA 19 f. 21 224 476
Nkomo, Josuah 235 236 f.
Nkrumah, Präsident von Ghana 140 202 237
Nordhues, Paul, Weihbischof von Paderborn 97 499
Northam, Fr. 12
Noth, Gerhard, evangelischer Landesbischof von Dresden 206
Nsubuga, Emanuel, Erzbischof von Kampala 595
Ntare V., König (Mwami) von Burundi 140
Numeiri 468 f.
Nuñes, G. M., Erzbischof von Luanda (Angola) 595 596
Nyandoro, G. 235 236
Nyerere, Julius 141 142 202 237 238

O

Oancea, Constantin 322
Obote, Milton 138 140
O'Boyle, Patrick Louis Kardinal, Erzbischof von Washington 502
Obst, Bernhard 94 99
O'Connor, E. D. 529
Odin, K. A. 13
O'Hara, Frank 503
O'Hara, G., päpstlicher Nuntius in Bukarest 324
Ohnesorg, Benno 451
Oliva, F. SJ 226
Oliveira, J. d' 208
Oelmüller, W. 455
Olympio 140
O'Meara, Th. 408
Onclin, G. 239 f. 370
Onderko, St. 114
Ondra, J. N. 549
Oosterhuis, H. 456
Opaschowski, H. W. 408
Osborn, R. T. 551
Oser 133
Osterloh, G. 342
Ott, H. 303 408
Ottaviani, Alfredo Kardinal 6 7
Outler, A. 416
Overhage, Paul SJ 488
Oweita, T. 103

P

Paisley, I. 26
Palazzini, Pietro, Erzbischof, Sekretär der Kleruskongregation 157
Panačin, F. G. 233
Panikkar, R. 572
Pannenberg, W. 303 359 503
Paoli, A. 352
Paphnuce 460
Papp, Ladislau Josif, reformierter Bischof in Rumänien 325
Parecattil, Joseph Kardinal, Erzbischof von Ernakulam 454
Parente, Pietro Kardinal 7
Parteli, Carlos, Erzbischof von Montevideo 226
Partridge, M. 54
Pascal, Blaise 505
Patricio, R. 314
Paul VI., Papst 6 14 22 23 24 25 26 61 78 80 83 103 105 107 117 124 144 146 148 156 172 173 195 205 209 216 217 251 252 253 257 282 291 303 306 312 324 326 329 330 347 349 360 384 402 424 443 444 457 459 460 466 467 469 476 485 487 501 511 512 529 530 546 551 585
Paulsen, C. 221
Pavan, P. 424 458
Payne, E. A. 12 13 266
Pellegrino, Michele Kardinal, Erzbischof von Turin 7 368
Pereira, A., Erzbischof 406
Perón, Eva 121
Pesch, R. 279 280 303 600
Pesch, W. 279 282
Pessôa Câmara, Helder, Bischof von Olinda und Recife 215 219 220 476
Peters, J. OCD 56
Peters, K. 17 18
Peters, Werner 504
Pettinger, Rudolf 104
Peusquens, K.-G. 207
Peyrefitte, A. 363
Pézeril, D., Weihbischof von Paris 363
Pham-Ngoc-Chi, Bischof von Da-Nang 272
Pham Van Dong 76 253
Philippe, Paul, Erzbischof 196
Philpott, R. H. 429
Picachy, L. T., Erzbischof von Kalkutta 511
Picht, Georg 308 309 310 333
Pieper, Josef 503
Pignedoli, Sergio, Erzbischof, Sekretär der Kongregation für die Glaubensverbreitung 80 82
Piguet, J.-Claude 159 304
Pimen (Izvekov), russisch-orthodoxer Patriarch von Moskau 205 256 310 312 502
Pinilla, Rojas 477
Pinto de Andrade, J. 204
Pironio, Eduardo, Weihbischof von La Plata, Sekretär des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) 271 476 535
Pisarski, W. 552
Pitt, Valerie 73 f.
Pittmann, D. 493
Pius XI., Papst 290 504
Pius XII., Papst 55 195
Plămadeala, A., Vikar-Bischof des rumänisch-orthodoxen Patriarchats Bukarest 323
Plangger, A. 204
Pleşca, Peter, Titularbischof in Jaşi 322 324
Plojhar, J. 113 f. 186 187 188 418 501
Plourde, J.-A., Erzbischof von Ottawa 594
Poblete, R. SJ 473
Podgorny, N. V. 252 375
Pohl, Werner 256
Pöhlmann, Horst Georg 550
Pohlschneider, Johannes, Bischof von Aachen 228 f.
Poma, Antonio Kardinal, Bologna 535
Pompidou, G., Staatspräsident von Frankreich 61 220 265 466
Portmann, A. 303
Possony, Stefan 304
Potter, Ph. 12 503
Pötter, W. 94 97
Pousset, E. 56
Prebisch, R. 147
Preiswerk, R. 552
Primatesta, Raul Francisco, Erzbischof von Córdoba (Argentinien) 122 532
Primetshofer, B. 68
Pross, H. 16
Puffert, R. 325

Purdy, W. 416
Puthenpura, Cyriac 299

R

Raabe, F. 400
Rabemananjara 143
Rad, G. v. 303
Rahman, Mujibur 510
Rahner, Karl SJ 50 96 97 99 100 f. 102 150 161 175 178 182 353 407 412 455 485 489 504 548 551 599
Raimondi, Luigi, Erzbischof, Apostolischer Delegat in USA 205
Raiser, Ludwig, Synodalpräses der EKD 169 170 217 218 309 310 562
Ramollo, L. SJ 226
Ramsey, Michael A., Erzbischof von Canterbury, Primas der Kirche von England und Haupt der Anglikanischen Kirchengemeinschaft 13 72 221 301 322 349 416 453 501
Rapold, M. U. 552
Raske, M. 55 204 380 455
Rast, Th. 133
Rathke, E., evangelischer Bischof von Mecklenburg 405
Ratzinger, Joseph 50 97 99 178 379 380 ff. 452 461 462 599
Rauscher, A. 433
Rayan, S. SJ 559
Raymond, P. 82
Rebmann 60
Reineke, A. 99
Reinhardt, Kl. 600
Rémond, René 363 409
Remschmidt 490
Remy, J. 159
Rendtorff, Tr. 455
Renesse, E. A. v. 142 143
Rennings, H. 400
Reuth, P. 97
Reuver, M. 424
Rezende, Sebastião de, ehemaliger Bischof von Beira (Moçambique) 204
Rhode, G. 112 f.
Rhodes, J. 20
Ribes, Bruno 56 352
Rickal, E. 30 94 99
Ricken, Fr. 104
Riedel, Cl. 50
Riedmatten, H. de 423
Ritter, W. 135
Rocca, N. 318
Rodericks, J. SJ 571
Rodhain, J. 360 549
Rodríguez, P., Bischof von Garzón-Neiva (Kolumbien) 532
Rodríguez Quirós, Carlos Humberto, Erzbischof von San José (Costa Rica) 476
Rogers, W. P. 577
Rohr, John A. 304
Rojas, A. B., Erzbischof von Santo Domingo 532
Rolón, I., Erzbischof von Asunción 225
Roos, L. 304
Rossano, P. 404
Rothschild, Berthold 456
Rotter, H. 303 366
Rousseau, J.-J. 435
Rousset, A., Bischof von Pontoise 465
Roy, Maurice Kardinal, Erzbischof von Quebec, Präsident der Päpstlichen Kommission „Iustitia et pax" 146 282 306 426 459 465 467 597
Rubin, Ladislao, Bischof, Generalsekretär der römischen Bischofssynode 62 102 157 406 457 f.
Rubio García, Andres, Weihbischof von Montevideo 225 f.
Rucci 121
Ruckstuhl, E. 488
Rudhart, Jean 208
Rudolf, K. 67
Ruff, W. SJ 61 366
Ruhfus, Martin 407 513 550
Rühle, G. 295
Rumpf, Horst 304
Russo, François 159
Rust 295
Rütti, L. 455
Rzeha, L. 56

S

Sabry, Salah 103
Sacharov, A. 53
Sadoun, A. 464
Safran, H. 273
Sahm, U. 135
Saikowski, Ch. 173
Sakrausky, O., evangelisch-lutherischer Bischof von Wien 157
Salman, D. H. 525
Samartha, A. 560
Samartha, St. 103 352
Samuel, V. C. 56
Sandy, Duncan 236
Sangu, J., Bischof von Mbeya (Tansania) 593
Santos, Rufino J. Kardinal, Erzbischof von Manila 24 79 82 271
Sardauna 140
Sauter, G. 303 304
Šavrov, V. 378
Schäfer, Kl. 455
Schaffran, Gerhard, Bischof von Meißen 33 547
Schaer, A. 111
Scharbert, J. 488 489
Schardt, A. 565
Scharf, Kurt, evangelischer Bischof 209 268 301
Schäufele, Hermann, Erzbischof von Freiburg i. Br. 161 163
Scheffczyk, L. 485 488 489
Schelling, F. W. J. v. 178
Schelsky, Helmut 160 297 f. 299 447 ff.
Scherer, A., Kardinal, Erzbischof von Pôrto Alegre 595
Scherer, G. 66
Schereschewski, E. 559
Scheuch, E. 16 ff.
Schick, Eduard, Weihbischof von Fulda 97
Schierse, Franz Joseph 255 407
Schillebeeckx, Edward OP 302 455 503
Schiwy, Günther 159
Schlette, H. 455
Schlier, Heinrich 104 345 350 503 f.
Schlösser, F. CSSR 400
Schmid, R. 488
Schmidt, H. 208
Schmidt, Stjepan SJ 254
Schmidt, W. 430
Schmidtchen, G. 1
Schmidt-Vockenhausen, H. 434
Schmitt, Adolf Gregor CMM, Bischof von Bulawayo 174
Schmitt, E. 458 534
Schmitt, P. J., Bischof von Metz 535 595
Schmitz-Moormann, K. 486 487 488 489
Schmugge, L. 94 99
Schnackenburg, Rudolf 50 97 279 280 281 282 455
Schneider, Reinhold 456
Schneider, Th. 504
Schnell, H. 170 513
Schniewind, J. 303
Schnyder, B. 38
Schoiswohl, Joseph, Bischof von Graz-Seckau 34
Schökel, Alonso SJ 351
Schönherr, Albrecht, evangelischer Bischof von Berlin-Magdeburg 206 301 405
Schoonenberg, Piet SJ 55
Schöpping, W. 304
Schorsch, E. 17 18
Schrage, W. 279
Schubert, Josef, Erzbischof 324
Schürmann, Heinz 207
Schuster, Heinrich 380 551
Schütte, J. SVD 433 571 f.
Schutz, Roger, Prior von Taizé 162 301 352
Schweizer, Eduard 279 280 282 455
Scranton, William W. 20
Seibel, W. 487
Seide, Gernot 504
Seigewasser, Hans 206
Semmelroth, Otto SJ 50 97
Senftle, Alexander OFM 99
Senghor, L. S. 142
Seper, Franz Kardinal, Präfekt der Glaubenskongregation 14 196 453
Servatius, B. 30 94 99 100 401
Sesboüé, B. 303
Seshagiri Rao 559
Shamuyaria, N. 12 200
Shawn, M. 502
Sheen, F. J., Erzbischof 529
Shermarke, Abdel Rashid Ali 140
Sidler, N. 400
Siewert, G. 408
Sigusch, V. 16 ff.
Silva Henríquez, Raul Kardinal 576 f.
Simaan, Neemeh, Bischof 253
Simango, U. T. 205
Simmel, Otto SJ 33
Simon, Gerhard 104 378
Simon, H. 58 169
Simonis, A. J., Bischof von Rotterdam 69 ff.
Sinjavskij, A. 375
Sithole, Edson 235
Sithole, Ndabaningi 200 236 ff.
Sjollema, B. 12 13
Skarzyński, A. 172 300 598
Slipyj, Joseph Kardinal, ukrainischer Exilbischof 102 595
Smith, Ian, Präsident von Rhodesien 174 204 237 427 ff. 430 433
Smythe, H. R. 26
Soglo 140
Sokolovsky, Archimandrit 268
Solms 493
Sommer, Th. 564
Souza, Émile de 140
Spaemann, H. 164
Spaemann, R. 178
Specht, Georg 74
Spender, St. 21
Spieker, M. 400
Spies, B. 96
Spittmann, I. 135
Spranger, E. 352
Spülbeck, Otto, Bischof von Meißen 33 547
Stahl, Franz 208
Stählin, Traugott 160
Stalin, Josif W. D. 128
Stamkange, St. 235
Stammler, Eberhard 304
Stangl, Josef, Bischof von Würzburg 101
Staniloae, Dumitru 323 f.
Staniszewski, S. 300
Starobinski, J. 600
Stasiewski, B. 112
Staudinger, F. 488 489
Staudinger, H. 96 99
Steenberghen, Fernand van 255
Steenkamp, P. A. J. M. 463
Stehlik, J. 114 186
Stein, Bernhard, Bischof von Trier 94
Stein, M. 58
Steinbüchel, Theodor 297
Steiner 471
Steininger, Viktor 304
Stenger, H. 69
Stenzel, A. 55
Stephens, D. 301
Stern, E. G. 135
Sternberg, Marvin J. 352
Stevens, Siaka 140
Stieger 133
Stimpfle, Josef, Bischof von Augsburg 319 333 336
Stingl, Josef 94 99
Stolle, U. 447
Stoltenberg, G. 299
Stolze 491
Stratiew, D., Apostolischer Exarch für die Katholiken des slawisch-byzantinischen Ritus in Bulgarien 533
Strauß, Franz-Josef 270 340
Strohm, Th. 600
Strolz, Walter 179
Stroessner, Alfredo 476
Strotzka 492
Strougal 115
Stuhlmacher, Peter 255 279 280 281 351 407 455
Suharto 27
Suenens, Leo Josef Kardinal, Erzbischof von Mechelen-Brüssel 6 53 126 215 302 349 368 453 461 532 535
Sun Yat-sen 581
Sustar, A., Bischofsvikar 38
Sutor, Bernhard 456
Suttner, H. 565
Svitak, I. 418

T

Taguchi, Paul Yoshigoro, Erzbischof von Osaka (Japan) 82 532
Takawira, L. 237
Talantov, B. V. 375 377 378 551
Tangwena, Rekayi 430
Tannhäuser, T. 300
Tavard, G. 166 600
Tchidimbo, Raymond-Marie, Erzbischof von Conakry 115 138
Teilhard de Chardin, Pierre SJ 486
Tenhumberg, Heinrich, Bischof von Münster 97 99 100 117 118 191
Tepe, Valfrede Bernardo, Bischof von Ilhéus 593
Teusch, J., Bischofsvikar von Köln 421
Thadden, R. v. 170
Theodorowitsch, N. 378
Theresia, Caritasschwester 62 215
Thiandoum, Hyacinthe, Erzbischof von Dakar und Primas von Senegal 532 597
Thimme, Hans, evangelisch-lutherischer Präses, Bielefeld 12 125 157 351
Thomas, M. M. 103 124 142 352 503
Thurian, Max 455
Thüsing, W. 177
Tillard, J.-M. 159
Tillich, Paul 255
Tismer, K.-G. 504
Tismer-Puschner, I. 504
Tisserant, Eugène Kardinal 6 7
Tito, Josip 252
Tixier-Vignancour, J.-L. 363
Tödt, H. E. 157 407
Tomášek, František, Bischof, Apostolischer Administrator von Prag 113 188 f. 418
Ton That Tung 75
Torrance, Tom 551
Torre, E. de la 399
Torrella Cascante, Ramón, Weihbischof von Barcelona 325 424 460 592
Torres, Camilo 476
Torres Oliver, Juan Fremiot, Bischof von Ponce 535
Torrez 123
Tortolo, A. S., Erzbischof von Paraná 532
Toth, K. 549
Touré, Sékou, Präsident von Guinea 116 f.
Toynbee, Arnold 256
Tozer, W. 581
Traber, M. 432 433
Tran-Huu-Duc, Jean B., Bischof von Vinh (Nordvietnam) 253
Traoré, Moussa 140
Trillhaas, W. 17 18
Trilling, W. 407
Trin Nhu Khuê, Joseph Marie, Erzbischof von Hanoi 75 253

Trivière, Léon 256
Trochta, St., Bischof von Leitmeritz 418
Troeltsch, Ernst 407
Tschiang Kai-schek 578 f. 581 f. 583 f.
Tschou En-lai 141
Tverdochlebov, A. N. 53
Tylsen, Kanzler der Bischofskurie von Zagreb 157

U

Ulbricht, Walter 170 405
Ulrich, H. G. 303
Unold, P. 38
Uplegger, Fritz 599
Uribe, Jaramillo Alfonso, Bischof von Sonsón-Rinegro (Kolumbien) 596
U Thant, Generalsekretär der UN 23 146 223 469 511 512

V

Valdés, Gabriel 476
Valek, M. 115 187
Valerian (Trifa), rumänisch-orthodoxer Bischof in den USA 321
Vallainc, Fausto, Weihbischof von Siena 7
Van der Byl, P. 428 429
Vanistendael, A. 460
Vasgen, I., Oberster Patriarchen-Katholikos aller Armenier 322
Vellanickal, M. 572
Vellmer, E., evangelisch-lutherischer Landesbischof von Kurhessen-Waldeck 218
Vencovský, Jan 303
Venter, P. J. 222
Verhaegen, A. 408
Verhese, P. 124
Verner, P. 158 171
Veronese, V. 167 424
Vilela, A. B., Erzbischof 535
Villot, Jean, Kardinalstaatssekretär 78 102 313 347 360 416 421 425 443 460 501
Villote, B. J. 398
Vilmar 255
Vins, G. P. 375
Vischer, Lukas 12 103 108 124 125 131 162 169 256 333 342 352 457 462
Visser 't Hooft, Ehrenpräsident des Weltkirchenrates 108 124 125 266 f. 302 341 342
Vogel, B. 30 50 97 99 100
Vogt, Wolfgang 30 50 456
Vögtle, Anton 279
Volanthen, J. 38
Volk, Hermann, Bischof von Mainz 97 99 161 162 260
Von der Vring 451
Vorgrimler, Herbert 4 319 488
Vorster, J. B., Ministerpräsident von Südafrika 204 221 223 268 f. 427 f. 454
Vo Thanh Trinh 75 f.
Vrana, K. 501

W

Wagner, H. 371 498
Wagner, J. 172
Wagner, Ludwig, Weihbischof von Linz 69
Waldenfels, Hans SJ 504
Walsh, James Edward MM, Bischof, Apostolischer Vikar von Kongmoon 27
Wanke, Gunther 159 492
Ward, Barbara 460
Weakland, Remberto, Abtprimas der Benediktiner 457
Weber, H. 56
Weber, H. R. 600
Weber, Johann, Bischof von Graz-Seckau 34 37 457
Weber, Sybille 74
Weeber, R. 13
Weger, K. H. 485 487 488 489
Weichert, J. C. 135
Weiler, A. 551
Weinert, F. 55
Weiser, Reinhold 600
Weismayer, J. 487
Weitmann, A. 207
Weizsäcker, R. v. 170 332 503
Welte, Bernhard 104 176 f. 333 408
Werners, H. 94 99
Westphalen, T. 451
Wetter, Friedrich, Bischof von Speyer 94 99 510
Wetzel, N. 204
Wickler, W. 159
Wieser, St. 491 494
Wilhelm, Th. 279
Wilkens, E. 58 59 60 86 280 336
Wilkens, Ulrich 279
Willebrands, Jan Kardinal 108 134 312 322 416 463 502 532
Williame, R. 408
Williams, G. G. 267 f.
Williams, John R. 408
Wilm, Ernst, Präses der Evangelischen Kirche in Westfalen 268
Wischmann, A. 125
Wissing, W. 97
Wittgenstein, L. 175 f.
Wojtyla, Karol Kardinal, Erzbischof von Krakau 72 173 597
Wölber, Hans Otto, evangelisch-lutherischer Bischof von Hamburg 12 162 169 170 218 309 505 506 513 560
Wolf, Carola 256
Wolf, E. 303 600
Wolf, N. 66
Wölfle, E. 30
Wollmann, P. 99
Wösner, H. 367
Wöste, W., Leiter des Katholischen Büros in Bonn 86 508
Wozniakowski, J. 173
Wrage, Karl Horst 86
Wrathall, J. 428
Wright, John Joseph Kardinal, Präfekt der Kleruskongregation 262 405 453
Wulf, F. SJ 69
Wunberg, Gotthart 600
Wurm, Theophil 182
Wyszyński, Stefan Kardinal, Erzbischof von Gnesen und Warschau 71 f. 112 172 173 300 594 598

Y

Yaméogo 140
Yanes, Elías, Weihbischof von Oviedo 300
Yannaras, Christos 352
Youlou, Fulbert 140
Youwakim, Sabe, melkitischer Bischof 253 f.
Yü Pin, Paul Kardinal, Erzbischof von Nanking 26 f. 80 81 82 582 583

Z

Zacher, Hans F. 160
Zahrnt, H. 207 334
Zanetti, L. 131
Zehrauoui, A. 466
Zeludkov, Sergej 377
Z'ev Sharef 253
Ziegler, A. SJ 68 f.
Zimmermann, D. 55
Zinsou, Émile 140
Zizioulas, J. D. 160
Zoa, Jean, Erzbischof von Yaoundé (Kamerun) 421 467 468
Zöller, J. O. 99
Zoungrana, Paul Kardinal, Erzbischof von Ouagadougou (Obervolta) 421 424 458 467
Zvobgo, Edison 238
Zulu, A., anglikanischer Bischof von Zululand 221
Zunzunegui 157

Verzeichnis der zitierten Periodika

Die kursiven Zahlen beziehen sich auf die Zeitschriftenschau

Acta Apostolicae Sedis (AAS), Rom 83 195 487
AFP, Paris 268
Afrique Nouvelle, Dakar 117 170 458 469
America, New York 54 *56* 387 388 *552*
American Journal of Sociology, Chicago 529
Areopag, Mainzer Hefte für internationale Kultur, Mainz 528
Associated Press, New York 157

Bayerische Staatszeitung, München 379
begegnung (Zeitschrift progressiver Katholiken), Ost-Berlin 548
BIP 252

Cahiers Laennec, Paris 364
Catholica, Münster i. W. *207 407 504*
Catholic Herald, London 205
Chon, Saigon 272
Christianity and Crisis, New York 223
Christ in der Gegenwart, Freiburg i. Br. 164
Christ und Welt s. Deutsche Zeitung — Christ und Welt
Church Times, London 53 54 55 73 253 301 349 416 501 529
Civitas, Mannheim *552*
Colloquium, Berlin 450
Comments on Argentine Trade, Buenos Aires 123
Communicationes, Rom 370
Communion (Verbum Caro), Taizé *352*
Communio Viatorum, Prag 303
Comunidad, Asunción 226
Concilium, Internationale Zeitschrift für Theologie, Einsiedeln/Zürich/Mailand *55* 109 159 *207* 302 *303 408* 446 *455* 525 *551 552*
Contacts. Revue Française de l'Orthodoxie, Paris 323
Croissance des Jeunes Nations, Paris 469

Daily Telegraph, London 74
Das Argument, Karlsruhe 139
Das Verbum, Rom 85
de nieuwe linie, Amsterdam 464
Der katholische Erzieher, Bochum *56*
Der Sonntag, Limburg 499
Der Spiegel, Hamburg 367 410 451 565
Der Stern, Hamburg 367
Deutsche medizinische Wochenschrift, Stuttgart 492
Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, Hamburg 560
Deutsches Ärzteblatt, Köln 492
Deutsche Tagespost, Würzburg 578
Deutsche Zeitung — Christ und Welt, Stuttgart 17 22 58 69 105 170 269 341 513 523 564
DIA, kongolesische katholische Nachrichtenagentur, Kinshasa 116 222 469 501
Diakonia/Der Seelsorger, Mainz/Wien *55 56 255 256* 343 353 *455 551*
Diario de Mozambique 204
Diario de Noticias 314
Die katholischen Missionen, Freiburg i. Br. 583
Die neue Gesellschaft, Godesberg *504*
Die neue Ordnung, Walberberg/Paderborn *160 208 256 456*
Die Welt, Hamburg 1 25 69 111 452 564
Die Woche, Olten 406
Die Zeit, Hamburg 26 57 59 69 81 170 342 410 523 528 564

Ecclesia, Madrid 562
Économie et Humanisme, Caluire (Rhône) 465 466
El Campesino Paraguayo 226
Enlace, Buenos Aires 121
Esprit, Paris *256 408*
Études, Paris *56 159 256*
Evangelische Kommentare, Stuttgart 108 *304* 308 309 321 325 *408* 461 528
Evangelischer Pressedienst (epd), Bethel bei Bielefeld 12 f. 112 124 131 157 162 165 169 170 206 209 217 218 221 222 223 253 257 259 260 266 301 302 309 310 365 405 406 503 513 549
— Dokumentation 365 367 513
Evangelisches Pfarrerblatt, Dresden 206
Evangelische Theologie, München *207* 303 *351 407 455 551*

Far Eastern Economic Review, Hongkong 80 454 *552*
Fides-Dienst, Agenzia Internazionale, Rom 78 79 144 253 271 349 350 394 468 469 511
Foreign Affairs, New York 223
Fragezeichen, Paderborn 228
France Catholique, Paris 126 264 265
Frankfurter Allgemeine Zeitung, Frankfurt a. M. 6 13 16 23 25 49 57 59 61 69 111 194 198 217 221 270 302 410 469 513 564
Frankfurter Hefte, Frankfurt a. M. *160* 161 *304 352 408 455 504 600*
Frankfurter Rundschau, Frankfurt a. M. 24 51 69 173 409 433
Free China Review, Taipei (Taiwan) 580 581

Gazette de Lausanne, Lausanne 23
Geist und Leben, München/Würzburg *503*
Göttinger Universitätszeitung, Göttingen 450
Government Report, Manila 25
Gregorianum, Rom *407*

Hedwigsblatt 545 546
Hochland, München *503*
Hommes et Migrations, Paris 465

Idoc, Paris 406
Il Messaggero, Rom 62
Il Regno, Bologna 6 240 355 406
IMP s. Žurnal Moskovskoj Patriarchii
Informations Catholiques Internationales, Paris 6 23 *56* 126 220 265 350 363 405 406 426
Internationale DIALOG Zeitschrift, Freiburg i. Br. 319 524
Internationales Afrika-Forum, München 270
Irénikon, Chevetogne *256* 322 *456*
Istina, Paris *158 352*
Izvestija, Moskau 312

Jerusalem Post Weekly, Jerusalem 129 130
Jeune Afrique, Paris 269

Katechetische Blätter, München *456*
Katholische Internationale Presseagentur (KIPA), Fribourg 39 433
Katholische Nachrichten-Agentur (KNA), Bonn 15 23 26 27 57 78 79 81 174 194 206 258 260 266 300 342 359 469 471 498 499 508 509 512
Katolicke Noviny, Prag 114 186 187 188 189 501
Katolicke Noviny, Preßburg 115
Kerygma und Dogma, Göttingen *159 255 407 551 600*
Konkret, Hamburg 523 528
Kritischer ökumenischer Informationsdienst (KNA), Bonn 258 499
Kursbuch, Berlin 448

La Civiltà Cattolica, Rom *56 159 208 503*
La Croix, Paris 25 79 117 143 157 216 217 220 240 252 253 265 272 301 314 362 363 364 370 384 426 453 465 466 501 575
La Documentation Catholique, Paris 262
La France Catholique, Paris 465

La Nazione, Florenz 62
La Revue Nouvelle, Brüssel/Tournai *208 408* 460
La Rocca, Assisi 406
La Stampa, Turin 7
Lebendige Seelsorge, Freiburg i. Br. *207 304*
Le Figaro, Paris 116 270
Le Monde, Paris 25 73 78 80 143 206 217 220 269 270 363 364 421 464
Le Soleil, Senegal 116
L'Express, Paris 311
Logos — A Journal of Christian Thinking, Colombo 397
Look, New York 526
L'Osservatore Romano, Vatikanstadt 5 7 24 61 62 63 72 78 83 102 103 105 108 124 143 167 172 194 215 216 251 252 253 254 271 318 349 360 404 421 424 425 443 458 460 467 502 505 512 529 548 549 554 557
Lutherische Monatshefte, Hamburg *158* 169 *256 407* 526 560 *600*
LWB-Pressedienst, Genf 223

Manila Times, Manila 454
Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, Bensheim *455*
Medizinische Klinik, Gilching 490 491
Mensaje, Santiago de Chile 474 573 577
Messaggero, Rom 7
Methodist Recorder, London 74
Misereor aktuell, Aachen 79 83 421 f.
Moderator, Philadelphia 452
Moto, Gwelo 431

NADOC, Lima 121 122
Nation, Paris 362
National Catholic Reporter, Kansas City 20 350 425 527
Nauka i Religija, Moskau 231 232 233 234
NC Documentary Service, Washington 174 300
NC News Service, Washington 9 10 23 24 27 53 103 170 173 220 221 222 223 253 271 299 301 350 361 387 391 397 406 407 416 424 453 454 460 501 511 548 577 598
neue stadt, München 320
Neue Zeit, Ost-Berlin 170
Neue Zürcher Zeitung, Zürich 27 69 199
New Blackfriars, Oxford *159 503* 529
New Left Notes, Chicago 524
News from China, New York 81 578
Newsweek, New York 20 224 523
New York Herald Tribune, New York 524
New York Times, New York 523 529
Noticias Aliadas, Lima 226 227 271 576 577
Nouvelle Revue Théologique, Tournai/Paris *255 303 351* 363 *600*
Nový život (Neues Leben), Rom 418

Ökumenischer Pressedienst (ökpd), Genf 11 124 165 221 222 253 432 454 503
Ökumenische Rundschau, Frankfurt a. M. *160 256*
One in Christ, London *158*
Orientierung, Zürich 274 348 353 388 528
Osservatore della Domenica, Rom 254
Österreichische Osthefte, Wien 323
Osteuropa, Stuttgart 378
Ostkirchliche Studien, Würzburg 323 504

pardon, Frankfurt a. M. 523
Partinaja Žizn', Moskau 54
Petrusblatt, West-Berlin 545
Philippine Priests' Forum, Manila 398 399 400
Philosophisches Jahrbuch, Freiburg i. Br. *551*
Political Studies, London *304*
Politische Studien, München *352*
Polnische Nachrichtenagentur (PAP) 112 300
Posev, Frankfurt-Sossenheim 378
Pravda, Moskau 54 208 231
Projet, Vanzes *455*
Pro mundi vita, Brüssel 379 390 391 394
Publik, Frankfurt a. M. 4 25 30 51 58 69 101 115 143 169 217 273 313 342 360 361 366 409 421 508 509 513 523 524 548 551 563 ff. 599
Publizistik, Konstanz *456*
Pyresa, Madrid 562

Rand Daily Mail, Johannesburg 103
Recherches de Science religieuse, Paris *255 551 600*
Réforme, Paris 301
Report, München 83
Reuters Telegraphenbüro, London 53 54 172
Revue de Théologie et de Philosophie, Lausanne *208 408*
Revue Internationale du Travail, Genf *352* 580
Revue Théologique de Louvain, Löwen *255 408 503*
Rheinischer Merkur, Köln 23 51 58 69 78 340 341 384 386 410 565
Rhein-Zeitung, Koblenz 23
Rudé Právo, Prag 113
Ruhrwort, Essen 341 523

Salzburger Nachrichten, Salzburg 24
Schweizer Monatshefte, Zürich *159 304 552* 573
Science 20
Service (Tansania) 393
Servicio della Parola 406
SIM 471
Sint unum, Zeitschrift des Priesterseminars Kandy (Ceylon) 397
Słowo Powszechne, Warschau 112 172 598
SNOP, Paris 207
Sobornost, London 323
Social Compass, Den Haag/Brüssel 379
Sonntag, Ost-Berlin 521
Sonntagsblatt, Hannover/Hamburg 58 340
Southern Cross, Cape Town 454
Sovetskaja Pedagogika, Moskau 232
Spectator, London 74
Stimme der Orthodoxie, Berlin-Karlshorst 311
Stimmen der Zeit, München/Freiburg i. Br. *159 160* 161 *208 407* 413 488 *504 552*
Stuttgarter Zeitung, Stuttgart 57 403
Süddeutsche Zeitung, München 7 16 60 83 111 143 170 222 270 341 342 379 511 564
Sunday Examiner, Hongkong 583
SYNODE, München 498 556

Tag des Herrn, Leipzig 547 548
Témoignage Chrétien, Paris 78 272 350 363 466
The Christian Century, Chicago 54 124 223 417 461 525 *551* 598
The Chronicle, Salisbury 431
The Commonweal, New York 223
The Ecumenical Review, Genf *56* 107 126 *160 352 600*
the ecumenist, Toronto 165
The Examiner, Bombay 397
The Furrow, Maynooth *158*
The Guardian, London 74 234 428
The Herald, Detroit 321
The Heythrop Journal, Oxford *55* 393 *408*
The International Herald Tribune, Paris 21
The National Catholic Reporter, Kansas City 9 10 223 224 316 387 598
The Observer, London 237 270 429
Theologie und Glaube, Paderborn *351 352*
Theologie und Philosophie, München/Freiburg i. Br. 61 366 *455*
Theologische Quartalschrift, München 486
The Review of Politics, Notre Dame (Indiana/USA) *304*
The Rhodesia Herald, Salisbury 429 430 431
The Shield, Salisbury 431
The Spectator, London 349
The Sun, Baltimore 20
The Tablet, London 53 142 223 300 314 361 369 422
The Varsitarian, Manila 82
Time, New York 20 157 221 224 388 523 527
Times, London 74 301
Trierer Theologische Zeitschrift, Trier *207 600*
Trybuna Ludu, Warschau 71
Tübinger Theologische Quartalschrift, Tübingen 487
Tygodnik Powszechny, Krakau 172

Učitel'skaja Gazeta, Moskau 231
Una Sancta, Zeitschrift für ökumenische Bewegungen, Meitingen bei Augsburg *303* 359 *504*
Universitas, Stuttgart *160 208 255 256 303 456*
UN Monthly Chronicle, New York 200

Vierteljahresberichte — Probleme der Entwicklungsländer, Hannover *600*
Víspera, Montevideo 121 472 473 474 475
Voprosy naučnogo ateizma, Moskau 233
Vox Cleri, Taiwan 397 580

Westfälische Nachrichten, Münster 508
Wieź, Warschau 206
Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft *255 456 552*
Wort und Wahrheit, Wien/Freiburg i. Br. *304 351* 369
Zeitschrift für evangelische Ethik, Gütersloh 308 *600*
Zeitschrift für katholische Theologie, Wien *303* 366
Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen 106 *158 407 455*
Zeitwende, Hamburg *456*
Żurnal Moskovskoj Patriarchii, Moskau 311
Zurück zur Gottheit, Zeitschrift der Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein 526
Zycie Warszawy, Warschau 172

HERDER KORRESPONDENZ

Erstes Heft
25. Jahrgang
Januar 1971

Die Kirche ist nicht der Leichnam Christi, den wir als verehrungswürdige Reliquie zu bewahren haben; sie ist vielmehr der lebendige Leib Christi in seinem geschichtlichen Wachstum. Deshalb muß in ihr immer Bewegung, Neuerung und Sorge um gesundes Wachstum sein.

Bischof Joseph Gargitter

Katholizismus aus zweiter Hand

Mit der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik beginnt für den bundesdeutschen Katholizismus ein Experiment, das ihn insgesamt und nicht nur die Bischöfe und die gewählten Synodalen über Jahre beschäftigen wird. Wie hilfreich das Experiment für die Zukunft der Kirche in Deutschland sein wird, hängt zu einem guten Teil von den Voraussetzungen ab, die dieser Katholizismus mitbringt. Rückfragen über seinen Zustand und über Entwicklungen in ihm dürften zu Beginn der Synode als Teil ihrer Vorbereitung deshalb nicht nur legitim, sondern angebracht sein. Diese Rückfragen werden sich vernünftigerweise vornehmlich auf den *Gegenwartskatholizismus* beziehen, auf die Kirche, wie sie in sich und in ihren Gesellschaftsbezügen leibt und lebt.

Die vielen Klischees

Lange Diskussionen über seine Herkunftsgeschichte haben, soweit sie nicht dem unmittelbaren Verständnis des Gegenwärtigen dienen, ebensowenig Sinn, wie unsichere Projektionen in eine leere Zukunft hinein. Beschreibungs- und Erklärungsschwierigkeiten bietet ja schon die Gegenwartssituation genug. Es hülfe nicht viel, langfristige Entwicklungslinien nachzuziehen, etwa den Übergang vom Verbandskatholizismus des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu einer gemeindebetonten Kirche in der unmittelbaren Gegenwart mit den bekannten Folgen für das gegenseitige Verhältnis der innerkirchlichen „Stände" und für die Beziehungen zwischen Kirche und Öffentlichkeit. Diese langfristigen Entwicklungen wurden ja in den letzten Jahren im Gefolge des Konzils von einer Vielzahl globaler und sektorialer Entwicklungen überrollt. Diese mögen kurzlebig, der Mode unterworfen und deshalb als Beurteilungshilfen zweifelhaft erscheinen. Drängt man sie aber ungebührlich in den Hintergrund, so ergeben auch die langfristigen Entwicklungslinien mehr oder weniger unscharfe Abziehbilder *(geschichtliche Klischees)*, die einem Vergleich mit der Wirklichkeit nicht standhalten.
Ebensoviel Vorsicht geboten ist gegenüber sozialempirisch schwer nachprüfbaren Programmen und Feststellungen wie solchen über die Ablösung der Volks- durch eine Freiwilligkeitskirche, die sich ein guter Teil der kirchlichen Soziologie der letzten Jahre zu eigen gemacht hat *(soziologische Klischees)*. Auch das nun allseits beliebte Hantieren mit Umfrageergebnissen (nach *H. D. Bastian* „komplizierte Kurven eines Elektrokardiogramms kindischen Gekritzels") helfen nicht unbedingt weiter. Ein Beispiel dafür bieten die bisher bekannten Ergebnisse der Synodenumfrage selbst (vgl. die ausführliche Dokumentation in ds. Heft, S. 45), Sosehr sie geeignete Sozialtechniken sind, um dem modernen Volk marktforschend aufs Maul zu schauen, so problematisch bleiben ihre Aussagen gerade beim Versuch, Tiefendimensionen menschlichen Bewußtseins zu erhellen. Die Standbilder, die sie aus dem Komputer spucken *(demoskopische Klischees)* lassen nicht viel von der Dynamik oder Dürftigkeit der sie treibenden und ständig verändernden Kräfte vermuten. Sie übermitteln Positionen, tragen aber gelegentlich dazu bei, solche zu gesellschaftlichen Vorurteilen über das öffentliche Bewußtsein zu verfestigen. Kommen dann noch die unvermeidlichen publizistischen *Vergröberungen* dazu, dann weiß man ganz genau, was *der* deutsche Katholik tut und läßt (— natürlich weiß man das auch vom Protestanten): die Katholiken sind kirchenhöriger (die Protestanten sind weltbezogener); die Katholiken sind traditionsbewußter (die Protestanten sind neugieriger); die Katholiken reisen weniger (die Protestanten mehr); die Katholiken rauchen nicht viel Stuyvesant (die Protestanten tun es mehr). Der Katholik ist der Konservative, der Protestant der geborene Mitläufer (vgl. dazu das demnächst erscheinende Werk von *G. Schmidtchen*, Der Protestant. Die Herrschaft des Religiösen in der säkularisierten Gesellschaft, bei Franke, Zürich und die von *B. Nellessen* auszugsweise zitierten Ergebnisse in seiner instruktiven Kirchenserie in der „Welt", 7. 11. 70). Es gibt kaum eklatantere Beispiele für die Fixierung von Vorurteilen mit Hilfe in sich „richtiger" Ergebnisse ohne auch nur entfernt gewollte Manipulation. Die Erstellung von Typologien an Hand von geringen, wenn auch deutlichen, häufig aber durch *nichtreligiöse* Sozialfaktoren verursachten Prozentunterschieden genügt dafür schon. First-hand-information über Tiefenregionen des Katholizismus ist das nicht.

Ein Dschungel von Phänomenen

Wer sich jedoch der Wirklichkeit des deutschen Katholizismus nicht unbedingt auf dem Wege geschichtlicher, soziologischer oder demoskopischer Generalisierungen

nähern möchte, sondern es banaler und methodisch ungedeckter mit beobachtender Alltagsempirie versucht, sieht sich zunächst einmal mit einem undurchsichtigen Dschungel von Einzelphänomenen konfrontiert, mit denen sich die Demoskopie meist nicht beschäftigen kann. Diese überlappen und überschneiden sich. Ihre Ursachen und ihre innere gegenseitige Abhängigkeit bleiben aber weitgehend verdeckt. Versuchen wir es einmal vom *organisierten Katholizismus* her, so läßt sich als erste Phänomengruppe feststellen: eine immer größer werdende Menge von Gremien, Kommissionen und Sitzungen, Arbeitskreise hier, Beiräte dort, vorbereitende und aufarbeitende Arbeitsgruppen bei der oder jener Institution, ständige Kommissionen und Komitees bei einer dritten oder vierten Institution. Man sitzt und berät in den Gemeinden (Pfarrgemeinderäte); man sitzt und berät in den Diözesen (Pastoralräte, Diözesanräte, Priesterräte; und Domkapitel tagen gelegentlich auch noch). Man bildet Ausschüsse und Unterausschüsse, Arbeitsgruppen und Teams in den Verbandszentralen, rings um das Zentralkomitee und um die Bischofskonferenz. An Expertengruppen und Arbeitsgemeinschaften fehlt es selbstverständlich auch nicht. Und manch einer verzehrt sich, indem er von der einen Tagung in die andere hastet, weil er da wie dort gleich unabkömmlich ist. Wer hat schon einmal die managerkranken Katholiken gezählt (wohl nicht nur Funktionäre), die an den Rand ihres physischen Leistungsvermögens geraten für eine Sache, deren erste Natur die Meditation ist. *Sitzungskatholizismus* also und Katholizismus aus zweiter Hand? Bleiben wir bei dieser vordergründigsten Schicht katholischer Sozialphänomene, so können wir jedenfalls eines feststellen: ein *unangepaßter* Katholizismus ist das nicht. Der Sitzungskatholizismus, der trotz der geringeren Neugier und Reisefreudigkeit des Katholiken selbstverständlich nicht ohne Reise- und Spesenkatholizismus denkbar ist, folgt hier nur den Gesetzen anderer Sozialsektoren: denen der Wirtschaft, der Verwaltung, des politisch-parlamentarischen Lebens. Es ist also nichts spezifisch Katholisches; es werden nur die Handlungsmuster der Gesamtgesellschaft praktiziert. Es ist wohl auch nichts spezifisch Deutsches daran, in anderen Ländern sieht es diesbezüglich nicht anders aus. Und die zentrale Kirchenleitung in Rom folgt ihrerseits diesen Gesetzen, indem sie Gremien und Ausschüsse nicht nur addiert, sondern multipliziert. Fast unbemerkt von der Öffentlichkeit setzt sich dabei das Ringen zwischen dezentralisierten und zentralistischen Beschluß- und Beratungsinstanzen im Gewande einer modernen, technisch hochkommunikativen Verwaltungsplanung fort.

Es bleibt also nur das Fazit: Sitzungskatholizismus ja, aber er ist nichts spezifisch Deutsches, nichts spezifisch Katholisches. Höchstens, daß man es im deutschen Bereich auf diesem Felde mit der Anpassung immer schon etwas zu weit trieb: also immer schon gerne organisierte und ordnungsgemäß diskutierte. Von daher wohl auch die besondere Schockwirkung jugendlicher Protestbewegungen, die diese ordnungsgemäßen Diskussionen so ungehörig und so rechthaberisch durcheinanderbringen. Also ein deutsches Phänomen, das sich da angepaßt und gegenwartsnah ausprägt.

Mit dem Stichwort Protest sind wir bereits bei einer zweiten Phänomengruppe, auch noch in der äußeren Schicht katholischer Gegenwartswirklichkeit. Seit Jahren sind die Kirchen vom Protest aufgerüttelt. Die antiautoritäre Welle rollt über sie hinweg, oder der autoritäts- und traditionsfeindliche Virus frißt sich als Parasit an ihrer Standfestigkeit in sie hinein. Das ist keine bloße Subkultur, die gruppenmäßig klar erfaßbar und isolierbar wäre. Der Protest durchzieht die ganze Kirche, nicht der grobe ungeschlachte „kritischer Synoden" und „kritischer Gemeinden" mit Schlagwortstock und Spruchbändern, mit unflätigen halbpubertären Parolen, die gut ins Bild kommen, mit denen sich aber kein Nachdenklicher solidarisieren möchte. Es gibt auch in Deutschland einen „Katholizismus des Dissenses" (nach einem gleichnamigen italienischen Buch): nicht nur organisiert in Aktionskreisen und Solidaritätsgruppen (wo er in spontaneren Formen das Schicksal des Sitzungskatholizismus teilt), sondern in der Vereinzelung: in Ordensgemeinschaften, an theologischen Fakultäten, in Pfarrhäusern, in den Räten, in den Verbänden. Manchmal vermischt und verstärkt er sich durch die Sozialisierungsformen, die der Sitzungskatholizismus bietet, und plötzlich erlebt man in informellen Gruppen und formellen Arbeitskreisen ein streitbares Klima. Es wird kontestiert und protestiert, wo man sich früher von Angesicht zu Angesicht nur Höflichkeiten gesagt hätte.

Diesem Phänomen ist schon schwerer beizukommen als der sitzungs- und reisefreudigen Gremialität. Denn dort geht es um ein mit Nachdruck verwirklichtes Prinzip, das sich reibungslos in den modernen Sozialkontext einer Verwaltungsgesellschaft einfügt. Hier geht es aber um eine Bewegung, die den ganzen Sozialkörper Kirche durchdringt und alle seine Organe und Lebensäußerungen in Mitleidenschaft zieht. Zudem ist das Warum schwerer zu entscheiden. Warum man sich in einer Kommission oder in einem Beirat zusammensetzt, weiß man im allgemeinen. Es gibt eine Strukturformel von Problemen, an der man die unmittelbar anstehenden im entsprechenden Sachbereich ablesen kann. Freilich auch da nur im allgemeinen. Im Besonderen kann man feststellen, daß auch manches dieser Gremien nicht nur an *Zielkonflikten*, sondern an *Rollenunsicherheit* leidet. Gemeinderäte schwanken gelegentlich zwischen Klerus und Gemeinde oder auch nur zwischen der eigenen Ansicht und dem Autoritätsspruch des Pfarrers. Man sagt, sie hätten ihre Aufgaben noch nicht recht gefunden. Daher rührt wohl auch ein Teil der Lust am Protest oder resignierender Unlust, die sonst beide etwas kleiner wären. Aber auch mancher Arbeitskreis und Beirat in den höheren Sitzungsregionen ist noch auf der Suche nach Standort und Arbeit, weil es an schöpferischer Phantasie fehlt oder weil es die erwarteten Aufgaben für Gremien, die auf dem Reißbrett geschaffen wurden, bereits nicht mehr gibt. Vor allem Doppelungen zwischen Bischofskonferenz und Zentralkomitee, zwischen Zentralkomitee und bischöflichen Arbeitsstellen bedürften einer Durchforstung: ein Dschungel für Kenner der Interieurs.

Konfliktreiche Verknüpfungen

Aber wie gesagt, in dieser Phänomengruppe gibt es Mißstände, sie sind überblickbar und bei gutem Willen der Beteiligten auch lösbar. Bei der Phänomengruppe Protest verhält es sich anders. Warum man protestiert, das „weiß" man zwar emotional, kann es aber nicht immer rational begründen. Und je mehr man sich im Recht weiß, ohne sein Recht in allem formulieren und vor allem durchsetzen zu können, stauen sich die Emotionen. Fehlgeleitete Rationalität ist meist ein technisches Problem und kann durch organisatorische Maßnahmen beseitigt

werden. Aufgestaute Emotionalität bedarf umsichtigerer Verfahren, wenn ihre ursprüngliche Dynamik nicht explodieren oder in Resignation umschlagen, sondern in konstruktive Reformen übergeführt werden soll.

Damit sind wir am *springenden Punkt*. Wir brauchen gar nicht sehr tiefgründig den Ursachen des Protests nachzugehen. Jeder weiß, daß sie tief ins innere Leben der Kirche hineinreichen und daß sie ihren hauptsächlichen Grund darin haben, daß das Konzil den Wind der inneren Befreiung und Erneuerung in kräftigen Stößen in das Kircheninnere trieb, daß man jetzt aber mit den Aufräumungsarbeiten und der Neugestaltung der Innenarchitektur nicht oder nicht schnell genug vorankommt. Nicht wenige wollen ja auch nur das alte umgestoßene Mobiliar wieder an die alten Plätze stellen. Sie meinen ein bißchen Entstaubung, das reiche schon, mehr könne man sich in der Kirche nicht leisten.

Hier müßte man die *Leitstränge* gründlich weiterverfolgen. Diese Ursachen des Protests sind gesamtkirchlich. Er richtete sich zunächst auch gegen dieses Zuwenig und gegen den Weiterbau auf brüchigen Fundamenten: beispielsweise anläßlich von „Humanae vitae". Aber der Protest lief bald über und fächerte sich vielfältig auf. Er richtet sich gegen eine juristisch denkende, ihre Sonderstellung extensiv interpretierende Hierarchie, die sich gegen neue Strukturen der Mitverantwortung sperrt, die mehr sind als unverbindliche Beratung. Indem er sich aber an diesem Widerstand erhitzt hat, beugt er sich in manchem doch soweit, die Unverfügbarkeit des kirchlichen Amtes, wenn nicht zu negieren, so doch wenigstens zu überspringen. In der Verknüpfung von kritisch historischer Theologie und antihierarchischer Neigungen hat sich dieser Protest von der ursprünglichen Forderung nach geschichtsgerechter Interpretation von kirchlichen Moralmaximen und Bekenntnissätzen (Dogmen) zur Infragestellung von Offenbarungswahrheiten weiterentwickelt, die man als „Interpretamente eines dogmatisierten Glaubens" der Kirche anlastet. Die innere Verquickung der wachsenden *theologischen Unsicherheit* über die Grundlagen des Glaubens mit der von außen einbrechenden Gesellschaftskritik hat über *das Medium verspäteter Anpassung durch Emanzipation* hie und da nicht nur zur Emanzipation von einem juristisch verpackten Kirchenglauben, sondern zur Emanzipation weg von den Glaubensgrundlagen, weg vom religiösen und hin zum sozialen Credo geführt. Doch ist dieses Phänomen einerseits nicht typisch und keinesfalls zu verallgemeinern, anderseits gehört es bereits einer zweiten tieferen Problemschicht an, von der noch zu sprechen sein wird. (Übrigens ist es wiederum weder was spezifisch Deutsches noch was spezifisch Katholisches, sondern ein das Christentum insgesamt herausfordernder Vorgang, an dem der Katholizismus in seinen verschiedenen sozialen Varianten nur immer kräftiger partizipiert.)

Nachdialogische Phase?

Bleiben wir also noch an der Oberflächenregion, bei dem vorher genannten springenden Punkt. Der Protest scheint zu erlahmen oder in *Resignation* umzuschlagen, bevor er seine Wirkung getan hat. Er tritt damit in seine gefährlichste Phase ein. Diese wird um so unerfreulicher, je falscher sie von den Verantwortlichen in der Kirche eingeschätzt wird. Nun wird man sich auch hier vor Einseitigkeiten hüten. Wo sich der Widerspruch zerfasert, nimmt er nicht nur deletäre Formen an. Beispielsweise wäre der Frankfurter Synodenkongreß der Priester- und Aktionsgruppen (vgl. ds. Heft, S. 51) völlig mißverstanden, wollte man ihn nur in dieser Richtung sehen. Es gab die eben beschriebenen Strömungen, u. a. auch die den genannten „kritischen" Tendenzen zu folgen und die Bekenntnisfrage zu kaschieren, auch die, halbdurchdachte Papiere als Arbeitsnachweis zu verabschieden. Aber von den vielen, die gelegentlich unkritische Opfer ihre Hektik sind, sucht der weitaus größere Teil nach einer existentiell und gesellschaftlich vollziehbaren Glaubensform, *ohne* die Fundamente aus dem Auge zu verlieren.

Der kritische Punkt scheint vorläufig wenigstens kaum theologischer Natur zu sein. Das *Hauptproblem* sind die auf allen Seiten aufgestauten psychologischen Hemmnisse, die das Gesprächsklima verschlechtern, nicht selten vergiften. Man mißtraut sich gegenseitig, ideologisiert sich gegenseitig, verketzert sich nicht selten. Auf der Stelle folgt Angst und Mutlosigkeit: bei den einen, weil sie sich in den vielen Zwittergesprächen von Emotion und Taktik mit Argumenten nicht zurechtfinden; bei den anderen, weil sie sich dem ganzen Getriebe entfremden, das ihnen als Menschen spiritueller Prägung geistig zuwider ist oder ihnen als plebeisches Gerangel, bestenfalls als eine christlich höchst entbehrliche Sache erscheint. Dabei kommen dann doch die echten Erneuerungsanstöße theologischer und diakonischer Art unweigerlich zu kurz. Bei den dritten — unter ihnen sind Hierarchen stark vertreten — kristallisiert sich das Ganze zu kategorischer Ablehnung ganzer Richtungen: Man zieht sich zurück auf sicheren Grund, errichtet neue Zaunpfähle, manchmal schon im juristischen Vorfeld, und gedenkt seine Pfarrei oder seine Diözese danach zu regieren. Der *Dialog* findet nicht mehr statt. Die andere Seite weicht auch in teils fragwürdige, teils auch fruchtbare Formen von Selbsthilfe aus, bestenfalls unter stillschweigender Duldung der zuständigen Autoritäten. Der Dialog, so scheint es, hat weitgehend umgeschlagen in Mißtrauen und in vielen uneingestandene Formen von Pseudokonsens. Während in der großen Theologie die Zukunft als überwundene Vergangenheit beschworen wird (nachchristliches, nachökumenisches, nachtheistisches Zeitalter), hat man die simple Tatsache innerhalb der eigenen vier Wände vergessen: die nachdialogische Phase, in der die innerkirchlichen Verständigungsschwierigkeiten enorm gewachsen sind und in der zu allem noch das Gefühl bleibt, das, worüber man sich zerstritten hat, sei gar nicht so sehr die christliche Sache; man habe sich seine Verwundungen in Kämpfen um fremde Güter geholt. Auch da also Katholizismus aus zweiter Hand?

Nehmen wir eine dritte Gruppe von Phänomenen. Sie läßt sich zusammenfassen in dem Stichwort *Finanzen*. Wir konzentrieren uns hier nicht auf das bei einer Minderheit umstrittene, von einer Mehrheit aber erstaunlich gleichgültig hingenommene Thema Kirchensteuer. Wir meinen das Ergebnis des Kirchensteuersystems: die automatische Sicherung eines relativ komfortablen Finanzpolsters. Er gestattet den Kirchen eine Menge Aktivitäten, ohne daß ein wirtschaftlicher Zwang besteht, diese Aktivitäten auf ihre pastorale *Zweckmäßigkeit* hin zu überprüfen. Während das religiöse Interesse an der Kirche schrumpft, die eigenen kirchlichen Erziehungsmethoden gründlich überprüft werden müssen (Religionsunterricht, Kindergärten, die methodische und inhaltliche Ausrichtung der kirchlichen Erwachsenenbildung) und die Kirche sowohl im geistlichen wie im diakonischen Sektor mit

ihren Nachwuchsproblemen ringt, werden so Institutionen finanziell weitergetragen, die personell nur schwer aufrechtzuerhalten sind und religiös-geistig nicht mehr genügend abgestützt werden können. Man *kompensiert* diesen Ausfall an umsetzbarer christlicher Substanz durch eine Angebotsbereitschaft, durch die man — wiederum angepaßt — auf die Wünsche (nicht unbedingt „Bedürfnisse") möglichst vieler eingeht und in der Konkurrenz der Angebote „profan" mitmacht: Man will ja den Öffentlichkeitsauftrag wahrnehmen, der in den Sozialerwartungen gegenüber der Kirche und in ihren finanziellen Mitteln steckt.

Hand aufs Herz: Dieser Frage müßte sich eine Synode, die auf geistliche Erneuerung zielt, nicht nur bei der Prüfung der Liste pastoral-sozialer Prioritäten stellen. Es wäre auch an der Zeit, einmal ehrlich zu prüfen, wie nachhaltig die relative finanzielle Sicherung katholischer Aktivitäten den *freiwilligen Dienst* in der Kirche lähmt. Nicht nur der Sitzungskatholizismus — auch der einzelne, der an ihm beteiligt ist — läßt sich gerne zwanglos finanzieren. Auch die Produkte des Protests müssen, soweit als möglich, aus Kirchengeldern gespeist werden, aus Gleichheitsgründen selbstverständlich. Ist eine Kirche gut beraten, wenn sie allzu selbstverständlich auf freiwillige Leistungen, beispielsweise auf nichthonorierte Mitarbeit verzichtet? Wenn der Glaube primär vom *Zeugnis* und nicht nicht von der *Institution* lebt, dann muß dieses Zeugnis auch in dieser Form konkreter Opferbereitschaft zum Ausdruck kommen. Wo kirchlicher Einsatz nichts kosten darf, fehlt dem Glaubenszeugnis etwas. Oder sitzen wir, Kleriker und Laien, schon so unbekümmert in den bequemen Sesseln der sonst geschmähten bürgerlichen Gesellschaft, daß wir uns Erfolgs- und Konsumaskese gar nicht mehr vorzustellen vermögen?

Umkippende Reformen?

Nennen wir noch eine vierte Phänomengruppe, die uns endgültig in die inneren Schichten katholischer Gegenwartsprobleme führt. Man kann diese Gruppe am Stichwort *Gottesdienst* aufhängen. Die offensichtlichsten Fakten sind bekannt: Die Zahl der Kirchenbesucher geht zurück; die Kirchen füllen sich merklich weniger. Die *Beichtpraxis* hat in den letzten Jahren abrupt nachgelassen. Die Kommunikantenziffern steigen nach Meinung mancher. (Richtiger ist wohl, daß die Zahl der Kommunionen steigt.) Das Engagement im religiösen Kernsektor der Kirche wird zahlenmäßig geringer. Das ist abzulesen am sinkenden Interesse vieler Eltern an der kirchlich-religiösen Erziehung der Kinder (Religionsunterricht, Kindergottesdienste). Dieser Trend setzt sich aus anderen Ursachen und Motiven in die Jugendarbeit hinein fort.

Im *überpfarrlichen* Bereich sieht das Bild kaum tröstlicher aus. Es gibt lebendige, ökumenisch und kirchlich vorandrängende Gruppen, aber stagnierende Verbände, einen matten Sozialkatholizismus, in dem mit Mitgliederzahlen leicht kompensiert wird, was an christlichem Weltdienst abgeht. Die großen Reformbewegungen im deutschen Katholizismus, die seine moderne Geschichte prägten, scheinen ebenfalls wie die Dialogbereitschaft im Trubel von Protest und Mißtrauen in eine Spätphase vorgerutscht zu sein: das Selbstbewußtwerden der Laien, die liturgische Erneuerung, die Bibelbewegung und der ökumenische Gedanke. Erklärte *H. Vorgrimler* schon 1968 (in: Bilanz des deutschen Katholizismus, S. 115), der nachkonziliare Zustand sei „in allen vieren nicht (mehr) ganz eindeutig", so konstatiert *N. Lohfink* jüngst („Publik", 13. 11. 70) wenigstens für den dritten Bereich: „biblische Flaute"! Bei den anderen mag es wohl bei der Nichteindeutigkeit bleiben: Das Selbstbewußtsein der Laien richtet sich stärker nach innen und möchte den Weg zum christlichen Zeugnis in der Gesellschaft erst wieder über die Institution Kirche finden. Die liturgische Erneuerung schwankt zwischen unschöpferischer Vereinfachung und regellosem Experiment in den spirituellen Randzonen einer Theologie der Mitmenschlichkeit. Im Ökumenischen ist die Weltzuwendung am deutlichsten; aber hier ist auch die Gefahr am offenkundigsten, über eine etwas nebulos verstandene *Säkularökumene* die christlichen Inhalte zu veräußern.

Doch wäre es reiner Defaitismus, wollte man hier der Einseitigkeit fröhnen. Daß sich das Bewußtsein der Laien zunächst nach innen wendet, ist einsichtig. Sie bezeugen dadurch den Willen auch zur kirchlicher Mitarbeit und zur Überwindung des Gegensatzes sakral-weltlich, klerikal-laikal von innen her. Die *Liturgie* ist gemeinschaftlicher und damit existentiell ansprechbarer geworden. Sie könnte es noch mehr werden, wenn man ihre Reform nicht auf den Punkt fixiert, an dem die Probleme der Reform erst offenkundig geworden sind. Die „biblische Flaute" ist wohl nicht als Absage an die Bibel zu begreifen. Vielleicht rettet sie die katholische Reform sogar vor einem *Mißbrauch der Bibel* als religiös-soziales Rezeptbuch. In diesem Punkte können die sozial-biblisch engagierten Aktionsgruppen vom untheologischen Gläubigen, der stärker aus Geschichte und Tradition lebt, vermutlich einiges lernen. Die Säkularökumene gerät zwar in Gefahr, nicht nur zwischenkirchliche theologische Widersprüche unbekümmert einzuebnen, sondern von theologisch schaler Kost zu leben. Doch ist nicht zu übersehen, daß das Gebot der Liebe in ihr wirklich neu, d. h. mit *allen* sozialen Konsequenzen verstanden und von vielen Spontangruppen auch praktiziert wird.

Problematischer erscheint fast der religiöse Zustand der *Gemeinden*, um so mehr, als auf sie die Hauptlast der Reform zukommt. Gemeint ist hier nicht so sehr ihre mangelnde Integrationskraft als Sozialkörper. Schrumpfungserscheinungen in den Gemeinden signalisieren Veränderungen auch in der religiösen Substanz. Hier sind Elemente der Erneuerung mit religiösen Verlusten fast untrennbar vermischt. Das Nachlassen kirchlicher Bindungen und die innerkirchliche Erneuerung sind ineinander verwoben. Seit dem Konzil leben die Katholiken, auch die kirchengebundenen, ein freieres religiöses und sakramentales Leben. Kirchengebote haben ihren Zwangscharakter verloren, noch bevor sie aufgehoben sind. Aber die Lokkerung der Gesetze hat keine neuen Schichten angezogen, was auch nicht zu erwarten war; eher wurden dadurch die Grenzen zwischen „Praktizierenden" und nur lose Mitmachenden verwischt. Dazwischen haben sich zahlreiche Varianten einer nur *teilweisen Zugehörigkeit* im soziologischen wie im theologischen Sinne herausgebildet, während die inneren Gegensätze schärfer geworden sind, was anderen wiederum die Lust an der Kirche nimmt. Die Unsicherheit im Klerus hat nicht nur einen existentiellen und theologischen Hintergrund, sondern rührt auch von dieser geistigen Verfassung der Gemeinden her.

Das ist kein Anlaß zur Absage an Reformen. Wohl aber wird zu prüfen sein, ob wir die innere Erneuerung der Kirche allzu einseitig von der innerkirchlichen Emanzipation und von einer angepaßten Verkündigung erwartet

haben. Denn erstens ist diese nur in einem langen Prozeß zu realisieren, der nur zu einem kleinen Teil vom guten oder schlechten Willen der Autoritäten abhängt. Zweitens haben viele die Attraktivität einer sich erneuernden Kirche für die Gegenwartsgesellschaft überschätzt. Die Erneuerung der Welt hängt eben nicht primär vom mehr oder weniger guten Willen in der Kirche ab, sondern von ihren eigenen „Gesetzen". Es gibt einen Geist der Welt, der solcher Erneuerung widersteht, in der Kirche und außerhalb ihrer. Ihn unterschätzen jene, die meinen, ihm durch immer neue, vielfältigere und angepaßtere Angebote beizukommen. Nähren sie sich dabei nicht selbst von einem Katholizismus zweiter Hand?

Mut zur Unbequemlichkeit

Was ergibt sich daraus für den *Umdenkungsprozeß,* den die Synode einleiten soll. Zwei Forderungen dürften zunächst absoluten Vorrang haben: die Minderung innerkirchlichen Mißtrauens und die Überwindung der geheimen, aber offenbar sehr verbreiteten Angst, als Kirche nicht mehr gebraucht zu werden. Für die erste bietet die Eröffnung der Synode eine glänzende Gelegenheit. Die Bischöfe sollten nicht hinter dem juristischen Rankenwerk von Statut und Geschäftsordnung ihre Furcht verbergen, den innerkirchlichen Pluralismus mit Argumenten nicht in die richtigen Bahnen lenken zu können. Eine möglichst freie Diskussion des rechtlichen Rahmens der Synode, so enervierend eine solche sein kann, könnte die längst notwendige Entkrampfung bringen. Schwerer zu verwirklichen ist die zweite Forderung, dem deutschen Katholizismus als Kirche wieder mehr *Selbstbewußtsein* zu geben, sich weniger abhängig von jeweiliger Zustimmung und Ablehnung des häufig nicht „hinterfragten" modernen Menschen zu machen, sich selbst wieder mehr nach dem Beispiel des Meisters als Herausforderung zu verstehen. Gegenwärtig erweckt der Katholizismus insgesamt den Eindruck eines Rentners, der auf der Suche nach Beschäftigung ist, aber mit dem jeden Tag deprimierenderen Bewußtsein nach Hause kommt, unnütz zu sein. Nicht selten hört man den Seufzer, ob die Kirche in Zukunft von der Gesellschaft noch gebraucht wird. Und nicht wenige Katholiken verhalten sich entsprechend. Ihnen müßte es an „spezifischer" Betätigung keineswegs fehlen, wenn sie nur dort kräftig anfaßten, wo, wie *H. Maier* in seiner Katholikentagsrede formulierte, „die diesseitigen Verheißungen im Griff der Gewalt, die sie erzwingen will, zerbrechen und der Mensch sich nach dem Scheitern seiner politischen und ökonomischen Zukunftshoffnungen unvermittelt seiner eigenen nicht mehr auf die Gesellschaft abzuwälzenden babylonischen Natur gegenübersieht". Man braucht vermutlich gar nicht auf den Zusammenbruch von Hoffnungen zu warten. Das wäre wiederum Christentum als Lückenbüßer. Viele wissen um die „babylonische Natur" auch ohne wirtschaftlichen Zusammenbruch. Das wäre gewiß keine Flucht aus der Sackgasse, sondern *die* Weltpräsenz *der* Kirche. Nur komfortabel einrichten kann man sich dabei nicht, aber das dürften Christen ja wissen.

Gelänge zunächst einmal diese Gemütsaufbesserung des deutschen Katholizismus, dann könnten und müßten wohl zwei weitere Aufgaben — opportune, importune — in Angriff genommen werden: *eine Generalüberprüfung katholisch-kirchlicher Einrichtungen und Strukturen* auf ihre Notwendigkeit und auf ihre Brauchbarkeit für das christliche Zeugnis hin. Diese Prüfung müßte von katholischen Bildungseinrichtungen bis zur Revision der Diözesanstrukturen und von der Bischofskonferenz bis zur pfarrlichen Gruppenarbeit reichen. Das Kriterium dafür kann nie die Finanzmächtigkeit oder das Prestigebedürfnis kirchlich-katholischer Stellen sein, sondern allein die Glaubenssorge um den Menschen. Sodann bleibt die noch größere zweite Aufgabe: die *theologisch-kerygmatische Aufarbeitung der wesentlichen Bekenntnisgrundlagen,* deren Schwankungen in der Person des Verkündigers nicht mit Sprach- und geschichtlichen Umsetzungsschwierigkeiten entschuldigt oder überspielt werden können. Die Lösung dieser Aufgabe ist selbstverständlich nicht Erstaufgabe einer Synode, vielmehr müßte die Theologie entschiedener auf sie zugehen. Aber von den durchlaufenden Perspektiven in Würzburg (vgl. ds. Heft, S. 32) müßte sie wohl die erste sein. Ihr gegenüber bleibt z. B. die Demokratisierungsdebatte zwar ein wichtiger Vorgang, aber eben doch ein Thema zweiter Hand.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Begrenzung des aktiven Papstwahlrechts

Als letzter Gruppe kirchlicher Würdenträger wurde nun auch den Kardinälen für ihre Amtsausübung eine Altersgrenze gesetzt. Mit dem Motuproprio „Ingravescentem Aetatem" vom 21. November 1970 (vgl. „Osservatore Romano", 23./24. 11. 70) verfügte der Papst, daß alle Kardinäle mit vollendetem 80. Lebensjahr das aktive Papstwahlrecht verlieren und zugleich aufhören, Mitglieder römischer Dikasterien und anderer Organe des Heiligen Stuhles wie des Vatikanstaates zu sein. Eine Ausnahme besteht nur insofern, als Kardinäle, deren 80. Geburtstag ins Konklave fällt, den Papst noch mitwählen dürfen. Die Altersgrenze gilt auch dann, wenn sie vor Ablauf der fünfjährigen Amtszeitbeschränkung eintritt. Die Verfügung betrifft alle Kardinäle, gleich, ob sie an der Kurie tätig sind oder — in einem möglichen Ausnahmefall — noch als residierende Bischöfe eine Diözese leiten oder, ohne Regierungsgeschäfte auszuüben, lediglich den Titel einer Diözese führen.

Ist die Altersgrenze von 80 Jahren als absolut anzusehen, so werden jene Kardinäle, die römischen Dikasterien oder anderen Organen vorstehen, etwa die Kardinalpräfekten von Kongregationen, gebeten, mit vollendetem 75. Lebensjahr dem Papst freiwillig ihren Rücktritt anzubieten. Dieser werde dann nach Erwägen aller konkreten Umstände im Einzelfall darüber entscheiden, ob er das Gesuch sofort oder erst später annimmt.

Dennoch bleiben auch die über achtzigjährigen Kardinäle weiter Mitglieder des Kardinalskollegiums. Ihnen stehen, außer den genannten, alle übrigen Rechte und Privilegien zu,

die mit dem Kardinalstitel sonst verbunden sind. So können sie z. B. während der Sedisvakanz auch an allen allgemeinen und besonderen Versammlungen vor Beginn des Konklaves teilnehmen.

Eine Sonderregelung wird getroffen für den Ausnahmefall, daß aufgrund „außergewöhnlicher Umstände" der Camerlengo und der Großpönitentiar bis zum 80. Lebensjahr noch im Amt geblieben sind. Erreichen sie ihre Altersgrenze noch vor dem Tode des Papstes, ohne daß ein Nachfolger ernannt ist, oder fällt die Altersgrenze in den Zeitraum zwischen dem Tod des Papstes und der Eröffnung des Konklaves, so wählt das Kardinalskollegium noch vor dem Konklave einen Nachfolger, der bis zur Wahl des neuen Papstes im Amt bleibt. Erreichen sie ihr 80. Lebensjahr während eines Konklaves, so wird ihr Amt ipso iure bis zur Papstwahl verlängert. Kann wegen Überschreitens der Altersgrenze der Dekan des Kollegiums seine Funktionen im Konklave nicht ausüben, so werden diese vom Subdekan übernommen. Fällt auch dieser aus, so fallen sie an einen der älteren Kardinäle in der Reihenfolge der Präzedenz.

Eine Übergangsregelung ist für jene Kardinäle vorgesehen, die mit Inkrafttreten des Motuproprio am 1. Januar 1971 bereits das 80. Lebensjahr überschritten haben. Diese können, falls sie es wünschen, weiter an den ordentlichen Sitzungen wie an den Vollversammlungen der römischen Kurialorgane mit vollem Stimmrecht teilnehmen.

Im Sinne des Konzils

Mit diesem Dekret hat der Papst nun auch die Kardinäle einer doppelten Altersgrenze unterstellt, die mit Bezug auf die Vollendung des 75. Lebensjahres wie bisher wohl flexibel gehandhabt werden dürfte. Bereits das Konzil hatte im Bischofsdekret „Christus Dominus" für die Bischöfe (Abschnitt 21) und die Pfarrer (Abschnitt 31) eine Amtsniederlegung gefordert, wenn sie „wegen zunehmenden Alters oder aus einem anderen schwerwiegenden Grunde" ihre Aufgabe nicht mehr erfüllen könnten. Dabei war die Formulierung für die Bischöfe eher vage gehalten, „wenn sie nicht mehr recht in der Lage sind, ihr Amt zu versehen". Für die Pfarrer dagegen hieß die Bedingung präziser, wenn sie ihr Amt nicht mehr „vorschriftsmäßig und wirksam ausüben können". Doch erst das Motu proprio „Ecclesiae sanctae" vom 6. August 1966 (vgl. Herder-Korrespondenz, 20. Jhg., S. 458 ff) legte die Altersgrenze für beide in den Ausführungsbestimmungen zum Bischofsdekret für das vollendete 75. Lebensjahr fest (Abschnitt 11). Die am 1. März 1968 in Kraft getretene Geschäftsordnung der Kurie (vgl. Herder-Korrespondenz, 22. Jhg., S. 166) umfaßte darüber hinaus auch die „prelati superiori", die mit 75 Jahren, und die mittleren und höheren Kurialbeamten, die mit vollendetem 70. Lebensjahr ausscheiden müssen. Das Pensionierungsalter des Hilfspersonals wurde dagegen auf 65 festgelegt. Ausgenommen blieben damals nur die Kardinäle in Führungspositionen römischer Kurialämter.

Paul VI. begründet seine Maßnahme damit, daß die Kardinäle eine für die Gesamtkirche „besonders schwierige und viel Klugheit erfordernde Funktion" ausüben, die durch ihre „einzigartige Verbindung mit dem höchsten Führungsamt in der Kirche" und durch ihr aktives Papstwahlrecht bedingt sei. Das „höchste Wohl der Kirche" erfordere jedoch, daß im Hinblick auf diese ihre Funktion auch ihr „fortschreitendes Alter" berücksichtigt wird. Ob der Papst diesen Schritt auch schon im Hinblick auf eine eventuelle später vorgesehene Reform der Papstwahl getan hat, wird sich zeigen. Zwar hat er in der Vergangenheit eine Bereitschaft zur Änderung des Wahlmodus nicht erkennen lassen, doch haben sich die Stimmen, die eine solche Reform fordern, in den letzten Jahren verstärkt.

Reform der Papstwahl?

So sprach sich z. B. Kardinal *L. Suenens* im vergangenen Jahr — und schon früher — in seinem Interview mit „Informations Catholiques Internationales" vom April 1969 (vgl. Herder-Korrespondenz, 23. Jhg., S. 297—301) dafür aus. Er stellte zwei Möglichkeiten zur Debatte. Der eine Wahlmodus sieht die Wahl des Wahlkörpers, eines engeren Kreises von Bischöfen, vor, die ihrerseits dann in einem zweiten Wahlgang den Papst wählen würden. Die zweite Möglichkeit bestünde in der Wahl des Papstes durch die Bischofssynode „des einen oder anderen Typs". Hinter der Ansicht, diese Frage gehe „nur den Papst und nicht die Glieder der Kirche" an, sieht Kardinal Suenens eine „falsche Kirchenauffassung". Falle doch die Autorität in der Kirche nach dem Tode eines Papstes von Rechts wegen dem Bischofskollegium als solchem zu, wie der englische Bischof und hervorragende Theologe *Butler,* in seinem Buch „Theology of Vatican II" gezeigt habe. Noch im September vergangenen Jahres schlug der Kardinal im Gespräch mit Journalisten während des internationalen Theologenkongresses in Brüssel (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 463—466) vor, den Papst durch eine „repräsentative Körperschaft" zu wählen, z. B. durch eine Synode, auf der jeder Bischof das Mandat von 15 anderen habe. Der Theologenkongreß selbst verabschiedete eine Motion, wonach bei der Wahl von Papst, Bischof und Pfarrer „das christliche Volk stärker beteiligt werden sollte". Ein anderer Diskussionsvorschlag zielte darauf ab, bei einer Papstwahl auch zu berücksichtigen, daß er zugleich Bischof von Rom sei.

Auch der italienische Erzbischof von Ravenna, *S. Baldassarri,* sprach sich für eine Wahl des Papstes durch das Bischofskollegium aus. Früher sei seine Wahl durch die Kardinäle insofern berechtigt gewesen, als diese Klerus und Volk von Rom repräsentierten. Dies sei heute jedoch eine „reine Fiktion" (vgl. „Il Regno", 15. 9. 69). *H. Küng* hält eine Papstwahl durch einen „Bischofs- und Laienrat" (vgl. „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 3. 9. 68) für besonders „dringlich". Dabei komme es, wie er und Kardinal Suenens betonten, auf ein wirklich für die Gesamtkirche repräsentatives Wahlgremium an, also auf ein „Gleichgewicht der Generationen" und der „Nationen".

Kommt ein neues Konsistorium?

Die neue Verfügung verändert nun die nationale Verteilung der Kardinäle weiter im Sinne eines leichten Ungleichgewichtes. Von ihr werden 25 Mitglieder des gegenwärtig 127 Kardinäle umfassenden Kollegiums betroffen. Von diesen 25 scheiden aus: elf Italiener (darunter die Kardinäle *A. Ottaviani,* früher Präfekt des Heiligen Offiziums, *A. G. Cicognani,* ehemaliger Staatssekretär, und der vatikanische Latinist *A. Bacci),* drei Franzosen (die Kardinäle *E. Tisserant,* Dekan des Kardinalskollegiums, *M. Feltin,* ehemaliger

Erzbischof von Paris, und *A. Liénart)*, zwei Spanier, zwei Portugiesen und je ein Ire *(M. Browne)*, ein Schotte *(W. Th. Heard)*, ein Nordamerikaner *(J. F. McIntyre)* und ein Deutscher (Kardinal *J. Frings*). Den elf Italienern stehen also 14 Nichtitaliener gegenüber. Damit nehmen die ersteren innerhalb des starken europäischen Blocks im Kardinalskollegium (55 von 102 wahlberechtigten Kardinälen) ihrerseits etwa die Hälfte ein. Mit wohl etwas übertriebener Akribie hat die Presse die neuen Verhältniszahlen und Prozente nachgerechnet.

Im Laufe dieses Jahres wird sich der europäische Block durch altersbedingtes Ausscheiden um weitere vier Kardinäle verringern (Kardinal *Ch. Journet*, Schweiz, *G. Lercaro*, *P. Parente*, Italien, und *J. M. Martin*, Frankreich). Da der Papst gerade die universale Repräsentativität des Kardinalskollegiums des öfteren betont hat, ist das seit einiger Zeit umlaufende Gerücht von einem in näherer Zukunft bevorstehenden Konsistorium wohl nicht aus der Luft gegriffen.

Andere Spekulationen wollten von Rücktrittsabsichten des Papstes wissen. Bereits dreimal hatte Paul VI. im vergangenen Jahr ein Ende seiner Tätigkeit angedeutet und von einem „bevorstehenden Lebensabend" gesprochen (vgl. auch Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 345). Die diesen Andeutungen unterstellten Rücktrittsabsichten wurden jedoch vom damaligen Vatikansprecher *F. Vallainc* dementiert. Der Papst habe vielmehr seinen Tod angedeutet.

Protest der Betroffenen

Zwei der ranghöchsten Betroffenen haben offen gegen die neue Bestimmung des Papstes protestiert. Der 86jährige Kardinal *E. Tisserant* erklärte im französischen Fernsehen, daß er vor der Entscheidung über die Begrenzung des Papstwahlrechtes nicht konsultiert worden sei, und gab zu verstehen, daß er von der Möglichkeit, auch nach dem 1. Januar 1971 weiter im Amt zu verbleiben, eventuell Gebrauch machen würde. Seine pointierten Aussagen zum schlechten Gesundheitszustand des Papstes, der sogar zu seinem Tod führen könne, widerrief er jedoch in einem Interview mit Radio Vatikan an Bord des Papstflugzeuges vom 26. November insofern, als er auf eine direkte Frage, ob der Papst krank sei, antwortete, es gehe ihm gut. Seine früheren Aussagen wollte er nur auf das bezogen wissen, was „die Leute sagen". Kardinal *A. Ottaviani*, im Oktober 1970 gerade erst 80 Jahre alt geworden, sprach im römischen „Messaggero" schärfer von einer „Mißachtung einer vielhundertjährigen Tradition". Er kritisierte offen, daß die „Zuständigen" vor der Entscheidung, die die „höchsten Ränge der kirchlichen Hierarchie" betreffen, offensichtlich nicht befragt worden seien. Gerade das Alter habe die Kirche immer als reich an „Erfahrung, Sicherheit und Weisheit" zu schätzen gewußt. Unerwartete Schützenhilfe erhielt Ottaviani von der „Süddeutschen Zeitung" (24. 11. 70), die fragte, ob denn die „so lange gerühmte Weisheit des Alters" nicht mehr gelten solle und auf das Beispiel *K. Adenauers* verwies. Für den Erzbischof von Turin, Kardinal *M. Pellegrino*, ist diese Weisheit des Alters nach einem Interview mit der Turiner Tageszeitung „La Stampa" eher eine Ausnahme von der Regel, daß es in einem gewissen Alter zumeist schwierig sei, „die Zeichen der Zeit zu erkennen". Er halte die Entscheidung des Papstes „für schwierig, aber notwendig". Bei einer Papstwahl müsse vor allem „umfassende Repräsentativität des Weltepiskopats gegeben sein". Er schloß eine mögliche Reform des Wahlmodus nicht aus. Ebenso setzte sich der Generalvikar der Diözese Rom, Kardinal *A. Dell'Acqua*, für vorbehaltlose Loyalität gegenüber der päpstlichen Entscheidung ein.

Ein römisches Dokument über das Studium des Atheismus

Das römische Sekretariat für die Nichtglaubenden, das vom Erzbischof von Wien, Kardinal *F. König*, geleitet wird, hat ein Dokument über das „Studium des Atheismus und den Dialog mit den Nichtglaubenden" erarbeitet. Es trägt das Datum vom 10. Juli. 1970, wurde aber erst, offenbar nach dem üblichen Durchgang durch die verschiedenen römischen Dikasterien, am 24. November veröffentlicht. (Die lateinische Fassung des Textes ist zusammen mit einer italienischen Übersetzung im „Osservatore Romano" vom 25. 11. 70 abgedruckt.) Das als *„Nota"* geführte Dokument behandelt nach einem kurzen Vorwort in vier schmalen Abschnitten die Existenz und die wachsende Ausbreitung des Atheismus, die Notwendigkeit einer angemessenen Information darüber, den Dialog mit dem Marxismus, das Phänomen der Säkularisierung und des Säkularismus und bringt in einem abschließenden fünften Kapitel einige praktische Leitlinien zur konkreten Gestaltung des Dialogs.

Für Universitäten und Seminare bestimmt

Das Dokument ist eine Erweiterung und zugleich eine Anwendung des umfangreichen *Grundsatzpapiers* des Sekretariats vom 1. Oktober 1968 (vgl. den Wortlaut in der Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 572 bis 577) auf dem Bereich der theologischen Ausbildung. Es hat seinen thematischen Ort innerhalb der als *„Rahmengesetz für die Priesterausbildung"* von der Unterrichtskongregation herausgegebenen „ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis" vom 6. Januar 1970 und geht auf eine entsprechende Forderung der Bischofssynode zurück (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 188 und 213 ff.). In der „ratio" hieß es u. a.: „Nicht weniger Sorgfalt ist auch den Fragen des heutigen Atheismus zu widmen, denen man unter verschiedenen Aspekten nachzugehen hat, damit die künftigen Priester auf die Schwierigkeiten in ihrem seelsorgerischen Wirken besser vorbereitet seien" (Nr. 80). Sie konnte sich in diesem Punkt vor allem auf das Konzilsdekret über die Priesterausbildung berufen, in dem ganz allgemein gefordert wurde, daß in den philosophischen Disziplinen „auch die philosophischen Forschungen der neueren Zeit berücksichtigt werden" und die Alumnen „über die charakteristischen Erscheinungen der heutigen Zeit Bescheid wissen" und „zu den *letzten* Prinzipien der verschiedenen Systeme vordringen" sollen. „Ganz besonders achte man auf den engen Zusammenhang der Philosophie mit den wirklichen Lebenspro-

blemen ...“ (Nr. 15). Sinn und Zweck der „Nota“ ist es, für die theologische Ausbildung zu erläutern, was genau mit den „charakteristischen Erscheinungen der Zeit“, mit den „letzten Prinzipien der verschiedenen Systeme“ und mit „den Fragen des Atheismus“ gemeint sei. Sie ist als *„Rahmenanweisung“* zu verstehen, die ihrerseits der Konkretisierung und Anpassung an die örtlichen Gegebenheiten durch die einzelnen Bischofskonferenzen bedarf.

Atheismus und Säkularisierung

Das Dokument weist nochmals auf den Atheismus als auf eine der „ernstesten Gegebenheiten dieser Zeit“ hin (Pastoralkonstitution, Nr. 19): „Es ist eine reale Tatsache, daß die Verbreitung des Atheismus und der Säkularisierung heutzutage nicht nur auf wissenschaftlichem Gebiet, sondern auch in der breiten Öffentlichkeit stark zunimmt.“ Beide Strömungen erfaßten die gesamte Menschheit. Davon seien auch diejenigen nicht ausgenommen, die sich zur christlichen Überlieferung bekennen. Die Alumnen seien mit dieser Tatsache bekannt zu machen, „damit sie die Nöte dieser Welt erkennen und gewappnet seien, diesen zu begegnen“. Das Dokument weist auf die verschiedenen Formen von Säkularisierung und Atheismus hin, die zeitlich in verschiedener Gestalt auftreten, weshalb man auch methodisch verschieden auf sie zu reagieren habe.

Innerhalb des Atheismus weist auch dieses Dokument dem *Marxismus* einen besonderen Platz zu. Es drängt auf eine „möglichst umfassende und genaue Kenntnis“ und meint damit nicht nur die Lehren von Marx, Engels und Feuerbach und ihre Hegelsche Herkunft, sondern auch solche Ideologien marxistischer Prägung, die in unserer Zeit von besonderer Bedeutung sind, speziell den Marxismus-Leninismus. Ihn bezeichnet das Dokument als die „Lehrgrundlage der gesamten kommunistischen Bewegung“ und ihrer konkreten Erscheinungsformen, wie des Maoismus, des Castrismus und des jugoslawischen Modells des Kommunismus. Es zählt zu den besonderen Schattierungen auch die Bewegung des Prager Frühlings von 1968. Ferner fordert es das Studium der Werke oppositioneller Kommunisten wie *Roger Garaudy* und der international angesehenen Gestalten marxistischen Denkens, wie *Georg Lukács* und *Ernst Bloch*, und des Vertreters des marxistischen Strukturalismus *Ludwig Althuser*. Auch die „Frankfurter Schule“ und *Herbert Marcuse* finden besondere Erwähnung. Man solle sich auch mit jenen atheistischen Lehren befassen, die in den gesellschaftswissenschaftlichen und politischen Bereich gehören.

Zum *Verhältnis von Atheismus und Säkularisierung* wird gesagt, die Frage nach dem Atheismus enthalte auch die Frage nach der Säkularisierung. Letztere unterscheide sich zwar von der ersteren, der Prozeß der Säkularisierung stehe aber doch in einem Zusammenhang mit dem Atheismus. Doch wird Säkularisierung vom Standpunkt der kirchlichen Pastoral aus nicht rein negativ beurteilt, sie habe „auch einige positive Aspekte“, die für die kirchliche Pastoral bedeutsam seien. Das Dokument trifft eine klare Unterscheidung zwischen der *Säkularisierung als geschichtlichem Vorgang* und dem *Säkularismus als Ideologie*. Letzterem wird eine klare Absage erteilt, erstere wird erklärt als eine Vielzahl von Einzelelementen, die sich im Lauf eines allmählichen, vier Jahrhunderte währenden Prozesses angesammelt haben.

Ruf nach mehr Philosophie

Da das Dokument nur allgemeine Richtlinien geben will, hält es sich bezüglich der konkreten Gestaltung des Dialog- und Atheismusstudiums im Rahmen der gesamten Priesterausbildung zurück. Die Bischofskonferenzen sollen entsprechende Studienprogramme ausarbeiten und durchführen lassen. Es könnten Spezialkurse gegeben werden, die Materie könne aber auch in den verschiedenen Disziplinen behandelt werden. Für welche der beiden Möglichkeiten man sich entscheidet, sei nicht so wichtig. Es hänge ja doch alles vom „Eifer und vom Fleiß“ ab, den Dozenten und Studenten darauf verwendeten. Das Dokument stellt aber zwei gewichtige Sachforderungen.

Erstens kritisiert es die *Vernachlässigung der historischen und anthropologischen Studien.* Darin liege ein Grund, warum der Klerus sich der heutigen Gesellschaft gegenüber nicht gewachsen fühle. Wenn der Seminarist kein Verhältnis zur historisch gewachsenen Gegenwart habe, werde er auch die sozialen Gegebenheiten der Kirche nicht verstehen.

Zweitens warnt es generell vor der *Vernachlässigung der Philosophie in der theologischen Ausbildung.* Man gewinne den Eindruck, daß seit dem Konzil in manchen Regionen die philosophische Ausbildung der Priesterkandidaten verringert werde mit der Begründung, man gewinne damit mehr Zeit für die theologischen Studien und für die persönliche wissenschaftliche Forschung. Vor dieser Entwicklung wird ausdrücklich gewarnt: „Wenn die Ausbildung der Priesterkandidaten nach diesem Prinzip angelegt wird, so kann das zur Folge haben, daß die künftigen Priester zwar zum Disput mit den nichtkatholischen Christen, besonders mit den Protestanten in der Lage sind, daß sie aber unfähig sind, mit den nichtglaubenden Menschen unserer Zeit in Dialog zu treten.“ Anstatt die philosophische Bildung zu verringern, solle man darauf achten, daß diese auf den Menschen und auf dessen „letzte Frage“ zentriert werde: auf seine Offenheit oder Nichtoffenheit auf das Transzendente hin. Die Grundthematik der philosophischen Ausbildung der künftigen Priester müßte sein: Der Mensch und die Dimensionen der menschlichen Existenz, in denen die Indikatoren der Transzendenz aufscheinen.

Unter den schon zahlreichen Dialogdokumenten aus römischen Dikasterien (Justitia et pax, Einheitssekretariat, Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen) ragt die Note des Sekretariats für die Nichtglaubenden dadurch heraus, daß sie sich sehr nüchtern auf die *Voraussetzungen* im eigenen Lager konzentriert. Die pädagogische Intention ist grundlegend. Sie läßt sich von der nüchternen Einsicht leiten, daß es nicht genüge, irgendwelche Sonderkurse über den Atheismus abzuhalten. Die Seminaristen müßten überhaupt erst einmal in die Mentalität der Andersdenkenden eingeführt werden, damit sie deren Ansichten verstehen lernen. Der Dialog bringe aber selbstverständlich auch „Gefahren und Schwierigkeiten von nicht geringem Ausmaß mit sich“, die der Priesterkandidat ebenfalls kennen müsse, um ihnen zu begegnen. Der wichtigste Ratschlag der Nota: „Mittelmäßigkeit“ vermeiden und eine solide theologische und philosophische Wissensgrundlage erwerben.

Vorsicht mit Kommunisten

Nüchterne Offenheit ist auch der Grundton, wo vom Gespräch mit dem *Marxismus-Kommunismus* gehandelt wird. Es komme erst einmal darauf an, festzustellen, wo Dialog möglich ist und wo er nur eine politische Funktion hat, wo er offen oder verdeckt „instrumentalisiert" wird „zur Erreichung von Zwecken, die der Wahrheitssuche und der gegenseitigen menschlichen Verständigung völlig fremd sind". Das gelte besonders, „wenn es sich um einen öffentlichen, theoretischen oder praktischen Dialog handelt, der auf *Zusammenarbeit* abzielt". In den ersten Pressekommentaren wurde dieser Satz in Richtung katholisch-kommunistischer Kooperationsbereitschaft überinterpretiert. Das Dokument schließt zwar eine Zusammenarbeit nirgends ausdrücklich aus. Vorsicht spricht aber auch aus einer anderen Passage, wo davor gewarnt wird, die Kenntnis des Kommunismus auf seinen Atheismus und seine materialistische Philosophie zu beschränken. Auch die Kenntnis *politischer Doktrinen* sei höchst notwendig: „Besonders der öffentliche oder mit dem Ziel der Zusammenarbeit geführte Dialog ist für sie (die Kommunisten) immer ein Faktum politischer Ordnung. Als solches ist der Dialog vom Kommunismus immer eingeordnet in ein System politischer Doktrinen und in eine große von Lenin geschaffene Strategie, die auf Eroberung der Macht über die Allianz mit anderen politischen Kräften zielt." Das Fazit: „Um die Opportunität, sich als Verbündeter herzugeben, beurteilen zu können und um zu vermeiden, daß man zu einem solchen Verbündeten wird, ohne es zu wollen oder zu wissen, ist es absolut notwendig, genau Strategie und Taktik des Kommunismus zu kennen."

Das Dokument, so wird am Schluß versichert, möchte keinem „Mythos" des Dialogs huldigen und die Illusion nähren, als ob mit ihm alles zu lösen sei, indem Probleme verharmlost oder Antworten vorfabriziert werden.

Die US-Bischofskonferenz vor Fragen um Kirche und Gesellschaft

Die diesjährige Herbstkonferenz des Episkopats der Vereinigten Staaten, die vom 16. bis 20. November in New York stattfand, hatte als Leitthema die Frage der Armut in den USA. Es sei „ein fast unglaublicher Skandal", sagte Kardinal *J. Dearden*, Detroit, der Vorsitzende der US-Bischofskonferenz, in seiner Eröffnungsansprache, daß es „in vielleicht der reichsten Nation der Weltgeschichte" so viel wirkliche Armut gebe. „Man mag sich fragen, weshalb sich die Kirche überhaupt um materielle Armut kümmert", führte er aus, aber die Behauptung, die Kirche habe lediglich eine geistige Mission zu erfüllen, beruhe auf einer völlig falschen Trennung zwischen dem geistlichen und dem materiellen Bereich. „Das menschliche Leben läßt sich nicht so einfach kategorisieren. Das Leid, das aus materieller Armut entsteht, hat auch seine Auswirkungen auf den menschlichen Geist."

Der Teufelskreis der Armut

Diese Äußerung Kardinal Deardens ist als eine deutliche Absage an jene zu verstehen, die die Kampagne der Bischöfe gegen die Armut kritisiert haben. Jene Gruppen, die sich vornehmlich um die konservative katholische Wochenzeitung „The Wanderer" sammeln, sprachen sich dafür aus, die für den 22. November anberaumte „Großsammlung" zum amerikanischen „Thanksgiving"-Tag eher dafür zu verwenden, um mit ihrem Ertrag ungeborene Kinder vor der Abtreibung zu bewahren, indem man sie „loskaufe". Die katholische Laienvereinigung (NAL) der USA kritisiert hingegen dieselbe Sammlung, weil sie glaubt, daß die Kirche selber zu wenig für die Armen tue und an ihrem Reichtum und ihren Besitzungen festhalte. Im Aufruf der Bischofskonferenz hieß es, zu einer Zeit, da die meisten Amerikaner einen beispiellosen materiellen Wohlstand genießen, sei es geradezu undenkbar, daß einige ihrer Landsleute immer noch dazu verdammt seien, ein Leben in dem „Teufelskreis der Not" verbringen zu müssen. „Wenn wir unsere Augen der fortdauernden Armut in unserem Land verschließen, so wird man uns mit Recht der geistigen Blindheit und der moralischen Gefühllosigkeit bezichtigen können."

Mit der Durchführung einer „Kampagne gegen die Armut und für menschliche Entwicklung" wurde Weihbischof *M. R. Dempsey*, Chikago, beauftragt. „Wir haben uns das Ziel gesetzt, den Armen im Lande dabei zu helfen, sich selbst zu helfen" (vgl. NC-News Service, 18. 11. 70). Diese Kampagne war sehr gründlich vorbereitet worden. Nahezu 13 Millionen Spendentüten wurden über die Diözesen verteilt, ein Fernsehfilm von acht Minuten Laufzeit wurde vorbereitet, katholische Verbände und Wohlfahrtsorganisationen wurden eingeschaltet, man hat Plakate gedruckt, Artikel lanciert und sich der ökumenischen Unterstützung des „National Council of Churches" versichert, um fünf Millionen Dollar für die Armen Amerikas zu sammeln. „Wir haben ein doppeltes Ziel", sagte der Generalsekretär der amerikanischen Bischofskonferenz, Bischof *J. L. Bernardin*, „das eine ist ein erzieherisches: Wir wollen die Gesinnung und das Herz der Menschen auf die Ursachen der Armut hinlenken, und wir wollen diesen Ursachen mit diesem Geld, das sich vermehren soll, entgegenwirken ... Der neue Name für Caritas ist Selbsthilfe" (vgl. „The National Catholic Reporter", 20. 11. 70).

Mischehen und liturgische Fragen

Hinsichtlich der Mischehenregelung und in Fragen liturgischer Veränderungen müssen sich die amerikanischen Bischöfe noch mit Detailproblemen beschäftigen, die im europäischen Raum als längst erledigt gelten. Engagierte Katholiken werfen ihren Bischöfen vor, daß sie sich in diesen Fragen allzu eng an „die römische Leine" klammern würden und Angst vor Eigeninitiative hätten (vgl. „The National Catholic Reporter", 4. 12. 70).

So verabschiedeten die Bischöfe mit überwältigender Mehrheit die neue *Mischehenregelung*, die für alle Diözesen der Vereinigten Staaten Gültigkeit haben soll und die sich ähnlich wie die der Bischöfe von England und Wales (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 589) streng an das päpstliche Motu proprio hält. Danach wird — ähnlich wie in den Ausführungsbestimmungen der euro-

päischen Bischofskonferenzen — vom nichtkatholischen Ehepartner künftig kein Versprechen mehr hinsichtlich der religiösen Kindererziehung verlangt; entgegen der englischen Regelung muß nun der katholische Partner sein Versprechen auch nicht mehr schriftlich abgeben, falls er es nicht selber wünscht. Die Bischöfe haben ein Formular ausgearbeitet, mit dem die Dispens beantragt wird — die der *Ortsbischof* im Gegensatz zur Regelung im deutschsprachigen Raum verteilt, wenn ein „seelsorglich gerechtfertigter Grund" vorliegt (vgl. „The National Catholic Reporter", 27. 11. 70). Hinsichtlich der Dispens von der Formpflicht, der Teilnahme eines katholischen Priesters an einer nichtkatholischen Eheschließungsfeier und der Anwesenheit eines nichtkatholischen Geistlichen bei einer katholischen Trauung, wofür jeweils die Erlaubnis des Ortsbischofs erforderlich ist, gelten ähnliche Vorschriften, wie sie auch von den europäischen Bischöfen erlassen wurden. Besonders betont wurde von der US-Bischofskonferenz die Notwendigkeit der *Mischehenseelsorge*, die schon vor der Eheschließung einzusetzen und die Ehepartner auch in ihrem Eheleben zu begleiten habe.

In den Vereinigten Staaten scheint die Praxis der *Handkommunion*, die zumindest in Deutschland weit verbreitet ist, noch immer umstritten. Es fand sich für ihre Billigung zwar eine einfache, aber nicht die zu ihrer Einführung erforderliche Zweidrittelmehrheit, als es während der Bischofskonferenz hierüber zur Abstimmung kam. Jene Bischöfe, die für die generelle Einführung der Handkommunion plädieren, hoffen, daß die nächste Frühjahrskonferenz, wenn aufgrund einer Neuregelung etwa 35 Bischöfe im Ruhestand ihr Stimmrecht verlieren, eine Wiederholung der Abstimmung ein für sie günstigeres Ergebnis bringen wird; zumal in vielen nördlichen Diözesen und in Studentengemeinden die Handkommunion wie auch bei uns schon selbstverständlich geworden ist. Von den übrigen 26 Anträgen zu liturgischen Fragen wurden ebenfalls jene abgelehnt, die sich beispielsweise mit der Kommunion unter beiderlei Gestalten (im Hauptgottesdienst am Sonntag) oder der Erlaubnis befaßten, daß Priester während der Osternachtsmesse den neugetauften Erwachsenen auch das Sakrament der Firmung spenden dürften. Die Abstimmungsergebnisse einiger weiterer Resolutionen wurden nicht bekanntgegeben, da diese Fragen zuerst des römischen Plazets bedürften. Hierzu gehört der Antrag, die Sondererlaubnis, daß auch Laien, selbst Frauen, zur Kommunionausteilung aufgefordert werden könnten, generell auf alle US-Bistümer auszudehnen. Einige Riten der Heiligen Woche sollten ebenfalls geändert werden dürfen (z. B. Fußwaschung, Kreuzverehrung). Ferner sollte die Liturgiekommission der Bischofskonferenz mit der Abfassung „allgemeiner Richtlinien für Gruppenmessen" beauftragt werden.

Resolutionen zu Rechtsfragen

Offensichtlich befaßt man sich in kirchlichen Kreisen der USA sehr intensiv mit Fragen des Kanonischen Rechts (was nicht zuletzt der Aktivität der amerikanischen „Canon Law Society" zuzuschreiben sein dürfte), wie sie im europäischen Raum höchstens latent vorhanden sind.

Sehr ausführlich beschäftigte sich die Bischofskonferenz mit einem detaillierten Bericht der von ihr eigens eingesetzten Kirchenrechtskommission, der Resolutionsvorschläge zu drei Themenkreisen enthielt. Aber „sämtliche Vorschläge wurden entweder abgelehnt oder zurückgestellt, oder zurückgezogen — oder einfach von den Bischöfen als inopportun übergangen" (vgl. „The National Catholic Reporter", 27. 11. 70). Man habe, so verlautete aus bischöflichen Kreisen, mit den Vorschlägen, die Rom betreffen, „den Papst nicht in Verlegenheit bringen" wollen. Gegenstand dieser Vorschläge war, *Annullierungsanträge* (für nicht vollzogene Ehen) und Anträge auf Laisierung von Priestern nicht mehr wie bisher von Rom, sondern von den zuständigen Diözesanstellen bearbeiten und vom Ortsbischof entscheiden zu lassen. Zudem sollten Entwürfe und *Vorschläge zu Kirchenrechtsreformen* zunächst den Bischofskonferenzen als solchen zur Kenntnisnahme zugeleitet werden. Aus dem ersten Themenkreis wurde lediglich ein spontaner Kompromißvorschlag gebilligt, wonach Kardinal Dearden den Präfekt der Glaubenskongregation brieflich darum bitten solle, „die US-Bischöfe zu informieren, ob irgendwelche Änderungen in der Art der Behandlung von Eherechtsfällen vorgesehen seien", und ihm ihre Unterstützung bei jeglicher Änderung der Normen zuzusagen. Die Resolution zur Frage der *Laisierung von Priestern* wurde von der Kommission damit begründet, daß viele Bischöfe, Priester und Priestergruppen darüber befremdet seien, daß einzelne Fälle recht „unterschiedlich behandelt" würden und daß es unzumutbare Verzögerungen gebe, die sich gar noch vergrößern würden. Die Bischöfe — jedenfalls jene, die gegen den Vorschlag stimmten, wonach die Laisierungsanträge auf diözesaner Ebene bearbeitet werden sollten — waren jedoch der Ansicht, der Austritt eines Priesters aus einem kirchlichen Amt sei eine Angelegenheit der Gesamtkirche und müsse daher von Rom entschieden werden.

Die Bischöfe äußerten sich, wie schon öfters zuvor, in scharfer Form zur Frage der in vielen amerikanischen Bundesstaaten durchgeführten oder bevorstehenden Lockerung der *Abtreibungsbestimmungen*. Abtreibung sei vom moralischen Standpunkt aus gesehen dem Mord gleichzusetzen. Man solle eher den werdenden Müttern mehr „Mitgefühl und Gerechtigkeit" erweisen; es sei Sache der Gesellschaft, den werdenden Müttern medizinische und soziale Hilfe zukommen zu lassen (vgl. NC-News Service, 25. 11. 70).

In einer anderen Stellungnahme verwahrte sich die Bischofskonferenz *gegen die wachsende Einmischung des Staates* und offizieller Stellen in Angelegenheiten der *Geburtenkontrolle* und der *Familienplanung*. „Dabei wird immer die menschliche Freiheit gefährdet — man muß befürchten, daß die Menschenrechte verletzt werden, und man wird leicht dazu verleitet, Familienplanung als das Allheilmittel für die Probleme der Armut, des Rassismus und der sozialen Ungerechtigkeit zu betrachten", heißt es in der Erklärung.

In den roten Zahlen

Ein fünf Seiten langer Bericht der Kommission für die *Beziehungen zwischen Katholiken und Juden* forderte die katholischen Wissenschaftler auf, sich mit der Frage des theologischen Standorts des Judentums zu beschäftigen, um auch dadurch dem (auch unter Katholiken) weitverbreiteten Antisemitismus zu begegnen. Der Bericht wurde von der Bischofskonferenz einhellig gebilligt.

Schließlich kam es noch zu einem Eklat, als die Vertreter des „Amtes für Schwarze Katholiken" (NOBC), die eine Finanzhilfe von mehr als 650 000 Dollar beantragt hatten, von der Bischofskonferenz nur 150 000 Dollar bewilligt bekamen und dies rundweg ablehnten. Der Geschäftsführer der NOBC, *J. Davis*, rief den Presseleuten zu: „Wir lehnen diese offensichtlich rassistische Reaktion der Bischöfe auf unser ernstes Anliegen ab. Wir werden von den 150 000 Dollars keinen Cent annehmen." Ihre Argumente seien schwach und eine „typisch weiße rassistische Haltung". Dieses Angebot sei eine „Beleidigung" des NOBC.

Die Bischofskonferenz selbst, deren Jahresdefizit doppelt so hoch ist wie veranschlagt, nämlich 2 Millionen Dollar, mußte auch andere Ausgabenkürzungen (in Höhe von fast 10 %) vornehmen. Die großen Fastenkollekten sollen 1970 um 14 % weniger an Spenden erbracht haben — und dies bei ständig steigenden Verwaltungskosten und steigendem Finanzbedarf. Erzbischof *Hannan*, New Orleans, wies die Anspielungen auf die „Reichtümer" der Kirche in den USA zurück. Diese seien weitgehend in Krankenhäusern, sozialen Einrichtungen und in Kirchenbauten ohne realen Markt- und Verkaufswert investiert.

Ein Strukturplan zur Reform des Weltkirchenrats

Im Januar 1971 tritt, wenn nichts dazwischenkommt, der Zentralausschuß des Weltrates der Kirchen in Addis Abeba zusammen, um die 1969 in Canterbury begonnene Arbeit fortzusetzen. Inzwischen ist aber das ursprünglich vorgesehene Programm, die in Uppsala 1968 geforderte und auch bereits skizzierte *Strukturreform* einzuleiten (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 386), durch die Grundsatzkrise um die Methoden des Kampfes gegen den Rassismus schwer belastet worden (vgl. ds. Heft, S. 12). Es scheint sogar, daß die Planung der Strukturreform, d. h. einer Stärkung der Zentralorgane des Weltrates, die manchen Mitgliedskirchen nicht behagt, mit Hilfe des Rassismuskonfliktes durchkreuzt werden soll. Zu dieser Vermutung besteht um so mehr Grund, als nach der jüngsten Verlautbarung der „Monatsausgabe des Ökumenischen Presse-Dienstes" (November 1970, S. 5—8) keine Rede mehr davon ist, was in Uppsala gedacht wurde. Damals wurde u. a. mit Rücksicht auf einen Beitritt der römisch-katholischen Kirche zwar nicht geplant, wie weitgehendere Vorschläge seit Jahren anregten, den Weltrat aufzulösen und auf einer neuen ekklesiologischen Basis gemeinsam mit Rom zu konstituieren, wohl aber neben dem Zentralausschuß eine Art „zweite Kammer" zu bilden, in welcher die Konfessionellen Weltbünde und später die römisch-katholischen Bischofskonferenzen ihren Platz finden sollten. Von dieser theologisch nicht unbedeutenden Konzeption weiß die oben erwähnte Information über den derzeitigen Stand der Strukturreformvorschläge nichts.

Die Arbeiten des Strukturausschusses

Folgen wir den gründlichen Ausführungen des ÖPD über die Arbeit, die Methoden und das Ergebnis des 1969 berufenen Strukturausschusses, so fällt auf, daß seine Modelle für den „Umstellungsprozeß", der recht umständlich gegen das Mißtrauen der Mitgliedskirchen verteidigt wird, „immer mehr zu pragmatischen Erwägungen" führten, „anstatt zu versuchen, über die Struktur zu theologisieren". Dies war, wie eingestanden wird, „unter Zeitdruck" nicht möglich, und das dürfte ein beträchtlicher Mangel sein, der zu Einwendungen geradezu herausfordert.

Die vier Tagungen des Ausschusses gingen von folgenden Aspekten aus: 1. der Unzufriedenheit mit dem Arbeitsstil und den Methoden der Vollversammlung; 2. dem Anwachsen der Organisationen des Weltrates bzw. seiner Zentrale, die die 1954 geschaffene Struktur gesprengt haben. 3. Die Zunahme lokaler, nationaler und regionaler ökumenischer Institutionen fordern einen neuen Koordinationsstil und bessere Kommunikation untereinander. 4. Die Finanzkrise (!), unter der viele Mitgliedskirchen zu leiden haben, verlangt neue Prioritäten. 5. Die gesamte ökumenische Bewegung wird durch „ein neues Klima in der Theologie" und im kirchlichen Leben herausgefordert: „In der Theologie herrschen Verwirrung und Polarisierung, in den Kirchen wird das Establishment durch einen neuen linken Flügel in Frage gestellt, die konservativen Evangelikalen entdecken, was auf der ökumenischen Tagesordnung steht, und die Wandlungen in der römisch-katholischen Kirche wirken sich auf alle anderen Gruppen innerhalb der christlichen Gemeinschaft aus (!). Das sind in der Tat beachtliche Perspektiven.

In den erwähnten Ausführungen wird den Mitgliedskirchen zu verstehen gegeben, daß „heutzutage die Umstrukturierung für die Organisation zu einem normalen Vorgang geworden ist". Es wird also nicht daran gedacht, daß die Organisation des Weltrates auch ein theologisches Problem ist. Der Ausschuß will und kann „kein Fertigprodukt" vorlegen, sondern nur „erste Schritte" vorschlagen, die vernünftig sind. Er stand im *Konflikt* zwischen seinem Wunsch, eine wirklich neue Struktur zu entwerfen, und „den verschiedenen Anliegen und Interessen der Mitgliedskirchen". Hauptfrage war eine „Überprüfung des bisherigen Auftrags von ‚Glauben und Kirchenverfassung', Weltmission und Evangelisation, Kirche und Gesellschaft usw." Es wird lang und breit davon gesprochen, daß sich gewachsene „Interessenbereiche" der verschiedenen Abteilungen und Referate herausgebildet haben, die man nicht einfach beseitigen kann. Man sucht die Kontinuität in der Diskontinuität zu wahren, aber durch „Vereinfachung und Koordination", durch flexiblere Formen der Beauftragung einzelner Mitarbeiter, Auflockerung der Referate für einander und ihre Verbindung zu größeren „Programmeinheiten". Neben einer Vereinfachung der Verwaltung liegt das Schwergewicht auf Koordinierung der neu zu bildenden Programmeinheiten in Gestalt einer „schöpferischen Mischung".

Das neue Modell

Das jetzt dem Zentralausschuß zur Prüfung vorliegende Modell, so heißt es, sei sehr einfach. Die Arbeit des Weltrates soll in drei Programmeinheiten aufgeteilt werden, wobei jede aus etwa vier Arbeitsgruppen besteht. Die erste Programmeinheit konzentriert sich auf „Glauben und Zeug-

nis" und umfaßt vier Arbeitsgruppen: Die Kommission „Glauben und Kirchenverfassung", die Kommissionen „Weltmission und Evangelisation", „Kirche und Gesellschaft" sowie „Dialog mit den Glaubenden unserer Zeit". Sehr kompliziert wirkt der Vorschlag, daß die Arbeitsgruppen einem gemeinsamen Ausschuß verantwortlich sind, der sich aus 12 Vertretern der Arbeitsgruppen und 30 Mitgliedern des Zentralausschusses zusammensetzt. Die Mitarbeiter einer Einheit werden auf kollegialer Basis zusammenarbeiten unter der turnusmäßigen Leitung eines der Arbeitsgruppenleiter. Die Bezeichnung „Einheit" sei nur als Arbeitstitel gedacht.

Die zweite Einheit soll sich aus „*Gerechtigkeit und Dienst*" konzentrieren mit folgenden vier Arbeitsgruppen: die Kommission „Kirchlicher Entwicklungsdienst", die Kommission „Internationale Angelegenheiten", die Kommission „Programm zur Bekämpfung des Rassismus" und die Kommission „Zwischenkirchliche Hilfe, Flüchtlings- und Weltdienst". Es wird hinzugefügt, daß das Programm für internationale Angelegenheiten und das Rassismusprogramm „mehr Freiheit und Eigenständigkeit" erfordern, während Kirchlicher Entwicklungsdienst wie auch die Abteilung Zwischenkirchliche Hilfe „administrativ unabhängig sein müssen".

Die dritte Programmeinheit befaßt sich mit „*Bildung und Kommunikation*". Die Einzelheiten der Verteilung der „Interessenvertreter" werden immer komplizierter, so daß wir sie hier übergehen können. Alles zusammen wird „Vereinfachung der vertikalen Struktur" genannt. Aber die horizontale Struktur sei ebenso wichtig. Auch sie müsse erneuert werden. Die Arbeit des Ökumenischen Rates sei ein Ganzes. „Einheit, Mission und Erneuerung sind Dimensionen, die zu allen drei Einheiten gehören." Koordination gilt als die Hauptaufgabe. „Der Generalsekretär und sein Stellvertreter stehen dort, wo horizontale und vertikale Dimension sich kreuzen." Die Autoren der Planung empfinden selber, daß dies alles doch recht vage ist. Sie geben daher unumwunden zu, daß „dieser Plan eine von mehreren Möglichkeiten ist . . . Es hätte auch anders sein können." Vielleicht kommt es auch noch ganz anders. Denn schon werden Wünsche der Abteilungen laut, die in eine andere Richtung zielen und eine „andere Mischung" wollen, anscheinend auch deshalb, weil sie mit der Brisanz des Rassismusprogramms nichts zu tun haben möchten.

Kritik an den Mitgliedskirchen

Das Problem einer besseren Aufschlüsselung der Vertreter der Mitgliedskirchen unter den Delegierten der *Vollversammlung* wurde „mit Hilfe eines UN-Statistikers gelöst". Aber da ist noch das andere Problem, „wie sich das Volk Gottes an dem Ereignis einer Vollversammlung beteiligen kann". Sogar das berühmte zweite Kapitel von „Lumen gentium" wirkt sich hier aus. Man will ihm damit beikommen, „bei der nächsten Vollversammlung das Besucherprogramm in das der Vollversammlung selbst zu integrieren". Die „Besucher", um die es da geht, sind weitgehend die opponierende Jugend, die sich in Uppsala kräftig zu Wort gemeldet hat. Sodann soll der geschäftliche Teil drastisch gekürzt, dafür aber „der Gottesdienst in den Mittelpunkt gerückt" werden in einer Form — das ist das heißeste Eisen —, „die die ökumenische Verpflichtung der Mitgliedskirchen wirklich zum Ausdruck bringt". Offenbar will man über die sog. „offene Kommunion" der einladenden Kirche hinausgehen.

Zum Schluß heißt es: „Die Umstrukturierung ist ein frustrierendes Problem . . . Die Mitgliedskirchen sind zwar an einer Strukturverbesserung interessiert, aber unfähig, die Details eines neuen Planes zu beurteilen." Für diese Verurteilung werden sie sich vermutlich revanchieren. Über eine sinnvolle Weiterarbeit der ebenfalls gewachsenen Organe der Zusammenarbeit mit entsprechenden des Vatikans, also SODEPAX und „Gemeinsame Arbeitsgruppe" mit ihren vielen Verzweigungen und Verantwortungen vermißt man jedes Wort, obwohl es sich nicht leugnen läßt, daß hier die großen gemeinsamen Probleme der Christenheit behandelt werden, die eine Strukturreform nicht übergehen kann.

Konflikt zwischen EKD und Weltkirchenrat unbereinigt

Nachdem in den letzten Wochen die Diskussion um das Rassismusprogramm des Weltrates der Kirchen in den verschiedenen Synoden und außersynodalen Gruppen hin und her wogte, ohne daß eine gemeinsame Stellungnahme in Sicht kam, fand am 1. und 2. Dezember 1970 in München endlich die vorgesehene Aussprache zwischen Generalsekretär *E. C. Blake* und seinem reich vertretenen Mitarbeiterstab auf der einen und Landesbischof *Dietzfelbinger* als Vorsitzender des Rates der EKD-West statt, auch er von maßgebenden Kirchenführern unterstützt. Blake wurde begleitet von *E. Payne* (London), einem der Präsidenten des Weltrates, ferner von *L. Vischer*, dem Leiter von Faith and Order, *Ph. Potter*, Leiter der Abteilung Weltmission, *Fr. Northam* (Finanzen), dem Direktor des „Programms zur Bekämpfung des Rassismus", *B. Sjollema*, ferner dem Afrikareferenten *B. Carr*, dem Generalsekretär der Allafrikanischen Kirchenkonferenz, Pfarrer *S. H. Amissah* (Nairobi), und von *N. Shamuyarira* als Sprecher der rhodesischen „Zimbabwe African National Union", einer der 14 afrikanischen Befreiungsbewegungen, die unterstützt werden sollen. Neben Dietzfelbinger saßen hinter verschlossenen Türen des bayerischen Landeskirchenrates Bischof *H. O. Wölber* (Hamburg), entschiedenster Gegner des Blake-Programms, Präses *H. Thimme* (Bielefeld), Vorsitzender der EKD-Kammer für kirchlichen Entwicklungsdienst, ursprünglich Förderer der Genfer Rassismuspolitik, ferner die Bischöfe *Fr. Hübner* (Kiel) und *H. Kunst* (Bonn) sowie Vizepräsident *A. Füllkrug* als stellvertretender Vorsitzender der Arnoldshainer Konferenz (epd, 1. 12. 70).

Intervention von Bundesminister Eppler

Am Tage vor Beginn dieser offenbar heißen Aussprache gab Bundesminister *E. Eppler* in einem Interview mit dem „Evangelischen Pressedienst" den deutschen Unterhändlern eine gewisse Hilfestellung. Er wür-

digte zwar die gute Absicht des Ökumenischen Rates, antirassistische Organisationen zu unterstützen, übte aber Kritik an der Form der Durchführung. Die Bundesregierung könne sich auf keinen Fall beteiligen, da sie nur mit Regierungen zusammenarbeitet. Daher gebe sie auch keine Entwicklungshilfe an Kolonien. Eine Unterstützung von Befreiungsbewegungen sei ihr nicht möglich. Aus naheliegenden Gründen konnte Eppler keine Stellung nehmen zum Prinzip, ob sich die Kirchen durch Finanzhilfe an der „Umverteilung der Macht" in der Dritten Welt beteiligen können. Er sprach nicht als theologischer Laie, sondern als Minister (epd, 1. 12. 70).

Auf die Beratungen in München konnte es keinen Einfluß mehr haben, daß der Erzbischof von Canterbury, *M. A. Ramsey*, auch ein Gegner der Politik Blakes, als Ergebnis seiner Visitationsreise in Südafrika von Kapstadt aus das Resümee seiner Eindrücke dahin zusammenfaßte: es sei nicht mehr viel Zeit, um einer gewaltsamen Revolution zuvorzukommen. Die Apartheid sei und bleibe ein Unrecht. Nur meinte Ramsey, die Kirchen im Lande selbst müßten ihr Widerstand entgegensetzen.

Nur Andeutungen

Über die Verhandlungen in München war amtlich nicht mehr zu erfahren, als was die Vertreter der verschiedenen Richtungen in einer Pressekonferenz und zwei „Zwischenberichten" mitgeteilt haben (epd, 2. 12. 70). Ein gemeinsames Kommuniqué gab es nicht, eine Bestätigung dafür, daß kein Ergebnis erzielt wurde. Das nächste Gespräch soll im Februar 1971 erfolgen, nachdem die Angelegenheit im Januar in Addis Abeba vor den Zentralausschuß des Weltkirchenrates gekommen ist (vgl. ds. Heft, S. 11). Nach den kurzen Erklärungen der Kontrahenten ergibt sich als *gemeinsame Überzeugung*, „daß eine noch stärkere Beteiligung der Christen am Kampf gegen rassistische Unterdrückung in allen Teilen der Welt notwendig sei". Auch wurde die Aktion der Genfer Zentrale begrüßt, soweit sie mit Gewißheit nur humanitären Zwecken diene. Landesbischof Dietzfelbinger resümierte als Standpunkt der EKD-West, die „gute Aussprache" habe nicht alle Kontroversen ausräumen können. Zwar sei das innerdeutsche Gespräch auf den ökumenischen Horizont erweitert und das Anti-Rassismus-Programm in den Rahmen des Gesamtprogramms gestellt worden, doch seien die Fragen der *Gewalt* und der *Gewaltlosigkeit* unbeantwortet geblieben.

Weitere „umfassende Maßnahmen"

Generalsekretär *Blake* bedauerte, daß die Münchner Konsultation nicht zu „substantiellen Aussagen" geführt habe. In der Frage der Gewaltanwendung sei man „weder praktisch noch theologisch zu einer Übereinstimmung gekommen". Er setzt seine Hoffnungen auf die Fortführung der Diskussion in Deutschland und beteuerte, der Ökumenische Rat suche auf dem Boden des Evangeliums (kalvinistisch verstanden) „eine Versöhnung, die auf Gerechtigkeit gegründet" sei. Man werde versuchen, die verschiedenen Gruppen an den Verhandlungstisch zu bringen, die sich mit Gewalt begegnen. Die Gewalt, so betonte er, sei nicht die zentrale Frage des Anti-Rassismus-Programms, sie sei in Deutschland dazu gemacht worden. Er ging aber nicht auf den wunden Punkt der kommenden Strukturreform für den Weltrat ein, die seine Stellung erheblich stärken und die Konfessionellen Weltbünde an den Rand spielen würde, ausgenommen den Reformierten Weltbund, da die wichtigsten Ämter des Weltrates von Reformierten besetzt sind und beherrscht werden.

Der ebenfalls in München anwesende Vizepräsident des Landeskirchenamtes in Stuttgart, *R. Weeber*, gab gewissermaßen eine Kompromißerklärung ab. Er hielt eine Beteiligung am Gesamtprogramm gegen den Rassismus für denkbar. Der Vertreter der Befreiungsbewegungen zeigte sich enttäuscht. Direktor *Sjollema* (Genf) gab noch am gleichen Abend in München bekannt, daß weitere umfassende Maßnahmen gegen den Rassismus geplant seien. Er legte allerdings den Akzent auf „Information zur Bewußtseinsbildung" und wissenschaftliche Analysen.

Anschließend veröffentlichte *E. A. Payne* auf einer eigenen Pressekonferenz vom 2. Dezember 1970 eine inhaltlich mit den vorstehend getrennt abgegebenen „Zwischenberichten" übereinstimmende Presseerklärung. Sie ist im Wortlaut wenig ausführlicher und hat „nicht den Charakter eines offiziellen Kommuniqués", wie Landesbischof *Dietzfelbinger* darauf nochmals feststellte. Neu darin ist nur folgender Satz: „Sie nahmen ferner zur Kenntnis, daß einige der unterstützten Organisationen sich zu dem Wagnis verpflichtet gefühlt haben, ihnen widerfahrene Gewalt durch Gegengewalt zu beantworten. Dies hat theologische und praktische Probleme und Gewissensfragen aufgeworfen, die Unruhe und Unsicherheit in vielen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates verursacht haben" (epd, 3. 12. 70).

Unglücklich verlaufen?

Erstaunlich an diesen mageren Verlautbarungen ist, daß offenbar die Analyse des Rassismus-Programms zu kurz gekommen ist, weil man sich wieder einmal „in Zeitnot" befand. Das mindert sowohl die Autorität der Organe des Weltrates der Kirchen wie der EKD. Folgt man dem Bericht des in der Regel hervorragend unterrichteten Korrespondenten der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" (3. 12. 70), *K. A. Odin*, so ist die Konferenz „ausgesprochen unglücklich verlaufen". Es ging bei der Diskussion vor allem um die Interpretation eines Dokumentes der Weltkirchenkonferenz von Uppsala zur Frage des Rassismus. Auf deutscher Seite wurde behauptet, man habe sich damals (nach den harten Anklagen von Präsident *Kaunda* und des Dichters *J. Baldwin*) nochmals auf Gewaltlosigkeit verpflichtet, während die Herren aus Genf, vor allem Blake, die Meinung vertraten, man habe sich 1968 in Uppsala „bereits für die Gewalt", d. h. für ihre indirekte Unterstützung entschieden. Diese Frage kann freilich nicht durch nachträgliche „Dogmeninterpretation" gelöst werden, sondern nur durch einen neuen theologischen Anfang an der Wurzel. Und da ist nicht zu übersehen, daß von jeher in der Kirchengeschichte hier der entscheidende Unterschied zwischen Christen lutherischen und reformierten Glaubens klafft. Es ist schwer zu sehen, wie da eine Lösung gefunden werden kann. Denn es müßte theologisch ein Einvernehmen darüber erzielt werden, wieweit das Evangelium und damit der Auftrag der Kirche Gnadenzuspruch ist — so die Lutheraner — und wieweit das Evangelium auch Gesetz ist — so die Reformierten. Gewalt ist es in keinem Fall.

Vorgänge und Entwicklungen

Die Päpstliche Theologenkommission, Instrument der Beharrung oder des Fortschritts

Als im Frühjahr 1969 Papst Paul VI. die Internationale Theologenkommission berief, die ihn und die Kongregation für die Glaubenslehre in anstehenden theologischen Fragen beraten sollte, knüpften sich daran sowohl Hoffnungen wie Zweifel. Würde sie das geeignete Instrument sein, um für die nachkonziliare Entwicklung zu neuen Ufern voranzustoßen? Würde sie frische Impulse geben können, die sich bis in praktische Reformen hinein auswirken könnten? Man musterte kritisch die Theologen, die in diese auf dreißig Mitglieder beschränkte Kommission berufen wurden, fand darunter bekannte und weniger bekannte Namen, nicht nur Männer, die als konservativ galten, sondern auch andere, die schon auf dem Konzil konstruktiv mitgewirkt hatten, im ganzen aber Theologen, die nicht durch kühne Thesen und revolutionäre Ideen von sich reden gemacht hatten (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 257). Im Oktober 1969 tagte dann in Rom die *erste Vollversammlung*, auf der vier Themenkreise ausgewählt wurden: Theologische Pluralität und Einheit des Glaubens; das priesterliche Amt; Theologie der Hoffnung (die Zukunft der Menschheit in theologischer Sicht); die christliche Moral, ihre Grundlagen und Kriterien. Die *Wahl dieser Themen* ließ aufhorchen; denn es sind grundlegende und lebenswichtige Fragen, die Verkündigung und Leben der Kirche in unserer Zeit betreffen und einschneidend verändern können. Dazu kam dann noch der Wunsch der ersten Bischofssynode, die Päpstliche Theologenkommission möge das Verhältnis von Primat des Papstes und Kollegialität der Bischöfe prüfen und darüber ein theologisches Gutachten erstellen. Im Oktober 1970 hatte die Kommission ihre *zweite Vollversammlung* in Rom, und man fragt sich, welche Früchte im ersten Jahr ihrer Arbeit gereift sind. Wie haben die fünf Unterkommissionen, die jene Fragen behandeln sollten, gearbeitet, was sind die Ergebnisse, und welche Effizienz haben sie?

Die anfänglichen Befürchtungen, die Kommission würde im Schlepptau der Kongregation für die Glaubenslehre und unter Meidung der Öffentlichkeit arbeiten, haben sich nicht bewahrheitet. Obwohl Kardinal *Šeper*, der Präfekt jener Kongregation, auch der Präsident der Päpstlichen Theologenkommission ist, wurde deren Unabhängigkeit schon durch die vorläufige Konstitution garantiert; ihre Gutachten, Vorschläge und Wünsche werden *unmittelbar* dem Papst zugeleitet. Zur Information der Öffentlichkeit werden bei den Vollversammlungen Kommuniqués herausgegeben; allerdings befriedigen diese noch nicht alle Wünsche. Am liebsten möchte man natürlich die Stellungnahmen einzelner Theologen erfahren; aber das ist nicht gut möglich, wenn die Freimütigkeit der Rede, auf die größter Wert gelegt wird, nicht gefährdet werden soll. Dennoch ist der Wunsch, die Arbeit der Kommission und der für die einzelnen Themenkreise gebildeten Subkommissionen näher kennenzulernen, berechtigt.

Die *fünf Unterkommissionen* hatten nach der Gesamtzahl je sechs Mitglieder mit einem Leiter und einem Relator, das heißt einem Theologen, der die Einzelarbeiten in einem Entwurf zusammenfassen und darüber auf der Vollversammlung berichten sollte. Jede Unterkommission kann aber nach eigener Wahl weitere Experten, darunter auch Nichttheologen und Nichtkatholiken, heranziehen. Die Leiter der einzelnen Gruppen holten von den Mitgliedern oder anderen Mitarbeitern Ausführungen zu speziellen Fragen ein, prüften die Arbeiten und gaben dem Relator das Material zu einer zusammenfassenden Darstellung. Dann kamen die Mitglieder im Laufe des Jahres wenigstens einmal an einem günstig gelegenen Ort zusammen, um über die noch offenen Fragen zu diskutieren und über den der Vollversammlung vorzulegenden Bericht zu beraten. Auf diesen Sitzungen sollen sich zum Teil auch nicht unerheblich voneinander abweichende Meinungen gezeigt haben: Die Pluralität theologischer Auffassungen bestätigt die Berechtigung der ersten Subkommission, die trotz dieser Divergenzen nach der Einheit des Glaubens zu fragen hatte. Sie hat dazu Überlegungen theologischer und philosophischer Art vorgelegt. Die Beiträge der einzelnen Mitglieder in den Unterkommissionen wurden als Anhänger der gemeinsamen Vorlage hinzugefügt, so daß die Einzelstimmen nicht verlorengingen.

Die ersten Arbeitspapiere

Auf diese Weise entstanden umfangreiche *Arbeitspapiere;* das dickste Paket kam von der zweiten Subkommission über das priesterliche Amt. Zehn Einzelthemen wurden in ausführlichen Beiträgen behandelt, darunter die Situation des Priesters in der heutigen Zeit, Ursachen der heutigen Krise und Aussichten auf eine Erneuerung, mögliche Veränderungen der Strukturen (charismatische Dienste, Eucharistiefeier durch Laien oder nichtkatholische Amtsträger?, Ordination von Frauen?), Zölibat, priesterliche Spiritualität. Auch der Bericht der vierten Subkommission über die Grundlagen der christlichen Moral ist recht umfangreich geworden und geht nicht nur auf die von der Bibel her gestellten Fragen ein, sondern auch auf das Verhältnis zur Moralphilosophie und anderen Wissenschaften wie Psychologie und Soziologie, ferner auf das Gewissensproblem. Dafür, daß die theologischen Probleme nicht in einem abgeschirmten oder erdentrückten Raum angesiedelt wurden, spricht zum Beispiel auch ein Arbeitspapier von zwei Experten der dritten Subkommission („Theologie der Hoffnung"), das sich mit der Frage der Revolution in Lateinamerika beschäftigt.

Hier wird sogleich der Wunsch erwachen, diese Arbeiten kennenzulernen, sie möglichst bald in Publikationen verfügbar zu haben. Das aber hieße Sinn und Arbeitsweise der Päpstlichen Theologenkommission verkennen. Die Institution ist ja gerade dazu geschaffen worden, daß sich Theologen verschiedenster Herkunft treffen und diese Probleme von allen Seiten diskutieren. Sachkenntnis und Wissen um die konkreten Verhältnisse, wie sie einem einzelnen Theologen nicht möglich sind, sollen ebenso eingebracht werden wie theologisches Urteil und divergierende Blickweisen, um eine gemeinsam vertretbare Stel-

lungnahme zu gewinnen. Dabei werden allerdings die Grenzen einer solchen Arbeitsweise sogleich offenkundig: Können alle diese Probleme auf einer einwöchigen Arbeitstagung der Vollversammlung auch nur annähernd diskutiert werden? Kann man trotz der vorliegenden Untersuchungen und des zusammenfassenden Gutachtens einer Unterkommission zu einer einheitlichen oder auch nur von einer Majorität getragenen Stellungnahme gelangen?

Dieser Schwierigkeit war sich die Kommission auf ihrer Sitzung im Oktober 1970 voll bewußt. Ohne längere Debatte um die Geschäftsordnung wurden zwei Themen zur Behandlung ausgewählt: das priesterliche Amt und die Frage der Kollegialität. Die Kollegialität mußte schon deshalb diskutiert werden, weil es der besondere Wunsch der Bischofssynode war und dazu die zusätzliche fünfte Unterkommission gebildet wurde. Die Vordringlichkeit des priesterlichen Amtes aber wird dadurch bestätigt, daß sich die nächste Bischofssynode damit beschäftigen will.

Für die Fragen um das *priesterliche Amt,* die in der ersten Wochenhälfte behandelt wurden, teilte sich die Kommission in fünf Arbeitsgruppen auf mit folgenden speziellen Gegenständen: ontologischer oder funktionaler Charakter des Weihepriestertums (Sinn des „character indelibilis", Frage des „Priesters auf Zeit"); Verhältnis zu den anderen Diensten oder Ämtern in der Kirche („Laienämter"); Sukzession und Verhältnis zu Amtsträgern anderer Kirchen; zusammenfassende Thesen und Propositionen für den Papst. Im Plenum wurden dann die Ergebnisse diskutiert und namentlich die Propositionen (die auf einem einzigen Blatt enthalten sind) Satz für Satz durchgesprochen und verabschiedet. Da diese Sätze eine volle Übereinstimmung aller Mitglieder voraussetzen, enthalten sie keine umstürzenden neuen Gedanken oder Vorschläge, bieten aber theologische Ansätze, um den Dienst der priesterlichen Amtsträger besser in das auf dem II. Vatikanischen Konzil gereifte Kirchenverständnis einzuordnen. Sie liegen etwa auf der gleichen Linie wie das Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt; ähnliche Schreiben sind auch von anderen nationalen oder regionalen Bischofskonferenzen verfaßt worden. Die Frage eines „Priestertums auf Zeit" wurde nicht angeschnitten; doch gaben die Theologen ihre Meinung zu erkennen, daß nach dem Sinn dieses die ganze Person anfordernden Dienstes und nach der seit ältesten Zeiten bestehenden Auffassung der Kirche ein Priestertum auf Zeit kaum vertretbar sei (auch wenn die Ausübung der Funktionen begrenzt werden könne). Die Arbeitsgruppe, die sich mit dem Zölibat beschäftigte, gab Präzisionen zu dem vorliegenden Entwurf der Unterkommission. Doch fanden diese und andere Ergebnisse der Arbeitsgruppen leider keine Aufnahme in die abschließenden „Vorschläge". Bemerkenswert ist der Satz im Gutachten einer Arbeitsgruppe: „Wir erkennen den normativen Wert der dogmatischen Positionen der früheren Konzilien an (die ein starkes Merkmal der Geschichtlichkeit an sich tragen); aber wir denken, daß die Kirche noch nicht alles voll erkannt hat, was sie tun kann."

Schonung der Kollegialität durch kirchliches Gesetz?

In der zweiten Wochenhälfte wurde dann das Gutachten der fünften Subkommission über die *Kollegialität* beraten, diesmal in gemeinsamer Diskussion, die lebhaft und differenziert war. Das Gutachten selbst zeigte u. a. auf, daß von der Bibel und der Geschichte der Kirche her das Prinzip der Kollegialität ein viel stärkeres Gewicht hat, als es die im Vaticanum I gipfelnde Entwicklung vortäuscht; insofern stellen die Aussagen des Vaticanum II eine notwendige Ergänzung, Neuakzentuierung und Fortführung dar, bedürfen aber auch der praktischen Verwirklichung. Zum Verhältnis von Primat des Papstes und Kollegialität der Bischöfe, die beide im Willen Christi verankert sind, und zur Wirkungsweise der Kollegialität brachte das Gutachten wertvolle begriffliche und sachliche Klärungen. Diskussionen gab es um bestimmte Formulierungen des Vaticanum I („seorsim", „ex sese"); auch über geschichtlich bedingte Titulaturen des Papstes wurde gesprochen. Schließlich bildete man auch hierzu eine Arbeitsgruppe, die knappe Propositionen formulieren und vorlegen sollte. Diese wurden dann eingehend diskutiert und nach manchen Modifizierungen angenommen. Die Stimmenverhältnisse für die einzelnen Thesen wurden genau registriert, die meisten Thesen aber einstimmig oder mit großer Mehrheit verabschiedet. Diese inzwischen bekannt gewordenen Vorschläge (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 541) sind in manchem bemerkenswert, besonders die Bitte an den Papst, er möge ein positives kirchliches Gesetz erlassen, daß die normalen Entscheidungen, die die Gesamtkirche betreffen, möglichst kollegial, das heißt unter Heranziehung der Bischofssynode oder einer anderen Repräsentanz des Gesamtepiskopats, erfolgen sollten, ferner, daß auch dann, wenn der Papst selbst aus der Verpflichtung seines Amtes (die ihm nicht bestritten wird) in außergewöhnlichen Fällen eingreifen will, dies nicht ohne vorherige Beratung mit einer Bischofsvertretung geschehen möge. Ein weiterer Vorschlag betrifft die Sprachregelung für die Bezeichnungen oder Titel des Papstes; sie sollten nicht nur dogmatisch vertretbar, sondern auch dem heutigen Verständnis angepaßt und dem ökumenischen Streben nicht hinderlich sein. Zum Beispiel sollten die Ausdrücke caput Ecclesiae (deutsch: „*Haupt* der Kirche", nicht wie in der KNA-Meldung „*Ober*haupt der Kirche") und Vicarius Christi („Statthalter Christi") besser vermieden werden.

Die Thesen zum Priestertum und zur Kollegialität wurden dem Papst als ausdrückliche Meinungsäußerung der Theologenkommission unterbreitet. Die längeren Gutachten, die im einzelnen nicht durchgesprochen werden konnten, gelten auch nicht nur als Arbeiten der betreffenden Unterkommissionen, sondern als von der gesamten Kommission gutgeheißene Arbeitspapiere. Wie der Vatikan auf diese Propositionen reagieren wird, bleibt abzuwarten. Aber nach der inzwischen weiter bekundeten Bereitschaft des Papstes, die Bischofssynode als Zeichen und Instrument kollegialer Mitverantwortung zu betrachten, darf man hoffen, daß die Kollegialität auch praktisch stärker zum Zuge kommt.

Erkundung nach dem „Grundgesetz"

Bei allen Mitgliedern fand ein Initiativantrag Unterstützung, man möge die Kommission auch für die Lex fundamentalis Ecclesiae, das für den neuen Codex geplante „Grundgesetz der Kirche", als beratendes Gremium beteiligen (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 272). Mit einer privaten Stellungnahme der einzelnen Mitglieder, die eingeholt worden war, zeigte sich die Kommission nicht zufrieden. Die Sache ist so wichtig, daß die Kommission als solche gehört werden möchte. Dieser Wille zur Aktivität ist zu begrüßen, und man kann nur wünschen,

daß er auch im Vatikan akzeptiert und gewürdigt wird. Beharrung oder Fortschritt? Diese Frage läßt sich nach einem Jahr noch nicht beantworten. Viel wird davon abhängen, wie die Arbeit weitergeht — und wie sie aufgenommen wird. Eins ist sicher: Die Päpstliche Theologenkommission wird die katholische Glaubenstradition nicht verleugnen und das in sie vom Papst gesetzte Vertrauen nicht enttäuschen. Aber welchen anderen Sinn hätte sie, als alle theologischen Möglichkeiten auszuschöpfen und alle gangbaren Wege aufzuspüren, um die vom letzten Konzil erstrebte Öffnung für die heutige Welt voranzutreiben?

Das Hearing zur Reform des Sexualstrafrechts

Die vielleicht von manchen gehegten Hoffnungen, die öffentliche Anhörung von 31 Sachverständigen zum Vierten Gesetz der Strafrechtsreform (23.—25. 11. 70) werde gerade in den strittigen Fragen, insbesondere was die teilweise Freigabe der Pornographie angeht, ein wenig Licht bringen, sind nicht erfüllt worden. Das war wohl auch und gerade bei einem solchen von Emotionen, Ideologien und Vor-Urteilen belasteten Thema von vornherein kaum zu erwarten gewesen; vor allem auch deshalb, weil exakte und gesicherte wissenschaftliche Untersuchungsergebnisse über die Individual- und Sozialschädlichkeit der Pornographie nicht oder nur begrenzt vorliegen. Man sah sich also mit mehr oder weniger verbindlichen Meinungen konfrontiert, die mehr oder weniger gut und glaubwürdig begründet wurden. Aggressivität und Triumph in der Stimme ließen aber auf manche Vor-Urteile schließen. Diese traten auch bei den Anhörenden, den Mitgliedern des Sonderausschusses, wenn auch mühsam unter Sachlichkeit verkleidet, in Mimik und Gestik sichtbar zutage, womit zustimmende und ablehnende Gutachten oder Bedenken von den Abgeordneten quittiert wurden. Den Eindruck, den Beobachter gewannen, faßte *K. Korn* in die ironische Bemerkung: „Wer gegen Pornoproduktion ist, macht sich als Gegner der Mündigkeit verdächtig." „Jeden, der wagt, Zweifel zu haben, entmündigte er (der Vorsitzende des Sonderausschusses) im Namen der Mündigkeit" („Frankfurter Allgemeine Zeitung", 28. 11. 70; 3. 12. 70). Andere Beobachter formulierten es so: Viele Wissenschaftler „recherchierten ihre Vorurteile, sie würden herausfinden, was sie herausbringen wollten" („Süddeutsche Zeitung", 28./29. 11. 70).

Trotz oder gerade wegen dieser zwiespältigen Bilanz lohnt es sich, die geäußerten Meinungen, Untersuchungs„ergebnisse" und praktischen Erfahrungen im Sinne einer Versachlichung der Diskussion und einer weiteren Abklärung der Streitpunkte etwas ausführlicher darzustellen.

Die 31 vom Vorsitzenden des Sonderausschusses, dem SPD-Abgeordneten *A. Müller-Emmert*, geladenen Sachverständigen kamen aus fast allen einschlägigen Sachbereichen, aus den Sozialwissenschaften, der Pädagogik, Psychologie, Psychiatrie, den Sexualwissenschaften, der Kriminologie, Philosophie, Theologie, dem Straf- und Verfassungsrecht, der Gerichtsmedizin usw. Sie sollten sich zum Gesamtkomplex des Vierten Gesetzes zur Strafrechtsreform äußern. Dabei stand vor allem die umstrittene Liberalisierung des Pornographieparagraphen und die damit zusammenhängenden Probleme im Vordergrund. Gerade für diese in der breiten Bevölkerung nicht sonderlich populäre Maßnahme — daß laut Demoskopie 72% dagegen seien, blieb unwidersprochen — sollten wohl die Sachverständigenmeinungen den Ausschußmitgliedern die nötige Rückendeckung geben.

Drei Problemkreise traten bei der Anhörung in den Vordergrund: 1. die Wandlungen in der sozialen Funktion von Ehe und Familie, im Sexualverhalten und der gesellschaftlichen Einschätzung dieses Sexualverhaltens in den letzten 20 Jahren; 2. die Wirksamkeit eines strafrechtlichen Pornographieverbots, also die Frage, Strafandrohung oder pädagogisch-soziale Erziehungsmaßnahmen gerade im Hinblick auf die Sexualentwicklung der Jugendlichen; 3. die Schädlichkeit des Pornokonsums für den einzelnen und die Gesellschaft. Im Sinne einer sozialwissenschaftlichen Grundlegung sollte das erste Thema für die umstrittene Frage der Sozialschädlichkeit ein möglichst tragfähiges Fundament hergeben. Es erwies sich, daß dieses, was man auch schon vorher mehr oder weniger wußte, äußerst schwach war. Es äußerten sich dazu hauptsächlich Sozialwissenschaftler, Sexualwissenschaftler und Anthropologen (*E. Scheuch*, Köln; *H. Pross*, Gießen; *H. W. Jürgens*, Kiel; *V. Sigusch*, Hamburg u. a.). Unter anderem wurde festgestellt, das autoritäre Vaterbild sei im Schwinden, seine Aufgabe noch nicht hinlänglich klar, Ehe und Familie als Institution seien „ungewöhnlich stabil", Alternativen wie die Großfamilie hätten keine Aussichten, das Verhältnis von Mann und Frau entwickle sich auf stärkere Emotionalisierung und Partnerschaft hin.

Wandlungen im Sexualverhalten

Zur Frage des Sexualverhaltens und seiner öffentlichen Einschätzung meinte z. B. *H. W. Jürgens*, die Massenmedien würden das Bild vom tatsächlichen Sexualverhalten der Bevölkerung zum großen Teil verzerren. Die Vorstellungen der breiten Mittelschichten vom gebotenen und zulässigen Sexualverhalten (vor- bzw. außereheliche sexuelle Beziehungen) seien viel biederer, als man annehme. Die Auffassungen dieser Schichten und die in Umfrageergebnissen „veröffentlichten" Ansichten würden stark divergieren. Die sog. Sexwelle lasse bisher keinen erkennbaren Einfluß auf die Häufigkeit außerehelicher Beziehungen erkennen, eher schon auf voreheliche. Er habe im Gegensatz zur unmittelbaren Nachkriegszeit mit ihrem Frauenüberschuß eine zunehmende Verurteilung des außerehelichen Geschlechtsverkehrs durch Erwachsene beobachten können. Dieser Behauptung, die sich auf bis ins Jahr 1963 zurückgehende Daten stützte, widersprach der Giese-Schüler *V. Sigusch* vom Hamburger Institut für Sexualforschung. Nach ihm seien die Auffassungen in der Nachkriegszeit ebenso streng gewesen wie heute.

Über das faktische Sexualverhalten hatte das Hamburger Institut in den letzten Jahren Untersuchungen bei Studenten, Jungarbeitern und Schülern durchgeführt. V. Sigusch berichtete über noch unveröffentlichte Ergebnisse des Sexualverhaltens von Schülern (vgl. auch *H. Giese* in: Sexualität ohne Tabu und christliche Moral. Gespräche der Paulusgesellschaft, Chr. Kaiser Verlag, München, und Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970, S. 31—44). Nach Sigusch hätten 50% der befragten siebzehnjährigen Jun-

gen und Mädchen Geschlechtsverkehr gehabt, eine Neigung zur Promiskuität sei nicht erkennbar gewesen, vielmehr würde man sich an Normen wie Liebe, Partnerschaft und (wenigstens zeitweiliger) Treue orientieren. Die absolute Mehrheit der Jugendlichen lehne außereheliche sexuelle Beziehungen ab, die überwiegende Mehrheit möchte heiraten und eine Familie gründen. Voreheliche Beziehungen würden von ihnen als zulässig angesehen.

Gegenüber diesen „Ergebnissen" ist jedoch, wie kritische und nur widerstrebend beantwortete Fragen an Sigusch deutlich machten, große Skepsis am Platz. Sigusch bezeichnete seine Ergebnisse als „hinlänglich repräsentativ", gab aber nichts über seine Auswahlkriterien hinsichtlich Schulen und Schülern bekannt. Seine Ergebnisse würden jedoch eine „Generalisierung" erlauben. Auf Fragen räumte er ein, daß die Schüler Großstädter waren, die er als „meinungsbildende" Schicht bezeichnete. Seine als „Langzeituntersuchungen" deklarierten Umfragen entpuppten sich auf Fragen hin als solche, die sich nur über mehrere Wochen hin erstreckten, während Langzeituntersuchungen, wie *E.-W. Hanack* und andere hervorhoben, einen Zeitraum von mindestens drei Jahren abdecken müßten.

Den grundsätzlichsten Einwand gegen die Methoden des Hamburger Instituts erhob der Stuttgarter Facharzt für Psychotherapie, *R. Affemann*. Ein Umweltreiz wirke auf das Unbewußte oft völlig anders als auf das Bewußtsein, das ihn unbewußt „im Sinne einer schon in ihm vorgegebenen Meinung" uminterpretiere. „Weil Sexualität eine überwiegend und primär unbewußte Wirklichkeit darstellt, müssen also Befragungen des Bewußtseins über die Sexualität des betreffenden Menschen zu mehr oder weniger falschen Erkenntnissen führen. Damit werden die ganzen Ergebnisse der Sexualpsychologie und Sexualsoziologie... fragwürdig" (vgl. den Wortlaut seiner Erklärung in „Christ und Welt", 4. 12. 70). Angeschnitten wurde, aber ungeklärt blieb in der Diskussion die wesentliche Frage, ob sich der Gesetzgeber an den ständigem Wandel unterliegenden gesellschaftlichen Vorstellungen zu orientieren habe oder diese selbst prägen könne, also die Frage, ob und in welchen Grenzen dem Faktischen normativer Wert zukomme.

Ein breites Meinungsspektrum

Im zweiten Problemkreis ging es um die — auch wohl etwas problematische — Alternative: „strafen" oder „erziehen", also um die Wirksamkeit strafrechtlicher bzw. sozialpädagogischer aufklärerischer Maßnahmen. Hier ergab sich in seltener Einmütigkeit die Auffassung, daß eine bessere und intensivere Sexualerziehung vor allem der Kinder und Jugendlichen die Jugend wirksamer schützen würde als bloß strafrechtliche Sanktionen, womit freilich über das sicher keineswegs so einmütige Wie dieser Erziehung noch nichts ausgemacht war. Der Kölner Soziologe *E. Scheuch* billigte dem Strafrecht eine gewisse „Signalfunktion" für die zumindest nicht auszuschließende Sozialschädlichkeit bestimmter Handlungen zu, und der SPD-Abgeordnete *Krockert* sprach von seiner bedingten Rolle als „Schutzwall" für einen weiteren Funktionsverlust der Familie.

Differenzierter wurden die Meinungen über die Wirksamkeit von Strafsanktionen im Hinblick auf den Jugendschutz. Eine extreme Position vertrat Sigusch, der die vorgesehene begrenzte Freigabe der Pornographie für „völlig unbedenklich" hielt. Nach ihm sollten Jugendliche über 16 Jahren nicht unter besonderen Strafschutz gestellt werden. Für Kinder sollte man Schutzvorschriften für drei bis fünf Jahre zur Erprobung aufstellen, um sie danach auf ihre Wirkung hin wissenschaftlich zu untersuchen und eventuell zu korrigieren.

Andere plädierten für generelle Straffreiheit der „einfachen" bzw. „mittleren" (Hanack) Pornographie, weil sie eine Strafandrohung für unwirksam (wenn auch die Pornographie selbst deshalb nicht für unschädlich) hielten (so z. B. der Münchener Psychologe *W. Metzger* und der Mainzer Strafrechtler *E.-W. Hanack*). Andere sprachen sich dafür aus, weil sie die Belastungskapazität Jugendlicher — zumindest bei gesunden Familienverhältnissen — für größer ansahen als allgemein angenommen. So äußerten sich vor allem die Soziologen und die Mehrheit der Psychologen (z. B. der Frankfurter Sozialpsychologe *A. Mitscherlich*, der Berliner Diplompsychologe *H. Kentler*, der Sexualwissenschaftler *E. Schorsch*, Hamburg). Dagegen sprach sich die überwiegende Mehrheit für die generelle Strafbarkeit der sog. „scharfen" Pornographie (sadistische, pädophile, sodomitische, rassistische) aus. Mit Rücksicht auf den Jugendschutz müsse aber auch die sog. „einfache" und „mittlere" Pornographie generell strafbar bleiben, wenigstens solange eine Sozialunschädlichkeit nicht strikt bewiesen sei. Diese Ansicht vertraten die Mehrzahl der Juristen und Kriminologen sowie einige Pädagogen und Psychologen, z. B. die Strafrechtler *H. H. Jeschek* (Freiburg), *K. Peters* (Tübingen), der evangelische Theologe *W. Trillhaas* (Göttingen), der Sozialpädagoge *H. Böttcher* (Düsseldorf) und Generalstaatsanwalt *B. Baader* (München). Der katholische Sozialethiker *G. Ermecke* (Bochum) stellte dem Recht der einen auf Pornogenuß das Recht der „schweigenden Mehrheit" der Bevölkerung auf ihren Freiheitsraum und ihre Privatsphäre gegenüber, in die die Pornographie eindringe, ohne daß sich die Betroffenen zur Wehr setzen könnten. Die beabsichtigte Freigabe der Pornographie, die er als „Exhibitionismus" in Wort und Bild bezeichnete, sei ein Eingriff in das Gemeinschaftsleben, wirke sich auf das Bild von Ehe und Familie schädigend aus und mache den vorgesehenen Jugendschutz unmöglich. Es zeigte sich also, daß keineswegs die erdrückende Mehrheit undifferenziert für die Freigabe der „durchschnittlichen" Pornographie war und ein Votum für die Freigabe nicht unbesehen mit der Meinung, Sozialschädlichkeit besonders für Jugendliche liege nicht vor, gleichzusetzen ist.

Gefährdet Pornographie die Sexualerziehung?

Man kann sich freilich fragen, ob nicht eine generelle oder auch die bloße partielle Freigabe der Pornographie zu den gleichzeitig geforderten besseren Maßnahmen der Sexualerziehung einen Widerspruch bilden, so daß diejenigen sich eigentlich widersprechen würden, die beides zugleich fordern. Welches sind die Ziele einer Sexualerziehung? Integration der Sexualität in die Gesamtpersönlichkeit. Diese Integration ist mit einer Triebreifung verbunden, in der — um mit Freud zu sprechen — „aus infantiler ‚Ichlibido' ‚Objektlibido' wird". „Libido ist für Freud leibseelische Liebeskraft. Sexuelle Liebe soll also leibseelische Liebe sein. Ziel der Triebreifung ist es, daß der Sexualtrieb mit der Ganzheit der übrigen innerseelischen Vorgänge verbunden wird" (*R. Affemann*, a. a. O.).

Triebreifung zielt aber letztlich auf die Verbindung von Trieb und Liebe. „In analytischem Verständnis ist die reife Sexualentwicklung also verbunden mit Liebe." Dies ist nicht so, weil „Normen es fordern oder Einfluß von

außen auf den Menschen einwirkt, der Trieb entwickelt sich selbst in eine Richtung, so daß im Endpunkt Sexualität verbunden ist mit Liebe . . . Auto-Sexualität . . ., die tatsächlich auf das eigene Selbst bezogen ist . . . ist in einem bestimmten infantilen Stadium stehengeblieben" (*P. Matussek* in: Sexualität ohne Tabu und christliche Moral, a. a. O., S. 158).
Fragt man von diesem Ziel einer Sexualerziehung her, die sich natürlich an der immanenten Struktur des sexuellen Reifungsprozesses zu orientieren hätte, nach Störfaktoren, so ist die sog. „scharfe" Pornographie — wie weitgehend zugegeben wird — sicher ein solcher Störfaktor. Das Erlebnis von Perversion pervertiert nach Freud. Es ist schwer einzusehen, daß Darstellungen rein triebhafter Sexualität, die den Menschen zum Objekt der Triebbefriedigung machen, diesem Ziel des sexuellen Reifungsprozesses nicht engegenwirken sollen, vor allem, wenn sie das Bewußtsein auf dem Weg über das Unbewußte vorprogrammieren. Das müßte auch nach *H. Giese* gelten, der das Ziel einer Sexualerziehung in der „Humanisierung der Sexualität" sieht, d. h. in der Fähigkeit, „Zuneigung, Zärtlichkeit, Liebe mit einem Partner zu erleben".

Schädlichkeit ist nicht leichtfertig zu leugnen

In der Frage der *Schädlichkeit* pornographischen Materials gingen die Meinungen der Experten auseinander. Eine relativ kleine Gruppe vertrat die Ansicht, daß die „einfache" bzw. „mittlere" Pornographie keineswegs sozialschädlich sei. Nach Sigusch führe sie weder zu einer Zunahme ungesteuerter Sexualität noch zu neuen oder gar abnormen sexuellen Praktiken, noch zu antisozialem Verhalten. Für psychopathische Reaktionen gebe es keine wissenschaftlichen Beweise. Ähnlich äußerten sich *A. Mitscherlich* (Frankfurt), *R. Lempp* (Tübingen), *E. Schorsch* (Hamburg), *H. Kentler* (Berlin), *W. Hallermann* (Kiel). Die Mehrheit urteilte jedoch gerade aufgrund des spärlichen und ungesicherten Untersuchungsmaterials eher zurückhaltend und schloß die Möglichkeit oder gar Wahrscheinlichkeit schädlicher Wirkungen, vor allem auf Jugendliche, nicht aus (auch wenn sich ein Teil von ihnen dennoch für die Freigabe aussprach), vor allem die Rechtswissenschaftler und Kriminologen und ein Teil der Pädagogen. Prof. *Scheuch* bezweifelte z. B. die These von der Sättigung eines offenen Pornomarktes. Die Zunahme des Pornokonsums könne möglicherweise zum Abbau von Hemmungen führen, eine „Sexualisierung des Alltags" sei wahrscheinlich. Daß die „mittlere" Pornographie sozialunschädlich sei, sei absolut unbewiesen, erklärte der Mainzer Strafrechtler *E.-W. Hanack*, der noch vor zwei Jahren für die völlige Streichung des Pornographieparagraphen eingetreten war. Er sei in diesen zwei Jahren erheblich „skeptischer" geworden. Nach *H. H. Jeschek* (Freiburg) trägt die Freigabe von Pornographie zur sozialen Desorientierung bei und durchkreuzt die Anfänge einer vernünftigen Sexualerziehung. Ähnlich äußerten sich *K. Peters* (Tübingen), *W. Trillhaas* (Göttingen), *B. Bader* (München). Für einen „konzessionierten Pornohandel" sprachen sich die Rechtsanwältin *Lantzke* (Bonn) und der Landgerichtspräsident *H. Burhorn* (Bremen) aus.
Einige Sachverständige nahmen jedoch direkte schädliche Auswirkungen an. So nannte z. B. W. Metzger das Wekken falscher Lebenserwartung, eine Überbetonung der (körperlichen) Sexualität, die Förderung einer unmenschlichen Einstellung zur Frau, die Verherrlichung oberflächlicher und undisziplinierter Geschlechtsbeziehungen. Für *H. Böttcher* ist die Freigabe ein „Massenexperiment", dessen Bedingungen und Folgen nicht so weit gesichtet seien, daß es zu verantworten ist. Die Vermutung spricht nach ihm für schädliche Auswirkungen auf Jugendliche. Schon jetzt, so berichtete er aus der Praxis, neigten viele Zöglinge von Erziehungsheimen aufgrund eindeutiger Kontaktanzeigen in Pornoblättern immer mehr dazu, ihre Wochenenden zu entsprechenden Besuchen zu benutzen. Auch *F. Leist* nahm schädliche Wirkungen an.

Pornographie und das Unbewußte

Wohl am ausführlichsten und konkretesten waren die Ausführungen des praktischen Psychotherapeuten *R. Affemann* (Stuttgart) über die schädlichen Wirkungen der Pornographie, die auch nach *E.-W. Hanack* sehr ernst genommen werden sollten. Affemann sprach aus der Erfahrung von rund 27 000 Analysestunden. Er machte darauf aufmerksam, daß man gerade in Fragen der Sexualität wegen deren Verankerung im Unbewußten in langfristigen Zeiträumen denken müsse. Sexuelle Verbildungen im frühen Kindesalter, die als Prägungen wirken, können über Jahrzehnte hinweg unbewußt gehalten werden und erst in psychischen und physischen Belastungssituationen ins Bewußtsein durchbrechen und dann auch das bewußte sexuelle Verhalten bestimmen. Einflüsse von Massenmedien und Werbeträgern würden häufig „unter Umgehung des Bewußtseins direkt in das Unbewußte" wirken. Dieser prägenden Einwirkung stehen beim Heranwachsenden durch die „Bindung seiner Kräfte in einem schnell ablaufenden seelischen Umschichtungsprozeß" ein erheblich schwächerer Reizschutz gegenüber. „Darstellungen sexueller Handlungen mehrerer Personen untereinander und miteinander wirken suggestiv in die Richtung gleicher Betätigung." Die Bereitschaft, sich in der Ehe an einen Menschen in Liebe zu binden, werde dadurch untergraben. Pornographie fördere darüber hinaus die sexuelle Schaulust und präge den Menschen damit einseitig zu einem „passiven, rezeptiven, risikolosen" Sexkonsumenten. Mit der bewußten Gewöhnung des Menschen an sexuelle Reize sei — empirisch belegbar — eine „Abspaltung des Triebes von seelischen und personalen Beziehungen" verbunden. Aufgrund von Praxisfällen könne er sagen, daß Pornographie sich auf verheiratete Männer auch so auswirken könne, daß diese sich andere Frauen als „Pornoobjekte" suchen und auch ihr Verhalten ehezerstörend wirke. Affemann schließt daher auch eine erhöhte Scheidungsanfälligkeit der Ehe aufgrund von Pornokonsum nicht aus. Da sich die Reizschwelle für Porno durch Dauerberieselung ständig erhöht, würde dies zwangsläufig zu aggressiver, sadistischer und masochistischer Pornographie führen und damit die „Aggressivität und Destruktivität des Menschen" mobilisieren. Dies geschehe durch Weckung der „latent noch vorhandenen, von der Sexualität zum großen Teil schon verlassenen frühkindlich-perversen Bahnen". Als eine weitere Auswirkung des Gewöhnungseffektes von Pornokonsum konnte Affemann bei Jugendlichen die Neigung zu anderen Mitteln des Lebensgenusses, zu Suchtstoffen, beobachten. Aber auch auf den Erwachsenen würde Pornographie im Prinzip in gleicher Weise wirken und zur Wiederbelebung von „aus der Kindheit noch im Unbewußten vorhandenen vielgestaltigen perversen Regungen" führen. Weiter gefährde sie die Ehe insofern, als sie die Frau als unpersönlichen und austauschbaren Sexualpartner darstelle.
Affemann sah in der Freigabe der Pornographie für Er-

wachsene auch eine Gefahr für die Gesellschaft. Eine menschenwürdige Gesellschaft basiere auf den menschlichen Beziehungen des Glaubens, des Vertrauens und der sozialen Liebe. Ein durch Porno triebabhängig gemachter bzw. auf ein Triebwesen zurückgestufter Erwachsener sei zu einer aus der sozialen Liebe kommenden Engagement für die Gesellschaft nicht mehr fähig. Eine auf Triebwesen reduzierte Gesellschaft könne jedoch sehr leicht manipuliert werden. Daß sie „keine Demokratie zu verwirklichen vermag, liegt auf der Hand".

„In dubio pro libertate"?

Diese Überlegungen Affemanns beruhen zwar auf seinen Erfahrungen als Psychotherapeut, sind aber, wie er selbst betonte, noch lückenhaft. Auch er gab zu, man wisse noch viel zu wenig über die exakten Auswirkungen von Pornographie, um schon jetzt eine Freigabe wagen zu können. Dazu bedürfe es systematischer Forschungen einer Sexualanthropologie, die mit den Methoden der Tiefenpsychologie vor allem das Unbewußte und die „Uminterpretationen des Bewußtseins" untersuche. Dieses Fach gebe es aber bisher nicht in der Bundesrepublik.
Die öffentliche Anhörung der Sachverständigen vor dem Sonderausschuß für die Strafrechtsreform brachte keine Entscheidung der strittigen Fragen. Wenn der Ausschußvorsitzende die Anhörung mit den Worten schloß, „wir werden . . . in unseren künftigen Entscheidungen mit Sicherheit sehr gefestigt sein", so ist zu erwarten, daß man sich trotz ernst zu nehmender Bedenken durch die Sachverständigen in seinen Positionen bestätigt sah und für die Freigabe stimmen wird. Eine solche kann freilich erst nach einer Kündigung der Mitgliedschaft an der Internationalen Konvention von 1923 zur gemeinsamen Bekämpfung unzüchtigen Schrifttums geschehen, der die BRD mit 90 anderen Staaten angehört. So sieht auch der Regierungsentwurf für die Aufhebung des Pornographieparagraphen eine Übergangsfrist von 18 Monaten vor.
Wenn sich auch die Mehrheit der Sachverständigen für die Freigabe der Pornographie aussprach, so war doch die Mehrheit dieser Mehrheit im Hinblick auf die Individual- und Sozialschädlichkeit eher zurückhaltend bis skeptisch. Eine durchaus qualifizierte Minderheit nahm nicht unbegründet schädliche Auswirkungen, zumindest für die Sexualentwicklung Jugendlicher, an. Damit wird aber die Argumentation des Sonderausschusses „in dubio pro libertate" doch recht dubios, wenn man sie mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit vergleicht. Der eingangs zitierte K. Korn hatte in der Tat recht: Es ist nicht so, „als ob wir noch aus den Fesseln von Zensur, Muff und Polizeischnüffelei befreit werden müßten . . . Wer partout zu seiner Lebensverwirklichung Porno braucht, kann sie sich bei einiger Vorsicht und Rücksicht jetzt schon ausreichend beschaffen." Bühne, Literatur, Leinwand, Malerei, Fernsehen sind praktisch frei und kaum einer dürfte sich „durch öffentliche Sittenzensur frustriert" fühlen. Für die Befürworter der teilweisen strafrechtlichen Freigabe der Pornographie ist gerade die „ungestörte Sexualentwicklung des jungen Menschen" schutzbedürftig. Da aber die vorgesehene Freigabe sehr wahrscheinlich das Pornoangebot im Sinne des Perversen verschärfen wird, eine solch verschärfte Pornographie aber doch ziemlich einhellig als jugendgefährdend angesehen wird, ein ausreichender Jugendschutz aber durch die Freigabe illusorisch wird, werden schädigende Wirkungen kaum ausbleiben. Damit würde die „ungestörte Sexualentwicklung des jungen Menschen", die gewährleistet bleiben sollte, gerade aufs Spiel gesetzt.

Länderbericht

Der Scranton-Report über die Studentenunruhen in den USA

Der amerikanische Campus, der früher als Ort wohlgeordneten, rührigen und gesellschaftsbewußten Studierens galt, ist, wenn man den Presseberichten glaubt, zu einem Hexenkessel sozialpolitischer Kontestation oder, nach Ansicht besonders beunruhigter Kreise, zum Spielfeld willkürlichen, rowdyhaften Revoluzzertums geworden. Seit den ersten größeren Studentenunruhen von Berkeley 1964 (vgl. N. Glazer, What Happened at Berkeley, in: I. Howe, Student Activism. Bobbs-Merrill Company, New York 1967, S. 15—23) war die Öffentlichkeit auf die veränderte Szenerie an den amerikanischen Hochschulen aufmerksam geworden. Gewiß darf das Phänomen der Studentenunruhen nicht überbewertet werden, denn zumindest über seine quantitative Ausdehnung scheint es recht ungenaue Vorstellungen zu geben. Eigentliche „Unruhen" hat es in den USA bisher an weniger als 10 % aller Hochschulen gegeben und einer Umfrage zufolge haben überhaupt erst 35 % aller Studenten an einer Protestveranstaltung irgendwelcher Art teilgenommen; 87 % sind gegen jegliche Gewaltanwendung auf dem Campus (vgl. J. A. und R. K. Foley, The College Scene. Cowles, New York 1969, S. 49 ff.). Die radikale Studentengruppe SDS, die 1962 von 50 Studenten aus elf Colleges gegründet wurde, hat heute etwa 70 000 Mitglieder, das entspricht einem Anteil an der Gesamtstudentenschaft der USA von 1 %. Andererseits hat sich die allgemeine Lage an den amerikanischen Hochschulen so weit entwickelt, daß es sich das Weiße Haus nicht mehr leisten kann, einfach darüber hinwegzusehen. Denn immerhin geht es um die Anliegen und Forderungen von sieben Millionen jungen Menschen, die die Gesamtzahl der amerikanischen Studentenschaft ausmachen. Und gelegentlich nehmen die Unruhen, an denen freilich die Minderheit aktiv beteiligt ist, so ernste Formen an, daß es, wie am 4. bzw. 10. Mai letzten Jahres an der Kent State University in Ohio und am Jackson State College in Mississippi, zu Blutvergießen kam und Tote zu beklagen waren. Die Kommission, die daraufhin am 13. Juni von Präsident Nixon eingesetzt wurde, ist nicht die erste ihrer Art. Schon unter Präsident Johnson gab es eine ganze Reihe von Untersuchungskommissionen, deren Abschlußberichte jedoch fast durchweg ohne Einfluß auf die amerikanische Hochschulpolitik geblieben sind. Der letzte Bericht, der sog. *Scranton-Report* (so genannt nach dem Vorsitzenden der mit der Untersuchung der Kent- und Jackson-Vorfälle beauftragten neunköpfigen Kom-

mission, *William W. Scranton,* dem ehemaligen republikanischen Gouverneur von Pennsylvania), der am 26. September Präsident Nixon übergeben wurde und dessen 300 Seiten der Präsident „wortwörtlich" zu lesen versprach, dürfte trotz mancher gegenteiliger Befürchtungen — sowohl in Regierungskreisen selbst als auch in der amerikanischen Öffentlichkeit — doch etwas mehr Aufmerksamkeit finden.

Der Anlaß des Berichts

Noch ehe der Report vorlag, war er Gegenstand heftiger Auseinandersetzungen. Vizepräsident *S. T. Agnew* forderte sogar, kaum daß die Kommission zusammengestellt war, die Abberufung ihres jüngsten Mitglieds, des 23jährigen farbigen Harvard-Assistenten *J. Rhodes,* weil dieser erklärt hatte, die Reden und Äußerungen Agnews zum Thema Studentenunruhen hätten diese selbst mitverursacht (vgl. „Science", 11. 9. 70). Aber gerade Rhodes war es zu verdanken, daß die Untersuchungen der Kommission öffentlich waren und ihr Tätigkeitsfeld wesentlich erweitert wurde. Aus eigenen Mitteln und Spenden finanzierte er die Arbeit einer Art „Unterkommission" aus etwa 60 Studenten, Professoren, Juristen und Journalisten, die sich u. a. mit der Ausbildung der Nationalgarde, der Tätigkeit von Polizeiagenten unter den Studenten und der Auswirkung „repressiver" Vorschriften befaßte. Die heftigsten Kritiker gehörten dem republikanischen rechten Flügel an, dessen bekanntester Repräsentant der frühere republikanische Präsidentschaftskandidat *B. Goldwater* ist. Dabei stand nicht der eigentliche Anlaß des Berichts und nur vereinzelt dessen Notwendigkeit und Nutzen zur Debatte. Vielmehr fürchtete man, der Bericht solle als „großer Weißmacher der studentischen militanten Neuen Linken" (Senator *G. Allot,* Colorado; vgl. „Newsweek", 28. 9. 70) dienen, und gewisse Kräfte wollten dem Präsidenten damit eine „Falle aus lauter nebulösem Unsinn" stellen (dieser Ansicht war der bekannte Kommentator *J. Kilpatrick* in „The Sun", Baltimore, 1. 10. 70). Äußerer Anlaß des Berichtes waren, wie bereits erwähnt, die Vorgänge in Kent und am Jackson State College.

Anscheinend gibt es verschiedene Fassungen der Beschreibung der Vorgänge an der Kent State University. So bezeichnete der Polizeipräsident von New Haven, Mitglied der Scranton-Kommission, *J. Ahern,* die Untersuchungsergebnisse eines Ohio-Sonder-Schwurgerichts als „den Fakten nicht entsprechend" (vgl. „Time", 26. 10. 70). Nach dem Scranton-Report und einem im „National Catholic Reporter" (15. 5. 70) veröffentlichten Augenzeugenbericht eines Journalisten hatten die Studenten sich schon am 2. und 3. Mai im Campusgelände versammelt. Eine größere Einheit der Nationalgarde war herbeigeholt worden, um die 20 000 Studenten wenn nötig in Schach zu halten. Es kam zu Verhaftungen. Etwa 1000 Studenten, die ein Universitätsgebäude in Brand gesteckt hatten — aus Protest gegen das Eindringen der Nationalgarde —, provozierten die ohnehin durch den seit Tagen ununterbrochenen Einsatz müden und aufgereizten Nationalgardisten durch Zurufe und Steinwürfe. Zum kritischen Zeitpunkt, am 4. Mai 1970, standen sich aber nur relativ wenige, nämlich 70 Soldaten und 150 Studenten, gegenüber. Aus der Doppelreihe der Nationalgardisten sei plötzlich ein einzelner Schuß gefallen, dann wurde noch mehr geschossen. Vier Studenten wurden tödlich getroffen — darunter zwei Frauen —, etwa neun weitere trugen Schußverletzungen davon.

Im Scranton-Report heißt es, schon die Maßnahme, die Studentenversammlung auf deren Campusgelände durch die Nationalgardisten auflösen zu lassen, sei als „ernster Irrtum" zu werten. Ohne diesen Schritt wären die gegenseitigen Provokationen zu Gewaltanwendung nicht möglich geworden. Der Scranton-Bericht sieht es folgendermaßen: „Einige Studenten haben Gewaltakte begangen, die als kriminell zu betrachten sind. Andere Studenten haben gefährlich, waghalsig und unverantwortlich gehandelt. Das wahllose Schießen mit Gewehren in eine Menge von Studenten und die Todesopfer waren unnötig, ungerechtfertigt und unentschuldbar." Auch im FBI-Bericht heißt es, die Schüsse „waren nicht notwendig und nicht in Ordnung", da die Nationalgardisten nicht umzingelt und nicht wirklich gefährdet waren. Die Behauptung einiger Nationalgardisten, sie seien von Heckenschützen beschossen worden, konnte nicht erhärtet werden. Zudem war unter den 25 verhafteten Studenten niemand wegen Waffenbesitz oder gar wegen Schießens auf Nationalgardisten festgenommen worden. Das Schwurgericht hingegen entschied, gegen die an der Schießerei aktiv beteiligten Nationalgardisten keine Anklage zu erheben. Sie seien unschuldig. „Sie haben ihre Gewehre abgefeuert im ehrlichen und aufrichtigen Glauben und unter Umständen, die sie logischerweise glauben ließen, daß sie ernsthaften körperlichen Schaden nehmen würden, wenn sie anders handelten", hieß es in der umständlichen Juristensprache der Sonderjury (vgl. „Time", 26. 10. 70). Demgegenüber heißt es in einer Zusammenfassung des FBI-Berichts für das Justizministerium: „Es gab keine Heckenschützen ... Es steht fest, daß die Nationalgardisten zum Zeitpunkt der Schießerei nicht geglaubt haben, sie seien umzingelt" (vgl. „Time", 2. 11. 70). Möglicherweise kommt es zu einem Wiederaufnahmeverfahren vor einem Bundesgerichtshof, um die Schuldfrage am Tod der Studenten zu klären.

Die Beurteilung der Gesamtsituation

Der Bericht der Scranton-Kommission, der von deren Mitgliedern einhellig gebilligt wurde, versucht keinesfalls aus politischen Gründen für einen allzu billigen „Ausgleich" zu plädieren. Er weist warnend auf die Zunahme von Gewaltakten hin, die er ganz entschieden verurteilt, ganz gleich, von welcher Seite sie begangen werden. „Wir verurteilen aufs schärfste jegliche Gewaltanwendung. Studenten, die Bomben werfen und Brände legen, sind Verbrecher. Polizei und Nationalgardisten, die ohne Not schießen oder Studenten tätlich angreifen, sind Verbrecher." Die „Gewaltanwendung muß aufhören, weil es Unrecht ist. Sie untergräbt die Fundamente einer gerechten Gesellschaftsordnung ... Der Pegel der Gewalt steigt stetig an ... Zu viele Amerikaner haben begonnen, Gewaltanwendung zu rechtfertigen ... Die Polarisierung eines Großteils unseres Volkes ist so weit fortgeschritten, daß oft selbst eine größere Meinungsverschiedenheit innerhalb des Universitäts- oder Collegebetriebs oder aber eine wenig populäre außenpolitische Maßnahme gewaltsame Demonstrationen auslösen könnte, die wiederum gewaltsame Gegenmaßnahmen und Repressionen zur Folge haben." Doch „das Recht auf eine andere Meinung bedeutet nicht das Recht, Gewalt anzuwenden. Ebenso ist es aber auf eine gefährliche Weise unklug, friedliche Pro-

teste mit Unterdrückung und brutalen Taktiken zu beantworten." In diesem Zusammenhang spricht der Report davon, daß es keine „Freiplätze und keine Immunität vor einer Strafverfolgung auf dem Campus gibt". „Wenn unsere Gesellschaft überleben soll, so sind kriminelle Handlungen von Studenten auch als solche zu behandeln, ganz gleich, wo und zu welchem Zweck sie begangen werden ... Unsere Universitäten als Stätten freier Forschung sind besonders anfällig für Gewaltakte. Wir verurteilen jene Gruppierungen, die offen auf deren Zerstörung ausgehen. Wir verurteilen ganz besonders den Gebrauch von Bomben und den politischen Terrorismus."
Ebenso dezidiert ist der Standpunkt der Kommission im Hinblick auf „rhetoric and intolerance". Es gehe nicht an, daß beide Seiten sich in pauschalen Verbalinjurien gegeneinander ergingen. Toleranz sei von allen gefordert. Eine „neue Kultur", ein neuer Lebensstil sei unter der Jugend im Entstehen. Die traditionellen Werte, die von der älteren Generation geschätzt würden, gelten weitgehend für die studentische Jugend nicht mehr. Durch Kleidung und Gebaren distanzierten sich die jungen Leute davon. Die Jugend sei ungeduldig mit „dem langsamen Fortschritt auf dem Weg zu einer freiheitlichen Demokratie". Die *Universitäten* selbst, sosehr sie in ihrem Bemühen um die Aufrechterhaltung von „Law and Order" zu unterstützen seien, sollten, so meinen die Kommissionsmitglieder, anerkennen, daß die heutige Studentengeneration eher als die früheren bereit und auch fähig sei, eigenverantwortlich zu handeln. Die Polizei und die anderen Ordnungskräfte seien oft mit der schnellen und richtigen Beurteilung einer konkreten Situation überfordert, andererseits sollte bedacht werden, daß oftmals allein schon ihr Erscheinen eine Provokation darstellt. Und die Regierung solle begreifen, daß derartige Unruhen und Zusammenstöße eine Nation „an den Rand des Chaos" bringen könnten.

Die Ursachen der Unruhen

Angesichts der auch von Präsident Nixon bislang geübten Praxis, die Schuld an derartigen Vorkommnissen gleichmäßig den „Rowdies" und den Universitätsleitungen, die „zu weich und zu nachgiebig" seien, zuzuteilen (vgl. „The International Herald Tribune", 28. 9. 70), scheint diese Aufforderung an die Regierung durchaus berechtigt.
Die Ursache der Unzufriedenheit unter den Studenten dürfte auch der Scranton-Report nicht gefunden haben. Aber man hat erkannt, daß die Studentenunruhen nicht für sich allein betrachtet werden dürfen, sondern daß sie in einem *größeren kulturpolitischen und gesellschaftspolitischen Zusammenhang* zu sehen sind. „Hunderte und Tausende" individueller Beunruhigungen summieren sich und kommen in diesem Phänomen zum Vorschein. Der Bericht zählt nur die wichtigsten auf: — den Krieg in Südostasien und die Diskriminierung der nationalen Minderheiten; — der veränderte Status und das veränderte Selbstverständnis der Jugend in Amerika (und nicht nur dort); — das veränderte Bild des amerikanischen Hochschulwesens; — die eskalierende Reaktion auf studentische Proteste und die sich immer weiter fortsetzende Spirale der Gewalt — und schließlich die Veränderungen innerhalb der westlichen Gesellschaft. Andere, frühere Untersuchungen scheinen diese Analyse der Ursachen der Studentenunruhen zu bestätigen (vgl. *G. F. Kennan*, Democracy and the Student Left. Little, Brown and Company, Boston-Toronto 1968, S. 217 ff.).

Es mag überdies kaum überraschen, daß die Studenten (so unzulässig diese Verallgemeinerung auch in sich ist) dabei nicht etwa parteipolitisch präjudiziert sind, d. h., ihre Proteste richten sich nicht gegen die eine oder andere parteipolitische Couleur; mindestens 43 % aller Studenten sollen, einer Umfrage zufolge, parteipolitisch indifferent sein. Selbst die große Ost-West-Polarisierung macht auf den Großteil der studierenden Jugend keinen entscheidenden Eindruck (vgl. J. A. und R. K. Foley, a. a. O., S. 117 u. 136). Wohl hat Nixon und seine Partei weniger Anhang unter den Studenten als etwa Robert Kennedy mobilisieren konnte. Und die Kongreßwahlen Anfang November haben gezeigt, daß die weitgehend von Studenten getragene Aktion für einen „freiheitlichen Kongreß" nicht ganz ohne jeglichen Erfolg geblieben war. Die Spaltungslinie der Meinungen zum Studentenproblem — wie ebenso zu den diesen mitursächlich zugrunde liegenden Fragen und Schwierigkeiten — verläuft quer durch die Parteien und Konfessionen.
Es ist zweifellos ein Verdienst des Scranton-Reports, die eher vordergründigen und artikulierbaren „Ursachen" der studentischen Unruhen hinterfragt zu haben. Natürlich muß der Krieg in Indochina ein Ende finden, gewiß muß soziale Gerechtigkeit herbeigeführt werden, die Rassendiskriminierung aufhören und das Hochschulwesen reformiert werden — aber wären damit auch schon die Unruhen gegenstandslos geworden? Möglicherweise wären sie das nach außen hin — aber vielleicht würden sie trotzdem weiterschwelen und gelegentlich vehement zum Ausbruch kommen. Die eigentliche Ursache ist weniger greifbar, da sie nur generell als die große Kluft bezeichnet werden kann, die, nach Ansicht des Scranton-Teams, zwischen der „neuen Kultur", dem neuen Selbstverständnis und den alten, herkömmlichen Lebensformen besteht. Die Proteste gegen den Vietnam-Krieg, gegen die Rassendiskriminierungen und gegen die sonstigen „Gründe" sind aber nicht Ursache, sondern *Folge* dieser Kluft, die sich vor allem als *Kommunikationskrise* innerhalb der amerikanischen Gesellschaft manifestiert. Diese „Gründe" verbreitern, verfestigen und vergiften die Kluft.
Die heutige Jugend, so heißt es, stelle „die erste Generation des amerikanischen Mittelstandes dar, die in der Zeit nach der Wirtschaftsdepression in einer Wohlstandsgesellschaft unter der Obhut einer Elterngeneration aufgewachsen ist, die das spezifische Bild einer modernen liberalen Ethik verkörpert ..." — „Die Kinder, die im Überfluß und in Freiheit von jeglichem Daseinskampf aufgewachsen sind, haben das zu leben begonnen, was ihre Eltern gepredigt und erstrebt haben. Als sie dann die hochgesteckten Ideale ihrer Eltern in der amerikanischen Gesellschaft von Grund auf und in aller Ernsthaftigkeit zu verwirklichen suchten, hat ihr Bild von dieser Gesellschaft eine grundlegende Veränderung erfahren." Diese jungen Menschen mißtrauten dieser Art von freiheitlicher Demokratie, die eine doppelte Moral zu haben schien. Und dies wiederum sei den älteren Bürgern unverständlich (vgl. hierzu auch *St. Spender*, The Year of the Young Rebels. Random House, New York 1968, S. 129 f.). „So werden Feindseligkeiten intensiviert" und aus Enttäuschung und romantischem Gerechtigkeits- und Ehrlichkeitsfanatismus wachse Intoleranz, Gewalt, Brutalität.
Der Scranton-Bericht vermag keine Garantien zu geben, sondern lediglich Wege zu weisen, die nach menschlichem Ermessen zu einem Ziel führen könnten. Er ist ein Report „ohne Rezept"; aber ob er deswegen schon das abschätzige

Etikett „Proporzbericht" (vgl. „Christ und Welt", 23. 10. 70) verdient, darf bezweifelt werden. Die Tatsache, daß sich die teils sehr konkreten und detaillierten Empfehlungen an alle Beteiligten richten: an Studenten und Universitätsverwaltungen, an die Ordnungskräfte und an die Regierung, macht diesen Bericht eher glaubwürdig, als wenn er mit irgendwelchen „politischen" Lösungen aufgewartet hätte. Den *Studenten* wird nahegelegt, ihre Gedanken und Vorschläge „in einer zivilisierten und höflichen Art und Weise" und verantwortungsbewußt darzulegen; sie sollen auch die Menschenwürde jener achten, mit denen sie nicht derselben Meinung sind. „Verachtenswert" seien jene, die die Gewalttätigkeit unterstützten. Ihre Reden seien von vielen Mitbürgern „als ebenso beleidigend empfunden worden wie die Äußerungen offizieller Stellen gegenüber den Studenten". Es sei ein Gebot der Fairneß, die demokratischen Spielregeln auch dann gelten zu lassen, wenn sie selber einmal in die Minderheit gerieten. „Der Kampf um Gerechtigkeit ist ein guter Kampf; aufgeben oder einfach um sich schlagen, sobald ein Mißerfolg sich ankündigt, heißt, die Chance einer Veränderung zu vertun."

Der *Polizei,* deren schwierige und risikoreiche Rolle gewürdigt und anerkannt wird, wird empfohlen, sich besser auf die jeweilige Situation einzustellen. Ihre Aufgabe sei es, Gewalttätigkeiten zu verhindern, die Bürger zu schützen und Frieden zu stiften. Konkret solle der Gebrauch scharfer Waffen nur dem äußersten Notfall vorbehalten bleiben.

Ein eigenes Kapitel des Scranton-Reports, das die farbigen Kommissionsmitglieder entscheidend mitformuliert haben, ist den *„Black Colleges"* gewidmet. Der gemäßigte Stil und die nüchterne Darstellung der Sachprobleme darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß hier ein hochexplosiver Stau von Problemen entstanden ist, der nur mit viel Takt, Großzügigkeit und Vorsicht abgebaut werden kann. Die Frage der „Black Studies", die ebenfalls darin angesprochen wird und die nicht mit finanziellen Mitteln allein zu lösen ist, deutet darauf hin, daß sich im Bewußtsein selbst der Gemäßigten unter den farbigen Studenten das Problem der Integration in die amerikanische Gesellschaft heute unter ganz anderen Vorzeichen stellt als etwa noch zur Zeit Martin Luther Kings. Man wird sich der eigenen „Black Culture" bewußt, man will ihr eine eigene wissenschaftlich fundierte Substruktur schaffen. Und dazu sei, so wird argumentiert, ein eigenes „schwarzes" Hochschulwesen notwendig. Das ist der Hintergrund der im Report enthaltenen Forderung einer wirksameren finanziellen Unterstützung der überwiegend von Negern besuchten Universitäten und Colleges durch die Regierung.

Die *Regierung* soll in Zusammenarbeit mit den Universitäten auf eine grundlegende Bildungs- und Hochschulreform hinarbeiten, die natürlich nur in Kooperation mit allen beteiligten Stellen — den Bundesstaaten, den Städten und den privaten Stiftungen — erreicht werden kann (etwa im Sinne der Empfehlungen der Academy for Educational Development, die in dem Sammelwerk „Campus 1980", Hrsg. *A. E. Eurich,* Delacorte Press, New York 1968, enthalten sind).

Die Regierung solle alles versuchen, um die berechtigten Forderungen nach politischem und gesellschaftlichem Frieden im Land (Vietnamkrieg, Rassenproblem) einer echten Lösung näherzubringen.

Aber „allein der *Präsident*", meint die Scranton-Kommission in ihrem Report, „kann jene verstehende und versöhnende moralische Leitungsfunktion übernehmen, die das Land wieder zusammenzuführen vermag". Nur der Präsident habe die Möglichkeit und das Prestige, alle Amerikaner zu beschwören, jetzt sofort aus ihren Frontlinien zurückzutreten, die sie inzwischen gegeneinander gebildet haben. „Nur der Präsident kann durch sein Beispiel und durch seine Anleitung den Wortstreit beider Seiten, der amtlichen Sprecher und der Protestierenden, beilegen. Denn bisher haben ihre Reden allzuoft dazu beigetragen, eher die Kluft im Volk zu vertiefen, anstatt sie zu überbrücken." Ob sich Anspruch und Hoffnung, die sich auf den Präsidenten — d. h. wohl eher auf das Amt als auf seinen Amtsinhaber — richten, rechtfertigen und erfüllen lassen, weiß der Report nicht zu sagen.

Zeitbericht

Erste Bilanz der Fernostreise des Papstes

In seiner ersten öffentlichen Ansprache nach der Rückkehr aus Fernost äußerte sich der Papst am 6. Dezember 1970 gegenüber der auf dem Petersplatz versammelten Menschenmenge „tief beeindruckt" von dieser Reise. Sie habe ihn durch die ungeheuren Bekundigungen geistlichen Lebens innerlich gestärkt. Dies habe ihm gezeigt, welch große Realität und zugleich welches Mysterium die Kirche sei, die „auch für die heutige Zeit geschaffen" sei. Eigenartig mußte jeden Beobachter der Papstreise berühren, daß Paul VI. in dieser Ansprache fast nur eine positive Bilanz zog und als „die große Enttäuschung" während seiner Reise ausgerechnet ein Ereignis nannte, das sich zwischenzeitlich im fernen Rom vollzog: die Verabschiedung des italienischen Ehescheidungsgesetzes ... Immer wieder hatte der Papst betont, er wolle die vielen Anregungen und Eindrücke nach seiner Rückkehr intensiv studieren, prüfen und überdenken. Er sei dankbar für jeden Anstoß, jeden Hinweis, ja jede Kritik. Schließlich war es ja sein erklärtes Anliegen gewesen, sich an Ort und Stelle von der Problematik der Länder Asiens und Australiens zu unterrichten.

Die bisher längste und schwierigste Reise

Bald dürften die weit wichtigeren Probleme im Fernen Osten wieder Vorrang erhalten. Denn sonst müßte man dieser bisher weitesten, schwierigsten, *umstrittensten,* teilweise peinlichsten, ja gefährlichsten Reise — trotz der Fülle vatikanischer Begründungen vor Antritt der Fahrt — jeglichen Sinn absprechen. Dann war es eben wirklich nur „ein päpstlicher Marathonlauf", eine prächtig inszenierte Show, eine Ansammlung „rührender Gesten,

die die Frage offenlassen, was damit aufgerührt wurde" (ZDF-Tagebuch aus der katholischen Kirche, 4. 12. 1970), wie man vielerorts hören konnte. UNO-Generalsekretär *U Thant* dagegen hatte bereits am 24. November in einer Botschaft an den Papst die Reise als „ein Ereignis von großer Bedeutung" bezeichnet, bei der der Papst „einem großen Teil der Menschheit die Botschaft des Friedens, der Liebe, der Toleranz und der Gerechtigkeit bringe". Wahrscheinlich hatte man allgemein zuviel von der Reise erwartet, zuviel Hoffnung in päpstliche Botschaften und ihre Wirkung gesetzt, so daß die Enttäuschung schließlich nicht ausbleiben konnte. Der Papst begab „sich in ein politisches Wespennest" (KNA, 25. 11. 70) „in dieser Weltstunde, die geistig so bewegt ist, daß sie sogar die Furcht vor großen verheerenden Umwälzungen einflößt" (Paul VI. vor den Bischöfen in Sydney am 1. 12. 70). Trotz aller Betonung des pastoralen Charakters der Reise in ein Gebiet, in dem es „unter der Bevölkerung die wenigsten Katholiken und die größte Armut in der Welt" gibt („Rhein-Zeitung", 27. 11. 70), war sie auch ein Weltpolitikum. In der „Gazette de Lausanne" (29. 11. 70) hieß es dazu u. a., die Reise des Papstes sei für ein Phänomen der Nachkriegszeit symptomatisch, nämlich das *Ende des Eurozentrismus*. Asien müsse nun in der Welt den ihm gebührenden Platz einnehmen. Der Papst erblicke darin eine neue Chance für den heutigen Menschen.

Bei jeder Kritik an der Reise muß man die Verflechtung zwischen der Aufgabe als Haupt einer Weltkirche und als Staatsoberhaupt berücksichtigen, sosehr man sich darüber beklagen mag. Oft scheinen die protokollarischen Ketten notwendige und gewünschte Gesten und Worte verhindert zu haben. Ein diplomatisches Gerangel hinter den Kulissen über politische Äußerungen hat ein übriges hinzugetan, um ursprüngliche Absichten über Bord zu werfen. Bei aller Anerkennung dafür, daß der „römische Gefangene" erneut den Vatikan verlassen hat, bleibt die Frage, ob er sich nicht zu sehr von neuen Fesseln hat binden lassen müssen.

Die ursprünglichen Pläne

Diese Frage kommt besonders auf, wenn man den Ablauf der Reise noch einmal mit den *ursprünglichen Plänen und Zielen* vergleicht. In der ersten Ankündigung vom 29. Mai 1970 war lediglich die Rede von Einladungen der Bischöfe Asiens und Australiens zur Teilnahme an ihren beiden großen Konferenzen. Im Laufe der Monate kamen neue Aspekte hinzu, wobei eine Annahme staatlicher, parallellaufender Einladungen unumgänglich schien. Noch immer ist nicht bekannt, welche zusätzlichen Besuchswünsche an den Vatikan herangetragen wurden. Eine zum wiederholten Male vorgetragene Bitte von japanischen Bischöfen — staatliche Vorstöße waren bereits mehrfach abgelehnt bzw. zurückgezogen worden — zu einem Besuch Japans wurde eigenartigerweise mit dem Hinweis abschlägig beschieden, ein solcher Abstecher müsse „einen *religiösen* Grund" haben und der sei nicht gegeben (NC News Service, 19. 8. 70). Auf alle Zwischenstationen, bis auf Manila und Sydney, hätte man dieses Kriterium ebenso anwenden können. Einen Abstecher nach Saigon soll der Papst nur befürwortet haben für den Fall, daß er auch nach Hanoi reisen könne. Ob Hanoi oder vielmehr politische Zaghaftigkeit bzw. die Diplomatie das Unternehmen zu Fall brachten, ist nicht bekannt geworden. Doch ging die südvietnamesische Einladung von Regierungs- und nicht von Kirchenkreisen aus.

Aber nicht nur die vermehrten *Zwischenstationen*, sondern auch die Tagesprogramme von Manila und Sydney ließen schon vorher die Frage aufkommen, ob die Berater und „Mitarbeiter von Paul VI. seinen Intentionen genügend Rechnung getragen haben. Es scheint in der Tat, als hätten sie fortwährend offizielle und äußerliche Verpflichtungen zum Schaden der pastoralen Dimension in das Programm eingebaut ... Man erwartete eine im wesentlichen pastorale, apostolische, entspannte Reise. Dagegen ist das offizielle Programm beladen, ermüdend und räumt politischen Kontakten und *offiziellen Zeremonien* großen Platz ein" („Informations Catholiques Internationales", 15. 11. 70). Nicht zuletzt deshalb wurde die Reise von Anfang an von vielen „mit zwiespältigen Gefühlen aufgenommen", wobei man sich fragt, ob sie „zur Lösung der Probleme der katholischen Kirche in diesen Ländern beitragen kann oder ob sie nicht vielmehr die Gegensätze noch weiter aufreißen muß — wie es sich schon bei der Reise nach Südamerika zeigte" („Rheinischer Merkur", 27. 11. 70). Nach Ansicht der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" (28. 11. 70) war „kaum eine Station auf seiner Route, an der nicht schon die Ankündigung seines Besuches alte *Zwietracht und Rivalität* belebt hätte". Suche man nach einer Antwort, „wie eine solche Reise beinahe zum *Katalysator des Unfriedens* werden kann", so stoße man immer wieder auf die Diskrepanz zwischen dem erklärten Ziel des Papstes, als Missionar ein Wort der Liebe und der Wahrheit sagen zu wollen, und der unvermeidbaren „beträchtlichen politischen Wirkung" von Papstworten: „Guter Wille allein garantiert mitnichten nur gute Folgen."

Warum die Programmverschiebungen?

Dem Papst waren die Skepsis, die Warnungen, die im voraus geäußerte Hoffnung und Enttäuschung zumindest teilweise bekannt. Am 4., 11. und 25. November sowie unmittelbar vor dem Abflug aus Rom am 26. November warb er um Verständnis. Dabei fiel allerdings auf, daß er wiederholt den ursprünglichen Hauptzweck als bedeutsam herausstellte, ohne zu erwähnen oder eine Erklärung dafür abzugeben, daß die zunächst auf vierzehn Tage angesetzte Reise, bei der er sich fast nur an den *Verhandlungen der beiden Bischofskonferenzen* beteiligen wollte, auf neun Tage reduziert und seine Teilnahme an den Konferenzen auf insgesamt höchstens drei Stunden beschränkt wurde. Bis heute gibt es keine offizielle Erklärung für diese schwerwiegende Programmverschiebung. Dadurch mußte die gesamte Reise einen anderen Akzent erhalten; dadurch wurden die Spekulationen gefördert. Der Papst griff zu Bildern von David und Goliath, zu Don Quichotte, um sein wirkliches Anliegen dagegen abzusetzen. Daß es kein touristisches Unternehmen sein werde, hätte man ihm sicherlich auch ohne die Beteuerungen geglaubt — dafür war die Reise viel zu anstrengend. Sein Hinweis vom 25. November, er gehe als Hirte und Menschenfischer hinaus, legte die Gefahr einer falschen Auslegung nahe. Seine Klage, er sei „ein Mensch, der ein Wort der Liebe und der Wahrheit sagen will und vom Lärm erstickt wird", wurde ebenso wie der abschließende Ausruf „O Christus, bist Du mit uns in dieser korrupten und verwirrten Welt?" von der Öffentlichkeit mit Er-

staunen, vielleicht Erschrecken aufgenommen. Bis heute ahnt man nur, wer seine Worte mit Lärm ersticken wollte und warum er in diesem Zusammenhang das Wort von der korrupten und verwirrten Welt gebrauchte. Die Frage bleibt besonders deshalb bestehen, weil ein nicht zu übersehender „Lärm" von den Verantwortlichen ins Programm eingebracht wurde durch die Vielzahl akzentverlagernder Verpflichtungen und weil er während der Reise *Korruption und Verwirrung* nicht eigentlich brandmarkte. Zu Beginn der Reise selbst faßte der Papst seine Absicht noch einmal in der Hoffnung zusammen, daß die Reise „die Einheit der katholischen Kirche stärkt, das Band der Kollegialität enger wird, die missionarische Aktivität angeregt und das Einvernehmen mit den anderen Religionen im Dienst des Fortschritts und des Friedens vertieft wird" („L'Osservatore Romano", 26. 11. 70). Der Attentatsversuch des bolivianischen Malers *Mendoza* bei der Ankunft in Manila schließlich gab der Reise nicht nur einen „abenteuerlichen Akzent", sondern rückte die Fahrt schlagartig in den Mittelpunkt des Weltinteresses. Gleichzeitig sorgte der „Lärm" um diesen Vorfall aber auch für eine auf weite Strecken zu beobachtende Vernachlässigung der kurz zuvor genannten Ziele und für eine mehrfache Programmänderung, die immer auf Kosten des vom Papst gewünschten persönlichen Kontaktes mit möglichst vielen Menschen ging.

Die ersten Stationen

Der kurze Zwischenaufenthalt in *Teheran* war flugtechnisch erforderlich. Dennoch wurde der Empfang des Papstes durch den Schah von Persien und eine größere Regierungsdelegation zu einem offiziellen Staatsakt ausgebaut, wobei in den Begrüßungsreden der Schah die ständigen Bemühungen des Papstes um den Weltfrieden hervorhob, während Paul VI. besonders zu einem „immer brüderlichen Einvernehmen zwischen den Gemeinschaften jeglicher Herkunft und aller Religionsbekenntnisse" aufrief und beachtenswert lobende Worte für die Tätigkeit des Schahs fand. In dem anschließenden Gespräch soll es sich hauptsächlich um den Nahost-Konflikt gedreht haben. Trotz der Kürze des Aufenthaltes hatten sich rund 2000 der ca. 35 000 Katholiken Persiens zur Begrüßung auf dem Flugplatz eingefunden. Auch Vertreter der anderen christlichen Religionsgemeinschaften (210 000 nichtkatholische Christen leben im Iran) begrüßten den Papst, der seinen „Respekt vor dem Reichtum ihrer geistigen Traditionen" bekundete.

Die nächste Etappe war eine äußerst heikle Mission. Nach der unvorstellbaren Naturkatastrophe, die *Ostpakistan* heimgesucht hatte, stand eigentlich fest, daß der Papst irgendwie auf seiner Reise ein Zeichen gegenüber diesem leidgeprüften Volk setzen müsse. In einer knappen Ankündigung durch das vatikanische Pressebüro hieß es am 24. November lediglich, der Papst werde „einen kurzen Stop in Ostpakistan, speziell in Dacca" einlegen, und zwar mitten in der Nacht. Der Sprecher erklärte sich für „völlig unwissend" darüber, was der Papst zu einer solchen Stunde und in so kurzer Zeit dort überhaupt sehen könne (nach NC News Service, 24. 11. 70). Eine glaubwürdige Erklärung für die nächtliche Landung lautet, tagsüber müsse der einzig noch erhaltene Flugplatz, nämlich Dacca, frei gehalten werden für die ständig ankommenden Maschinen mit Hilfsmitteln. Bei seiner Ankunft fand der Papst Worte des Trostes, die sich an alle Leidtragenden richteten. Er sei wie ein Freund zu seinen Freunden, wie ein Bruder zu seinen Brüdern gekommen, um sein Mitgefühl zum Ausdruck zu bringen. Die *Katholiken* — in ganz Pakistan gibt es bei einer Bevölkerung von 100 Millionen nur 434 000, von denen rund 110 000 im betroffenen Ostpakistan leben — sprach der Papst nur im Zusammenhang mit ihrer besonderen Verpflichtung zur Hilfe für die Überlebenden an. Um den *einzigen* Zweck seines Aufenthaltes zu verdeutlichen, enthielt er sich jeglichen Hinweises auf die oft harte Schutzlosigkeit und Benachteiligung der christlichen Minderheit.

Wie zu erwarten, stieß gerade diese Station der Papstreise auf große *Kritik*. Man muß sich aber ernsthaft fragen, was vom Papst erwartet wurde. Wäre er an Pakistan vorbeigeflogen, hätte man ihm das sicherlich ebenso verübelt. Hätte er große Besichtigungen der Zerstörungen durchgeführt — wem wäre damit geholfen? „Mit einem konstruktiven Programm zur Linderung der größten Not (zu dem die Kirche bei ihrem Reichtum wohl in der Lage wäre), hätte der Blitzreisende auch Skeptiker überzeugen können", meinte die „Frankfurter Rundschau" (1. 12. 70), während die „Salzburger Nachrichten" bemerkten (29. 11. 70): „Es greift gewiß ans Herz, wenn der Papst den Opfern ... Trost zuspricht, doch ein einstündiger Besuch zu Mitternacht lindert keine Not. Für Trostworte genügt die Kanzel in Rom." Da anscheinend bisher noch kein Land in der Lage war, ein „konstruktives Programm" zu liefern, muß man fragen, ob hier nicht zuviel von der Kirche erwartet wird. Die Überreichung von je 100 000 Dollar an den pakistanischen Staatspräsidenten und an einen Repräsentanten der katholischen Kirche durch den Papst stellt im übrigen nicht die einzige Hilfe der Kirche dar. Bereits vorher hatte Paul VI. die Caritas Internationalis und andere Hilfsorganisationen zur verstärkten Hilfe aufgefordert. Beim Weiterflug sandte der Papst wie schon vorher auf dem Weg nach Dacca an alle Regierungschefs der überflogenen Länder *Grußtelegramme*. Bemerkenswert ist, daß er sowohl an die Führung in Nord- als auch in Südvietnam Telegramme richtete, in denen er zu vermehrten Anstrengungen um einen Frieden aufrief.

Die Hauptstation Manila

Von der Etappe Manila gingen die größten Hoffnungen weiter Teile des philippinischen Klerus und der Bevölkerung, besonders aber der Studenten aus (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 511 f.). In diesem Schmelztiegel von Orient und Okzident mit seiner schweren *westlich-kapitalistischen Hypothek* und seiner mehr auf Asien ausgerichteten Hoffnung auf eine Besserung der politischen und wirtschaftlichen Situation (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 592 ff., 23. Jhg., S. 27 ff.) wartete man auf ein richtungweisendes Wort des Papstes, auf eine Distanzierung von den Umklammerungsversuchen des Präsidenten *Marcos* und des nicht minder belasteten und belastenden Kardinals von Manila, *R. Santos*. Von Anfang an stand fest, daß man in weiten Kreisen den Erfolg des Papstbesuches daran messen werde, ob der Papst sich hinter seine Enzyklika „Populorum progressio" oder hinter Marcos und Santos stellen werde. Zwar schlug er die sich *gegenseitig überbietenden Angebote* beider aus, bei ihnen zu wohnen, doch konnte sein Rückzug auf die Nuntiatur (der keineswegs immer „üblich" ist, wie der Vatikan verlauten ließ, denn in Bombay wohnte der Papst auch bei Kardinal Gracias!) längst nicht ausreichen,

um die Gemüter der zu Recht empörten Filipinos zu beruhigen. Kurz nach dem Attentatsversuch spielte sich ein erbärmliches Schauspiel ab, bei dem der Präsident versuchte, mit allen ihm zur Verfügung stehenden publizistischen Mitteln die angebliche Rettung des Papstes durch ihn zu seinen politischen Gunsten auszunutzen.
Noch kurz zuvor hatte er in einem Interview mit „La Croix" (27. 11. 70) auf den in Kürze zu erwartenden wichtigen Punkt in der Geschichte der Philippinen hingewiesen: auf die Proklamation einer neuen Verfassung, die nach den Richtlinien, die „die Päpste im sozialen Sektor in ihren Enzykliken gegeben" hätten, angelegt sein solle: „Der Besuch von Paul VI. sollte uns bei der Verwirklichung dieses Zieles helfen, damit unser Land ein Modell der Gerechtigkeit und Demokratie werde." Dieser überraschende und nicht gerade glaubwürdige Ausspruch des Präsidenten wird noch interessanter im Zusammenhang mit einer *Pressekampagne* kurz vor dem Besuch des Papstes, bei der die von der Regierung finanzierte Zeitschrift „Government Report" die Kirche der Philippinen als „das größte einzelne Hindernis zum Fortschritt" hingestellt hatte. Dieser kurz darauf von Marcos „zurückgenommene" Angriff dürfte im Zusammenhang mit Vorwürfen verschiedener Bischöfe gegen die Korruption in Regierungskreisen und mit der Kandidatur „progressiver" Geistlicher für die allgemeinen Wahlen am 10. November 1971 stehen. Es war aber auch eine Reaktion und eine „Absicherung" von Marcos, der erkennen mußte, daß außerhalb der Philippinen durch den Papstbesuch genau das Gegenteil des erhofften Propagandaerfolges eintrat. Selten beschäftigten sich so viele Vorberichte mit den skandalösen Zuständen in diesem oligarchisch beherrschten Inselreich. Nun mußte er alles tun, um die Schuld daran zu großen Teilen auf die Kirche abzuschieben, mit deren einflußreichsten Repräsentanten er ansonsten bestens zusammenarbeitet. So gut es ist, daß die Kenntnis von diesen Mißständen möglichst weit verbreitet wird, bedauerlich bleibt, daß die *positiven Elemente im philippinischen Katholizismus* dadurch allzuleicht übersehen werden. Seien es Laiengruppen auf dem Lande oder in den Universitäten, die Priester-„Gewerkschaft" (die fast ein Drittel aller Geistlichen vereint) oder verschiedene Bischöfe — überall gärt es auf den Philippinen, überall regen sich verantwortungsvolle Kräfte, die das Steuer der oberen Kirchenschichten radikal herumwerfen möchten. Für sie alle mußte es wie Hohn klingen, als der Präsident den Papst mit den Worten empfing, er, „der Botschafter Christi", komme auf die Philippinen („die erste Opfergabe für Christus"), und als ausgerechnet Kardinal Santos in seiner Begrüßung die Enzyklika „Populorum progressio" herausstellte, obwohl bis vor kurzem „die Sozialenzykliken das bestgehütete Geheimnis der philippinischen Kirche" (nach „Le Monde", 13. 11. 70) gewesen sind. Es mußte für sie ein Schlag sein, daß nach den einzigen fordernden Worten des Papstes gegenüber dem Präsidenten, mit denen er sich für eine gerechtere Verteilung des Sozialprodukts des Landes und eine stärkere Förderung der Unterprivilegierten auf den Philippinen aussprach, Marcos antwortete, man sei bereits dabei, auf diesem Weg voranzuschreiten.
Peinlich blieb, daß man mit zweieinhalb Meter hohen Bretterzäunen die Elendsviertel vor den Blicken des Papstes verdeckte, daß der Papst in der Öffentlichkeit nicht ein Wort der Kritik am Verhalten des Kardinals übte. Der Papst soll sich zwar auf ein Mindestmaß an Kontakten mit ihm beschränkt haben — dennoch blieb er sein Hauptinformant über die Verhältnisse auf den Philippinen. Der Papst empfing Vertreter der Kirche Vietnams und Nationalchinas in Manila, er hatte ein Treffen mit hohen Regierungsvertretern und anderen „wichtigen" weltlichen Persönlichkeiten und mit Diplomaten; von Gesprächen mit anderen Priestern, Laien und Bischöfen, die sein Bild sicherlich hätten korrigieren können, wurde nichts bekannt. Liest man die Fülle von Ansprachen und Predigten nach, so sucht man vergebens nach „handfesten" Hinweisen. Zwar werden wichtige Impulse genannt, aber es fehlen die Nachdruck verleihenden „Ausführungsbestimmungen", es werden soziale Postulate herausgestellt; doch wird wegen des *Fehlens nachdrücklicher Forderungen* dadurch kaum etwas in Bewegung gesetzt werden.
Ähnlich verhielt es sich mit der Rede des Papstes vor den ca. 30 000 *Studenten*. In vielen Punkten kam der Papst ihnen entgegen, lobte ihren „lebhaften Wunsch", sich „aktiver in das Leben eures Volkes einzuschalten. Wir wissen auch, daß eure Tatkraft und eure Rührigkeit dazu beigetragen haben, daß die Erwachsenen sich der zu lösenden Probleme mehr bewußt wurden." Man erwarte von ihnen aber auch „eine wohlabgewogene Verbindung dieser beiden Haltungen — Kritik und hochherzige Hingabe". Man vermißte die Antwort auf die Frage aus der Begrüßungsansprache des studentischen Vertreters, der ausgehend von dem tiefen Verständnis des Papstes von der Evolution der Dinge gefragt hatte: „Auch wir sind uns dessen bewußt und fragen die Alten: Warum müssen überkommene Werte beibehalten werden, wenn sie Hunger, Armut, Ungerechtigkeit, Materialismus und Krieg verewigen?" Die Antwort blieb wie so oft auf dieser Reise aus, weil die Reden vorher in Rom ausgearbeitet wurden — ein großes Handicap angesichts des erklärten Wunsches, sich zu informieren, ins Gespräch zu kommen ... „Eher beschwichtigend als wegweisend" nannte die „Welt" (30. 11. 1970) die Adresse an die Studenten. Die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (30. 11. 70) schrieb: der Papst habe „ihnen väterlich ins Gewissen geredet" und „Le Monde" sprach gar am gleichen Tag von einer „Desillusion. Es blieb bei Allgemeinplätzen."

Unter die Banditen gefallen?

In großem Kontrast zu den von riesigen Menschenmassen besuchten Gottesdiensten stand der Besuch des Papstes im größten Elendsviertel der Welt, *Tondo*, am Stadtrand von Manila, obwohl ihm hier ebenso Beifall entgegenbrauste wie an den übrigen Orten. „Publik" (27. 11. 70) hatte schon vorher darauf hingewiesen, daß der Papst „dort auch einer armen Familie begegnen" wird. „Aber er wird nicht wissen, wie dieser Besuch vorbereitet wurde. Er wird nicht wissen, daß ein Komitee wochenlang in Tondo nach einer solchen ‚geeigneten' Familie gesucht hat. Der Kommentar eines Geistlichen dazu: ‚Eine Beleidigung für das ganze philippinische Volk!'" Wahrscheinlich machte diese Vorbereitung, d. h. die offizielle Aufnahme des Besuchs in das Programm, diesen Teil des Aufenthaltes in Manila für die Öffentlichkeit — besonders auch außerhalb der Philippinen — so peinlich. Wäre alles unvorbereitet gelaufen, ein spontanes Gespräch mit irgendeinem der 200 000 Slumbewohner zustande gekommen, man hätte sicherlich einen anderen Eindruck und ein besseres Gefühl dabei gehabt. Hier machte sich erneut der Zwang des

Protokolls hindernd bemerkbar. Man wird dem Papst die echte Betroffenheit, vielleicht auch die Erkenntnis der Ohnmacht und Resignation, ja sogar die Tränen („Die Zeit", 4. 12. 70) nicht absprechen können. Der Eindruck dürfte haftenbleiben. Vielleicht hätte der Papst gerade hier keine vorbereitete Rede halten sollen, hier hätte ein Zeichen genügt.

In einem „bemerkenswert scharfen, auch vor Kritik an Paul VI. nicht zurückscheuenden Kommentar" („Süddeutsche Zeitung", 3. 12. 70) urteilte der Sonderkorrespondent der KNA, *L. A. Dorn,* abschließend über den Besuch des Papstes auf den Philippinen: „Der Papst, der sich unmittelbar vor seiner Reise als Don Quichotte bezeichnet hatte, schöpfte aus der gläubigen Verehrung, die das Volk ihm entgegenbrachte, wieder Kraft für sein heute so schweres Amt und die kontestierte Amtsführung." Der Papst habe weder Marcos noch Santos „herausfordernd genug auf ihre ‚Banditenmethoden' angesprochen ... Der Papst ist in Manila wirklich unter die Banditen gefallen — und er hat ihnen nicht das Handwerk gelegt."

Über den philippinischen Rahmen hinaus gingen sowohl die *Botschaft an die Völker Asiens* als auch die gesamte panasiatische Bischofskonferenz, die eine Woche lang in Manila tagte. Vorher, bei der Konferenz, hatte der Papst die Auseinandersetzungen um Stellungnahmen zum Problemkreis Volksrepublik China teilweise mitgehört. Diese reichten von der Aussage des Kardinals *Cooray* (Ceylon): „Die Tragödie unserer Völker ist die, daß niemand außer Maos China realistische Lösungen zu bieten scheint, die radikal genug sind angesichts der dringenden und schweren Aufgaben für die armen asiatischen Massen — Proletariat der Welt", bis zu dem heftig verfochtenen Antrag des nationalchinesischen Kardinals *Yu Pin,* der unbedingt eine Verurteilung des chinesischen Atheismus erhalten wollte. Ebenso nachdrücklich hatte sich der südkoreanische Kardinal Kim dagegen ausgesprochen.

Von der Botschaft des Papstes an die Völker Asiens hatte man sowohl eine Antwort auf die hier aufgeworfenen Fragen als auch eine Stellungnahme zu dem „unsichtbaren Teilnehmer und Teilhaber" *Volksrepublik China* erwartet. Doch ähnlich wie später in Hongkong fand China keinerlei direkte Erwähnung. Mit wohlabgewogenen Worten erwähnte der Papst die vielfältigen Schwierigkeiten der asiatischen Völker und warnte sie vor dem Materialismus und militanten Atheismus. Zwar legte er „allen verantwortlichen Männern" nahe, „entschlossen und überall gegen die Ungerechtigkeiten in den Verhältnissen und Beziehungen zwischen den verschiedenen sozialen Gruppen anzukämpfen und sich immer tatkräftiger mit Aufgeschlossenheit und Entschiedenheit für die Entwicklung aller Bürger einzusetzen und vor allem den Nöten und Rechten der Ärmsten und Verlassensten unter ihnen, den Arbeitern, die einen grechten Lohn fordern, und den Bauern, die eine kluge Agrarreform fordern, besondere Aufmerksamkeit zu schenken". Doch viel konnte er damit nicht ins Rollen bringen. Man kann nur hoffen, daß die viel weiter gehenden Resolutionen der panasiatischen Bischofskonferenz (wir werden darauf zurückkommen) nicht nur einen verbindlicheren Charakter haben, sondern auch verwirklicht werden. Dann hätte sich der Aufwand doch gelohnt. Momentan wenigstens ist man geneigt, zu behaupten, das Beste am Papstbesuch auf den Philippinen war die Bischofskonferenz, an der er leider — entgegen ursprünglichen Plänen — nur ganz kurz teilgenommen hat.

Auf Samoa und in Sydney

Es fällt schwer, die weiteren Etappen der Papstreise, besonders den Abstecher nach Samoa und den Aufenthalt in Australien, chronologisch zu behandeln. Die Absicht, nach *Samoa* zu reisen, hatte der Papst in seiner Ansprache am 4. November folgendermaßen beschrieben: „Von Manila aus werden wir einen Abstecher zu einer der fernen Inseln *Polynesiens* mitten im Pazifik machen, um der im unermeßlichen Ozean verstreuten Bevölkerung einen symbolischen Beweis unserer Ehrerbietung zu geben und um eine der charakteristischsten katholischen Missionen zu besuchen: den unabhängigen Staat West-Samoa im Samoa-Archipel; eine missionarische Etappe unserer Reise." So betonte Paul VI. gerade hier den missionarischen Auftrag der Gesamtkirche. Von den 25 000 Einwohnern der verschiedenen zu Samoa gehörenden Inseln sind 5000 Katholiken, 15 000 Protestanten. Bis jetzt gibt es noch eine starke Oppositionsstellung zwischen den Konfessionen.

Australien, die nächste Etappe, ursprünglich als „vergleichsweise harmlos" (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 512) angesehen, hatte dennoch einigen Zündstoff angesammelt. Zwar war dem Papst ein triumphaler Empfang beschieden, doch blieben seine gerade hier notwendigen Bemühungen um ökumenische Zusammenarbeit zweifach unbeantwortet. Von den Anhängern des nordirischen Extremistenführers *I. Paisley,* dem die australische Regierung die Einreise verweigert hatte, konnte man Protestdemonstrationen erwarten, die dann auch ohne ihn eintraten. Befremdet hat jedoch das demonstrative Fernbleiben des anglikanischen Erzbischofs von Sydney, Dr. *Loane,* vom ökumenischen Gottesdienst. Der Erzbischof rechtfertigte es mit Gewissensgründen, die so lange bestünden, wie die katholische Kirche an Dogmen festhalte. Dagegen hatte der Repräsentant der anglikanischen Gemeinschaft in Rom, *H. R. Smythe,* am 24. November den Schritt des Erzbischofs getadelt und den Besuch des Papstes als einen „Beitrag zur Einheit der Kirchen" bezeichnet, „weil die Australier dadurch in einem persönlicheren Rahmen sehen, was er repräsentiert".

Gerade in Australien wird sich erst später zeigen, welche Ergebnisse vom Papstaufenthalt zu erwarten sind. Man hatte die Alternative gesehen, daß es entweder zu einer Klima-Verbesserung zwischen den Konfessionen oder aber zu einem Rückfall in antikatholische Denkweisen kommen könne, und damit den Papstbesuch überbewertet.

Immerhin kann man sagen, daß bis auf die Absage des anglikanischen Erzbischofs die Atmosphäre während des Besuchs entspannt und auf Zusammenarbeit hin ausgerichtet war. In einer bisher einmaligen ökumenischen Feierstunde im Rathaus von Sydney sagte Paul VI. u. a.: „Das Werk der Wiederversöhnung wurde von unserem Herrn durch das Leiden und das Kreuz vollbracht. Die Einheit, die die ökumenische Bewegung zu fördern sich bemüht, muß mit demselben Preis erkauft werden." Der Indifferentismus in der Wahrheitsfrage müsse ebenso zurückgewiesen werden wie der „konfessionelle Triumphalismus oder auch nur sein Schein". Wohl im Hinblick auf Erzbischof Loane und Paisley fügte er hinzu: „Die ehrlichen Bedenken gewissenhafter Menschen verlangen stets unsere Achtung und unser Verständnis ... Wenn die Einheit unter uns auch noch nicht ganz verwirklicht ist, so wollen wir wenigstens an diesem Abend eins sein, ‚damit die Welt glaube'."

Viel geredet wurde hingegen über die Sätze, die Paul VI. an die Australier allgemein richtete. Bei Gelegenheit einer

Messe zur 200-Jahr-Feier warnte er vor den Gefahren des Fortschritts — welch ein Kontrast zu Manila — und fügte hinzu: „Es besteht die Gefahr, insgesamt auf der Stufe eines rein irdischen Humanismus stehenzubleiben, die sittliche und geistige Dimension des Menschen zu vernachlässigen und sich nicht mehr um die notwendige Beziehung des Menschen zum Schöpfer alles Guten und dem obersten Gesetzgeber eurer Sitten zu kümmern." Daraus entstehe Leere und „die Versuchung, sie durch falsche Dinge zu ersetzen, von denen einige, wie der Egoismus, Hedonismus, Erotismus und manche andere, auf die Verachtung des Menschen selbst hinauslaufen" (amtliche Übersetzung des Vatikans, nach KNA, 4. 12. 70). Die zunächst von den Nachrichtenagenturen verbreiteten Meldungen über diese Predigt hatten lediglich die „Kampfansage an die Erotik" herausgegriffen und somit das Bild einigermaßen verfälscht. Daß der Papst auch noch bei anderer Gelegenheit gute Worte für die Bemühungen der Jugend fand, entsprach in etwa den realistischen, wenn auch wenig dynamischen „Sowohl-als-auch-Aussagen" des Papstes vor den philippinischen Studenten.

Die Konferenz der Bischöfe Australiens, Neuseelands und Ozeaniens besuchte der Papst nur kurz, doch wurde er bei dieser Stippvisite bereits mit Problemen konfrontiert, die die Gesamtkirche bewegen. So wurde u. a. in besonderen Situationen der Einsatz verheirateter Priester gefordert und auf die zu starke Ausrichtung der Kirche nach Rom und Europa hingewiesen. Auch hier versprach Paul VI., ohne an Ort und Stelle ausführlich Position zu beziehen, eine eingehende Prüfung der Vorschläge.

Die politischste Station: Hongkong

Nach Abwicklung eines ausgedehnten Rahmenprogramms begann die Rückreise mit Zwischenstationen in Djakarta, Hongkong und Ceylon. Eine Notwendigkeit zu diesen Aufenthalten bestand nicht. Deshalb ist die Frage nach den Auswahlkriterien berechtigt. Indonesien soll der Papst in sein Programm auch aus persönlichen Gründen aufgenommen haben, da er als junger Monsignore im vatikanischen Staatssekretariat den Bereich Indonesien zu verwalten hatte und sich seitdem intensiv mit allen Problemen dieses Landes beschäftigt hat (NC News Service, 19. 8. 70). Diese Version wird in etwa bestätigt durch die päpstliche Begründung vom 4. November: „Wie sollten wir auf diese unwiederbringliche und schöne Gelegenheit verzichten?" Hier, wo es unter 120 Millionen Menschen etwa 5,5 Millionen Protestanten, 2,5 Millionen Katholiken und neben der überwiegenden Mehrheit von Mohammedanern auch noch Anhänger des Buddhismus, des Konfuzianismus und des Hinduismus gibt, betonte der Papst besonders das vorbildliche Zusammenleben der großen Religionen. In den öffentlichen Ansprachen blieb die Problematik unerwähnt, daß Staatspräsident Suharto dem Katholizismus nicht umsonst großen politischen und sozialen Respekt zukommen läßt, sondern ihn gleichzeitig als wichtiges Bollwerk gegen den Kommunismus betrachtet. Unerwähnt blieben bei diesen Anlässen auch die Kommunistenjagden und Tausende von politischen Häftlingen. Ob diese Themen bei den Gesprächen zwischen Präsident Suharto und Paul VI. angeschnitten wurden, ist nicht bekannt. Der Aufenthalt war nur von kurzer Dauer. Auffallend zurückhaltend verhielt sich der katholische Klerus Indonesiens, der wohl nicht den Eindruck erwecken wollte, als wolle er aus dem Papstbesuch, der von staatlicher Seite arrangiert wurde, Kapital für ihre künftige Arbeit schlagen.

Noch kürzer war der Aufenthalt in *Hongkong*. Und doch war diese Etappe mit den meisten Gerüchten und Kulissenkämpfen verbunden. Aus den unterschiedlichsten Anzeichen hatte man — besonders, da kaum ein vatikanisches Dementi erfolgte — die meisten Kombinationen um die dort zu erwartende Rede des Papstes angestellt. Die unerwartete Entlassung des amerikanischen Bischofs Walsh aus rotchinesischen Gefängnissen spielte dabei ebenso mit wie die nicht sofortige Neubesetzung des Postens des Pro-Nuntius in Taiwan/Nationalchina. Äußerungen päpstlicher Diplomaten anläßlich der UN-Diskussion über die Aufnahme der Volksrepublik China waren ebenso ein „Beweis" wie die Ankündigung des Papstes, er wolle von Hongkong aus „dem großen chinesischen Volk die Hochachtung und die Liebe der katholischen Kirche und unsere eigene Hochachtung und Liebe bezeigen". Demonstrationen von Flüchtlingen und Nationalchinesen waren ebenso angekündigt wie eine Öffnung der Kirche in Richtung Peking, die ja durchaus auf der Linie bisheriger päpstlicher Verlautbarungen gelegen hätte. Der nationalchinesische Kardinal Yu Pin reiste eigens nach Rom, um den Papst umzustimmen, doch statt dessen auf die Insel Formosa zu kommen. Schließlich gebe es eine Note „oder ähnliches" von seiten des Gouverneurs von Hongkong bzw. des britischen Außenministers Douglas Hume an den Vatikan, die auf den Inhalt der Papstrede Einfluß nahm. Die daraus entstehenden Verwicklungen bei einem Fehlschlag habe die Kronkolonie zu tragen. Außerdem wurden den nationalchinesischen Bischöfen die Visa zur Einreise nach Hongkong verweigert. Nach diesem Vorspiel mit seiner Vielfalt warnender Faktoren kam es dann zu dem befürchteten „Rückzieher" des Papstes. Seine Rede bei der Messe im Stadion verwies lediglich auf die große Gemeinschaft aller Chinesen, für die alle Christus als Erlöser gekommen sei. Außerdem fand der Papst einige freundliche Worte zur chinesischen Tradition. — Mittlerweile ist bekannt, daß der Papst die Rede in Djakarta änderte, die erste Fassung sei viel „engagierter" gewesen. In Rom soll er inzwischen bedauert haben, daß er die ursprüngliche Form habe zurückziehen „müssen".

Die letzte Station, Colombo auf Ceylon, blieb fast unbeachtet. Der Besuch erstreckte sich lediglich auf eine Messe im Bereich des Flugplatzes und ein Zusammentreffen mit der Ministerpräsidentin, Frau *Bandaranaike*. Der auf ihre Einladung zurückgehende Besuch sollte ursprünglich ganz anders verlaufen. So hatten die Bischöfe geplant, der Papst solle in einer kurzfristig fertigzustellenden Kathedrale, an der seit 20 Jahren gebaut wird, eine Marienstatue mit einer Goldkrone krönen. Besonders von studentischer Seite regte sich schon früh Protest gegen diese Planung, die dem gerade sich erneut dem „Sozialismus" öffnenden Land gewiß kein gutes Bild der katholischen Kirche geboten hätte. Die Änderung des Besuchsprogramms erfolgte unmittelbar nach Bekanntwerden des Attentatsversuchs in Manila. Nach einer Meldung der „Neue Zürcher Zeitung" (8. 12. 70) schien diese Befürchtung nicht ganz unbegründet, denn kurz vor Abflug der Maschine des Papstes fand die Polizei in einem Auto, das Angehörigen einer Extremistengruppe gehörte, Dolche und Sprengstoff. Im übrigen wurde der Mann von Frau Bandaranaike 1959 — er war damals Ministerpräsident — auch Opfer eines Attentates. Für die neue Regierung war der Aufenthalt des Papstes eine Bestätigung, die u. a. durch eine Amnestie honoriert wurde. Nach der Hektik dieser fernöstlichen Tage wird es notwendig sein, erst einmal Abstand zu gewinnen. Über die Wirkungen wird man erst später sprechen können.

Sonderberichterstattung Synode (I)

Vom 3. bis 5. Januar 1971 wird die seit Spätherbst 1968 geplante „Gemeinsame Synode der Diözesen der Bundesrepublik" durch die konstituierende Sitzung im Würzburger Kiliansdom offiziell eröffnet. Aus diesem Anlaß beginnen wir mit einer Serie von Sonderberichterstattungen, die in den nächsten Monaten und Jahren je nach den zeitlichen und thematischen Schwerpunkten des synodalen Geschehens in loser Folge erscheinen werden. Diese Sonderrubrik soll ein Vierfaches umfassen: 1. zusammenfassende und detaillierte Informationen über Sitzungen, Entwürfe und Beschlüsse der verschiedenen synodalen Gremien und der Vollversammlungen der Synode, 2. die wichtigsten synodalen oder auf die Synode bezogenen Dokumente von langfristiger Bedeutung, 3. regelmäßige Berichte über synodenbegleitende Vorschläge und Initiativen seitens der verschiedenen amtlichen Gremien (Räte, ZdK, Bischofskonferenz, theologische Fachvereinigungen) und der freien kirchlichen Zusammenschlüsse (Verbände, Aktionskreise und Solidaritätsgruppen), 4. Überblicksberichte über synodale Planungen, Vorgänge und Bewegungen in den europäischen Nachbarländern und im außereuropäischen Bereich. Darüber hinaus werden wir außerhalb dieser Sonderrubrik fortlaufend Problemberichte veröffentlichen, in denen Problemstellung, wissenschaftliche und publizistische Diskussion über theologische, kirchenpraktische und diakonische Kernthemen zusammenfassend dargestellt und erläutert werden. Gerade um diese Aufarbeitung der Synodenthematik möchten wir uns besondere Mühe geben. Dies geschieht aus der Erkenntnis heraus, daß es in den vielen gegenwärtig recht hektisch verlaufenden Diskussionen und unter den zahllosen publizistischen Angeboten an einer kontinuierlichen, sachlich ausgewogenen, überschaubaren Darstellung des Problemhintergrundes fehlt.

Damit schlagen wir in dieser Zeitschrift keine neue Seite auf. Wir haben gerade in den letzten beiden Jahren eine Reihe von Themen umfassend und unter Einbeziehung aller wesentlichen Stimmen dargestellt, die jetzt auf dem Programm der Synode stehen: im theologischen Bereich etwa die Gottesfrage, christologische Fragen, Probleme des Dogmenverständnisses, im Bereich der christlichen Existenz und der gesellschaftlichen Verantwortung Ehefragen, anthropologische Fragen, wie sie heute durch eine technisch-wissenschaftlich operierende Planungsgesellschaft aufgegeben sind, Fragen aus dem Problemkreis Entwicklung und Frieden, aber ebenfalls Fragen aus verschiedenen innerkirchlichen Arbeitsbereichen: Liturgie, praktische Seelsorge, Caritas, Mission. Wir haben zudem das Thema Synode selbst bereits im Vorstadium ihrer Planung aufgegriffen und unsere Leser seit Herbst 1968, praktisch seit dem Katholikentag in Essen, regelmäßig über alle mit der Vorbereitung der Synode zusammenhängenden Fragen, über die darüber entstandenen Auseinandersetzungen informiert. Nicht weniger als sieben Berichte aus den letzten zwei Jahrgängen handeln ausschließlich von der Synodenvorbereitung. Der Chronist hat sie während der Überlegungen für die jetzt beginnende Sonderberichterstattung nochmals überlesen und festgestellt, daß diese Berichte, ergänzt durch die vielen Einzelanalysen und Meldungen zu kirchlich-gesellschaftlichen Strukturfragen und zu den Beratungen und Beschlüssen der verantwortlichen Führungsgremien im deutschen Katholizismus (Bischofskonferenz, Zentralkomitee) einschließlich der Katholikentagsberichterstattung, eine ziemlich exakte, wenn auch unbeabsichtigte Chronologie des Ringens um Gestalt, Thematik und Zielsetzung der Synode ergeben, insbesondere über die von ihr selbst nur spärlich illustrierten Vorstellungen der Bischofskonferenz zum Experiment Synode.

Wer diese Berichte verfolgt hat, wird sich nicht wundern, daß das Ringen um ein legitimes Eigengewicht der Synode, in das die Bischöfe mit ihrer spezifischen Verantwortung für das Leitungsamt der Kirche selbstverständlich einbezogen sind, am Vorabend der Konstituierung gerade unter den gewählten und berufenen Synodalen selbst sich nochmals zuspitzt. Die katholische Kirche in Deutschland hat im Augenblick der Eröffnung der Synode, die von ihren Bischöfen als Ereignis der „Erneuerung und Sammlung" verstanden wird (vgl. dazu den Bischofsbrief zur Synode vom 1. März 1970; Wortlaut in der Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 172), noch nicht den Weg zur inneren Verständigung gefunden. Diese ist aber die Voraussetzung für eine gedeihliche Diskussion und für sachgemäße Beschlüsse, die nicht gegen oder für jemanden, sondern nur des Wohls der Kirche wegen durchgesetzt werden. Die Vorbereitung hat noch nicht das Unbehagen abgebaut, das das kirchliche Reformgespräch seit dem Konzil mit wachsender Intensität begleitet. Die Bischöfe sprechen am Vorabend der Eröffnung von „Tendenzen . . . die Ziel und Auftrag der Synode verfälschen" (Kardinal Döpfner in der genannten Pressekonferenz). Die Kritiker, und diese kommen nicht nur aus den amtlich als „kritisch" deklarierten Gruppen, machen den Vorbereitungsgremien und den Bischöfen als den eigentlich Verantwortlichen immer deutlicher den Vorwurf, sie wüßten die Synodalen nicht als Erwachsene zu behandeln und steckten durch Statut und Geschäftsordnung die Synode in ein Korsett, in dem sie nicht frei zu atmen vermöge.

Ohne jede innere Neigung zum Verfassungsstreit halten wir deshalb eine exakte Berichterstattung über diesen ersten Teil des Synodenexperiments für ebenso wichtig wie über die nach der konstituierenden Sitzung von den Kommissionen auszuarbeitenden thematischen Entwürfe. Es versteht sich von selbst, daß wir gerade deshalb bemüht sind, auch das Echo aus dem Kirchenvolk und aus den die Synode mit Vorschlägen und Postulaten begleitenden Gruppen so sorgfältig wie möglich zu registrieren, selbst wenn es manchmal chaotische Formen annehmen sollte. Aus dem gleichen Grunde halten wir es für richtig, immer wieder einen Blick über die Grenzen zu werfen und den Leser mit Synoden und synodenähnlichen Vorgängen in anderen Ländern vertraut zu machen, vor allem mit den parallelen, aber anders modellierten Unternehmungen im benachbarten deutschen Sprachraum.

Nach diesen Gesichtspunkten verfahren wir auch in dieser Nummer. Wir eröffnen sie mit einem zusammenfassenden Überblick über die Vorbereitung der bundesdeutschen Synode bis zu ihrer konstituierenden Sitzung in Würzburg. Wir setzen sie fort mit vergleichenden Beiträgen über die bisherigen Synodenveranstaltungen in österreichischen Diözesen und über das noch in den Anfängen steckende, aber doch schon gut konturierte „Schweizer Modell". Wir veröffentlichen im Dokumentationsteil Statut und Geschäftsordnung, deren Kenntnis gerade für den Verlauf der konstituierenden Sitzung unentbehrlich ist. Wir ergänzen den dokumentarischen Teil durch eine erste auszugsweise Wiedergabe der Ergebnisse der von den Bi-

schöfen gestarteten großen Umfrageaktion und durch eine Kurzanalyse der Zusammensetzung der Synode. Wir beschließen diese Sonderberichterstattung mit einem Bericht über den Frankfurter Kongreß der Arbeitsgemeinschaft Synode. Wir verstehen diesen Bericht als Teil des Echos aus einer Schicht des Kirchenvolkes, die sich „kritische Begleitung" vorgenommen hat.

Die Vorbereitung der Gemeinsamen Synode in der BRD

Der erste Bericht, über die Vorbereitung der bundesdeutschen Synode, der den Kern dieser Sonderberichterstattung bildet, will nicht die technischen und organisatorischen Details der bisherigen Vorbereitung ausbreiten oder nochmals wiederholen, sondern sich auf eine dreifache Aufgabe beschränken: 1. versucht er die wesentlichen Etappen der gesamten bisherigen Synodenplanung festzuhalten. 2. ist er bemüht, das sachliche Ringen um Gestalt, Physiognomie und Zielsetzung der Synode nachzuzeichnen. 3. möchte er stärker, als es bisher geschehen ist und möglich war, die thematische Vorbereitung in den Mittelpunkt rücken. Der Bericht schließt mit einer Vorschau auf die konstituierende Sitzung in Würzburg, deren Tagesordnung auf den letzten Sitzungen der Vorbereitungskommission vom 12. Oktober, vom 7. November und vom 2. Dezember 1970 vorbereitet und in den Grundzügen von der Deutschen Bischofskonferenz auf ihrer Außerordentlichen Vollversammlung vom 16. bis 18. November 1970 gutgeheißen wurde. Über die konstituierende Sitzung selbst, über die Zusammensetzung der Sachkommissionen und über die Ergebnisse der Repräsentativbefragung werden wir, sofern bis dahin die verspäteten Ergebnisse vorliegen, im Februarheft ausführlich berichten.

Die Vorbereitung der „Gemeinsamen Synode der Diözesen der Bundesrepublik" von ihren ersten Anfängen bis zur konstituierenden Sitzung in Würzburg weist mehrere einander verflochtene Stränge auf. Ein Strang ist die Ausarbeitung des Verfahrensrahmens mit den Schwerpunkten Statut und Geschäftsordnung. Ein zweiter ist die zeitlich gestreckte Zusammensetzung der Synode durch ein örtlich und zeitlich gestreutes Wahl- und Berufungsverfahren. Einen dritten bildet die Beteiligung der katholischen Bevölkerung an dieser Vorbereitung durch die vom Institut in Allensbach durchgeführte „Totalbefragung" des katholischen Kirchenvolkes mit der sie begleitenden respektive ihr vorauseilenden Kontroll- und der noch nicht abgeschlossenen Repräsentativbefragung. Als vierter Strang wären die Aussagen und Vorschläge derer zu berücksichtigen, die sich seit Bekanntwerden des Synodenplanes spontan engagierten, teils weil sie zur Erarbeitung der Themen und Zielsetzungen beitragen wollten, teils weil sie sich durch die Art der Vorbereitung zu kritischer Stellungnahme oder zu Opposition herausgefordert fühlten. Den fünften Strang bildet die eigentliche thematische Vorbereitung, die bisher nicht so breit gestreut war, wie man es sich für eine Synode wünschte. Das breite Kirchenvolk war ja nur sehr indirekt durch Erfragung seiner Meinung „so im allgemeinen" beteiligt. Dennoch gab es zahlreiche spontane Vorschläge von Räten, Aktionskreisen, Verbänden und Einzelpersonen und informelle Kontakte mit Fachleuten zur Erörterung von Einzelthemen, die über den amtlichen Vorbereitungsrahmen hinausreichten und auf dieses bis in die letzten Wochen vor der Eröffnung einwirkten. Als sechster und letzter Strang, der sich erst mit der Wahl der *„diözesanen Mannschaften"* in den Vorbereitungsprozeß einzuflechten begann, wäre schließlich die Aktivität der gewählten Synodalen in ihren Diözesen und im überdiözesanen Bereich zu erwähnen. Dieser wurde allerdings erst in der letzten Phase der Vorbereitung stärker bemerkbar, nach der Veröffentlichung der Geschäftsordnung. Er meldet vorläufig stärkeres Interesse an Verfahrensfragen, genauer am möglichen Eigengewicht der Synode als an ihrem Themenvolumen an. Er blieb bis zur Eröffnung mit der allgemeinen Diskussion über Enttäuschungen und Erwartungen während der Vorbereitungszeit verknüpft und wurde zu einem nicht geringen Teil in den Strang der kritisch oder oppositionell Herausgeforderten verflochten. Alle diese verschiedenen Bahnen und Kanäle können hier nicht in ein restlos einsichtiges Kommunikationssystem gebracht werden. Einzelne müssen separat behandelt werden. Vieles lief auch nebeneinander her und läßt sich weder zeitlich klar einordnen noch nach einem einheitlichen Bedeutungs- oder Wertmaßstab messen.

Der Ursprung des Synodenplans

Um die inneren Gesetzmäßigkeiten der Vorbereitung zu verstehen, ist es nicht unnütz, nochmals auf den Ursprung des Synodenplans zu verweisen. Woher dieser ursprünglich kam, ist nicht so ganz auszumachen. Die Idee reifte erst langsam am holländischen Beispiel. In die öffentliche Diskussion brachte ihn der *Katholikentag in Essen.* Dort waren es hauptsächlich die „kritischen" Gruppen und Vertreter der jüngeren Generation. Doch in dem aufgewühlten Klima nach „Humanae vitae" und nach dem Essener Katholikentag bildete sich bald ein überraschender Konsens. Als erste kirchliche Gruppe hat die CAJ den Wunsch nach einer Synode in einer Entschließung vom 9. Oktober 1968 der Öffentlichkeit vorgelegt. Fünf Wochen später machte sich der BDKJ den Vorschlag zu eigen und stellte einen entsprechenden Antrag in der Vollversammlung des ZdK (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 14). Die damalige Vollversammlung des ZdK machte sich den Vorschlag zwar nicht zu eigen, sondern verwies ihn an den Geschäftsführenden Ausschuß. Aber schon drei Tage vorher, am 9. Oktober, hatten sich die Mitglieder der Pastoralkommission und der Laienkommission der Bischofskonferenz in einer gemeinsamen Sitzung mit Vertretern des ZdK und des Katholikentagspräsidiums im Essener Priesterseminar mit der Möglichkeit eines „Nationalkonzils" oder einer „deutschen Pastoralsynode" befaßt. Am gleichen Tag wurde aus diesen Gremien eine „Gemeinsame Studiengruppe" unter dem Vorsitz von Bischof Hengsbach gebildet. Diese beschloß bereits auf ihrer ersten Sitzung am 9. Januar 1969, die Planung einer „Gemeinsamen Synode der Diözesen der Bundesrepublik" vorzuschlagen. Ende Februar 1969 akzeptierte die Bischofskonferenz den Vorschlag und beauftragte die *Gemeinsame Arbeitsgruppe,* bis zur Herbstversammlung der Bischofskonferenz „beschlußreife Vorschläge für Arbeitsprogramm, Statut und Geschäftsordnung der Synode sowie für die Zusammensetzung der zu berufenden Vorbereitungskommission vorzulegen" und die mit dem Synodenplan zusammenhängenden kirchenrechtlichen Fragen zu klären. Mit der Regelung dieser Voraussetzungen in Rom wurde Kardinal Döpfner beauftragt. Die Entscheidung fiel rasch,

doch ließ die damalige Zurückhaltung der Bischöfe auf einen „anstrengenden Beschluß" schließen (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 201). Kardinal *Döpfner*, der unter allgemeinem Schweigen der anderen Bischöfe als Vorsitzender der Konferenz den Beschluß zu verkünden hatte, sprach von einem „allerersten Entschluß" und beschränkte sich auf die einzige prospektive Feststellung, „daß in der Synode in einem ausgewogenen Verhältnis die Bischöfe, die Priester, die Ordensleute und die Laien vertreten sein werden". Im übrigen stellte er eine lange Vorbereitungszeit in Aussicht. Die verschiedenen Prozesse der Information und Diskussion von unten nach oben und von oben nach unten ließen sich nicht beschleunigen, „vor allem dann nicht, wenn man diese Beratungen ernst nimmt".

Eile mit dem Statut

Doch die Vorbereitungen liefen rasch an und kamen zügig voran, für manche Beobachter zu zügig. Am 12. März bildete die Gemeinsame Arbeitsgruppe bereits zwei Untergruppen für die Ausarbeitung eines *Statuts*, einer *Geschäftsordnung* und eines *Themenkatalogs*. Mit der Geschäftsordnung blieb man einstweilen stecken, doch konnte die Gruppe nach vier Sitzungen der Außerordentlichen Vollversammlung der Bischofskonferenz Ende August 1969 einen vorläufigen Themenkatalog und einen Statutenentwurf vorlegen, die diese öffentlich zur Diskussion stellte. Doch die Diskussionsfrist war kurz bemessen. Ursprünglich sollte die Bischofskonferenz bereits auf ihrer Ordentlichen Vollversammlung vom 22. bis 25. September beschließen. Die Bischöfe verlängerten die Frist bis zu ihrer Außerordentlichen Vollversammlung am 10. und 11. November. Mit den zahlreichen Änderungsvorschlägen zum Satut, die über Räte, Verbände und Aktionsgruppen einliefen, beschäftigte sich außerhalb der Gemeinsamen Studiengruppe das ZdK, das seine Beratungen am 27. Oktober auf seiner Vollversammlung nicht zu Ende führen konnte und die diese auf einer weiteren Vollversammlung Mitte November fortzusetzen gedachte. Doch inzwischen hatte die am 25. September von der Bischofskonferenz berufene *Vorbereitungskommission*, die die Studiengruppe ablöste, auf ihrer ersten Sitzung — wie sich später herausstellte etwas unüberlegt — die Verabschiedung des Statuts zum vorgesehenen Termin empfohlen. Dieser Empfehlung folgte die Bischofskonferenz u. a. mit der Begründung, Alternativmodelle seien nicht mehr zu erwarten und eine Verschiebung würde den gesamten Terminplan durcheinanderbringen. Das ZdK konnte auf seiner nächsten Sitzung nur noch die in seinem Sinne angenommenen Änderungswünsche hauptsächlich zum Art. 2 (Zusammensetzung) und 11 bis 13 des Statuts (Zusammenhang Synode—Bischofskonferenz) begrüßen und den zu frühen Beschluß bedauern. Am 14. Februar wurde das Statut von Rom gebilligt. Inzwischen waren auch die anderen Vorbereitungsarbeiten in die Wege geleitet bzw. weiter verfolgt worden. Thematisch blieb es zunächst beim Sammeln der verschiedenen Anregungen und Ergänzungsvorschläge zum ersten Themenvorschlag, der mit dem Statutenentwurf veröffentlicht worden war (vgl. die entsprechenden Texte in der Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 472 ff.). Eine erste Zusammenfassung der Ergänzungsvorschläge zu den neun Themenkreisen des publizierten Themenkatalogs datiert erst vom 6. Februar 1970. Es sind vor allem Vorschläge von Mitgliedern der Vorbereitungskommission selbst neben umfänglichen Themenkatalogen der Missionszentrale in Aachen und des Deutschen Caritasverbandes in Freiburg, die vorwiegend den missionarischen bzw. den karitativen Aspekt im Auge haben. Daneben sind auch wenige Eingaben von Einzelpersonen und von Aktionskreisen registriert. Eine breite Diskussion der möglichen Thematik außerhalb der Vorbereitungsgremien kommt vorläufig nicht zustande.

Indessen hatte die Bischofskonferenz bereits auf ihrer Septembervollversammlung im September 1969 die *„Umfrageaktion bei allen Katholiken"* sowie eine diese *ergänzende und erweiternde Repräsentativbefragung* beschlossen. Auf der nächsten Vollversammlung vom 16. bis 19. Februar 1970 wurde das Allensbacher Institut mit der Durchführung der beiden Befragungen beauftragt. Durchgeführt wurde die Aktion zwischen 1. Mai und 30. Juni, Während erste Resultate der zusätzlichen, von der Bischofskonferenz gewünschten Kontrollbefragung (4500 Personen), die von Allensbach in eigener Regie durchgeführt wurde, bereits im Juli 1970 (durch auszugsweise Veröffentlichung in „Publik", 10. 7. 70) bekannt wurden, wurden die vorläufigen Ergebnisse der Totalbefragung erst in den letzten Novembertagen veröffentlicht. Die Repräsentativbefragung konnte bis zur konstituierenden Sitzung nicht mehr zu Ende geführt werden.

Zehn Sitzungen der Vorbereitungskommission

Die *Vorbereitungskommission*, der 37 von der Bischofskonferenz berufene Persönlichkeiten angehörten, hat vom Zeitpunkt ihrer Berufung (25. 9. 69) bis zur konstituierenden Vollversammlung der Synode 10 Plenarsitzungen abgehalten. Zwischendurch tagten mit unterschiedlicher Häufigkeit und Dauer die drei auf der 2. Sitzung der Vorbereitungskommission gebildeten *Arbeitsgruppen*. Der ersten (für die Vorbereitung der Umfrageaktionen) gehörten an: Prof. *H. Fleckenstein*, Pastoraltheologe in Würzburg; *Th. Hermann*, Pfarrer in Dortmund; *K. Hemmerle*, Geistlicher Direktor des ZdK und Professor für Fundamentaltheologie in Bochum; Prof. *H. Maier*, Professor für Politikwissenschaft in München; *E. Rickal*, Bundesleiterin beim BDKJ in Düsseldorf und *W. Vogt* MdB von der Verbands-Zentrale der KAB in Köln; der zweiten (für die Ausarbeitung der Wahl- und Geschäftsordnung): *H. Flatten*, Professor für kanonisches Recht in Bonn; Prälat *K. Forster*, Sekretär der Bischofskonferenz; *Fr. Kronenberg*, Generalsekretär des ZdK; *C. Kühn*, Vorsitzender des Diözesanrates in Osnabrück; *K. Lang*, Vorsitzender der KDSE in Bonn und Rechtsanwalt *B. Servatius*, der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft katholischer Verbände; der dritten (für die Ausarbeitung der Thematik): *A. Beckel* MdL, Oberbürgermeister von Münster und Präsident des ZdK; Prälat *Ph. Boonen*, Leiter der Arbeitsgemeinschaft der deutschen Seelsorgeamtsleiter, Aachen; Prof. *A. Exeler*, Pastoraltheologe in Münster; *K. Hemmerle;* Prof. *J. Hirschmann*, Frankfurt/St. Georgen; *P. Hoffacker*, Geschäftsführer von Adveniat; Prof. *K. Lehmann*, Dogmatiker in Mainz; Schw. *E. Wölfle*, Vorsitzende der Vereinigung der Höheren Ordensoberinnen Deutschlands und *B. Vogel*, Kultusminister von Rheinland-Pfalz. (Da das Ergebnis naturgemäß nie unabhängig von der Zusammensetzung eines Gremiums sein kann, halten wir es für richtig, auf die Mitglieder dieser Arbeitsgruppen noch einmal namentlich hinzuweisen. Unseres Wissens ist der Mitgliederstand dieser Arbeitsgruppen nie veröffentlicht worden.)

Auf die Einzelberatungen der Vorbereitungskommission

und ihrer Arbeitsgruppen kann hier nicht eingegangen werden. Generell kann gesagt werden: die ersten Sitzungen waren vornehmlich der Wahl- und Geschäftsordnung gewidmet. Erst ab der 5. Sitzung der Gesamtkommission (Anfang Mai 1970) rückte die Thematik in den Vordergrund. In der Zeit von Januar bis März wurden in den 22 deutschen Diözesen *Synodalbüros* errichtet zur Vorbereitung der Wahlen der „diözesanen Mannschaften" und, wie es in den „Amtlichen Mitteilungen" (I, 4) heißt, um „die thematische Diskussion auf möglichst breiter Basis in Gang zu bringen". Das erste Ziel wurde erreicht. Die meisten Diözesen wählten noch wie vorgesehen vor den Sommerferien, nur einige wenige (darunter Fulda) holten sie erst im September nach. Die zweite Aufgabe ist in den Diözesen noch kaum angelaufen. Insgesamt dienen die Synodalbüros, die während der Synode weiterbestehen, dem Kontakt der Synodalen untereinander und dem Informationsaustausch zwischen den Diözesen und dem Synodensekretariat (bzw. dem Sekretariat der Bischofskonferenz). Bisher haben drei „Arbeitssitzungen" des Synodensekretariats mit den Leitern der Synodalbüros stattgefunden. Ihre Aktivität ist nach den Wahlen angewachsen. Doch sind die Verhältnisse von Diözese zu Diözese sehr verschieden, auch was die Aktivität der Synodalen selbst und den Kontakt zwischen diesen und den Bischöfen angeht.

Unruhe unter den Synodalen

Am Vorabend der Eröffnung waren sie als Umschlagstellen synodaler Kontakte auch stärker in die Verfahrensfragen mit einbezogen. Doch wurden auch *überdiözesane Kontakte* geknüpft. So trafen sich am 22. November in Mülheim/Ruhr 20 Synodalen aus Nordrhein-Westfalen und am 11. Dezember über den *Initiativausschuß der Arbeitsgemeinschaft Synode* eine größere Zahl bei der KDSE in Bonn. Diese Kontakte galten nicht nur dem Bedürfnis vorläufigen Kennenlernens, sondern entsprangen der unter den Synodalen verbreiteten *Unruhe* wegen des statutarischen Rahmens und der nach ihrer Meinung die Freiheit der Synode weiter einengenden Geschäftsordnung. Mit ihrer Veröffentlichung am 25. September 1970 wurde der rechtliche Teil der Vorbereitung abgeschlossen. (Anfang Mai hatte man sich bereits für Würzburg als Tagungsort entschieden.)

Woher rührt diese Unruhe? Sie entstand wohl nicht nur wegen der Geschäftsordnung, sondern reicht tiefer. Sie ist Symptom und Beweis dafür, daß die *Divergenzen über Zielsetzung und Gestalt* der Synode noch nicht ausgestanden sind. Während die zahlreichen Querelen wegen des Verteilerschlüssels und zur Art der Wahldurchführung nach der Verabschiedung des Statuts und der Wahlen in den Diözesen verstummten, ist die Kritik am Statut mit der Geschäftsordnung neu aufgelebt. Dahinter stecken Bedenken wegen der *zu eng gezogenen Grenzen der Zuständigkeiten der Vollversammlung* und ihrer freien Meinungsäußerung und Beschlußfassung. Diese Unruhe wird mit der Feststellung *Kronenbergs,* die Synodalen hätten ja auf Grund der vorliegenden Ordnungen Kandidatur und Wahl angenommen (KNA-Informationsdienst, 3. 12. 70), kaum zu beheben sein. (Nebenbei: Sie wurden ja gewählt, bevor die Geschäftsordnung bekannt war und haben auf Grund von § 15 des Statuts das Recht, auf Veränderung der Geschäftsordnung zu drängen.) Auch wenn Statutenänderungen selbst bei prinzipieller Bereitschaft der Bischöfe schwierig wären und Veränderungen der Billigung Roms bedürfen, so überraschte doch die kategorische, wenn auch zunächst einmal selbstverständliche Feststellung Kardinal *Döpfners,* die deutschen Bischöfe würden „dafür Sorge tragen, daß die Gemeinsame Synode auf der Grundlage des geltenden Statuts zusammentritt und ihre Beratungen aufnimmt" (Pressekonferenz vom 19. 11. 70). Setzte man dieser kategorischen Aussage die noch kategorischere einer Resolution des *Kongresses Arbeitsgemeinschaft Synode '72* gegenüber: „Alle Vollmacht liegt bei der Vollversammlung der Synode . . . Sämtliche Organe der Synode sind der Vollversammlung . . . deutlich unterzuordnen", dann wäre der Konflikt perfekt. Doch so kriegerisch wird die Synode wohl kaum beginnen. Die „Frankfurter" hatten wohl mehr den ihnen übermächtig erscheinenden Sekretär im Sinn und vergaßen darüber die Sonderstellung der Bischöfe, die auch sie ausdrücklich anerkennen (vgl. ds. Heft, S. 51). Und dem Amen des Kardinals können wohl doch noch weitere Voten folgen. Immerhin könnte sich ja auch für die Bischofskonferenz das Statut im einen oder anderen Teil als wenig praktikabel und deswegen als veränderungsbedürftig erweisen. Sie könnten es dann ändern und den Vatikan um sein Einverständnis angehen. Solange aus einem Statut kein Dogma gemacht (oder dieses nur vom Dogma her gesehen wird) und Opposition nicht zum Fetisch wird, müßte Friede in diesem Punkt möglich sein.

Was und wie kann geändert werden?

Der Streit kann also beigelegt werden, doch es kommt auf das Verfahren an. Das Statut aus den Angeln heben zu wollen wäre der verkehrte Weg. Doch läßt sich die Geschäftsordnung revidieren, und von daher könnte ja auch dieser oder jener Paragraph des Statuts nochmals überprüft werden. Innerhalb der Geschäftsordnung ließen sich beispielsweise die Funktionen des *Präsidiums* (neben dem Präsidenten) aufwerten. Gegenwärtig ist wirklich nicht recht zu sehen, welche Aufgaben das Präsidium außer Terminfestlegungen noch haben könnte. Die Debattenführung ist sowieso den Moderatoren anvertraut. Und der Präsident kann sich nur durch den zweiten Bischof im Präsidium vertreten lassen (§ 8, 2). Daß die Mitglieder des Präsidiums und der Synodensekretär verfahrensrechtlich gesichertes Anwesenheitsrecht in den Kommissionen haben sollen, ist nicht recht einzusehen, wenn die Kommissionen nicht grundsätzlich dem Plenum, sondern dem Präsidium und auf dem Durchführungswege dem Sekretär „zugeordnet" sein sollen (§ 15, 4). Solche und andere Schönheitsfehler könnten sogar ohne Statutenänderung beseitigt werden. Ein anderer Schönheitsfehler tangiert das Statut: Es ist beim besten Willen nicht einzusehen, warum die *Beobachter der anderen christlichen Kirchen* nur Anwesenheits- und nicht auch Interventionsrecht im Plenum und in den Kommissionen haben sollen. Mag sein, daß man sich von der anderen Seite auch nicht weiter vorwagen will. Dem Deutschen liegt ja protokollarische Distanz, doch entspricht diese nicht mehr der zwischenkirchlichen Wirklichkeit.

Wollte man den Verfahrensrahmen nach gütlicher Übereinkunft für eine etwas unbeschwertere Debatte öffnen, dann könnte auch nochmals über jene Bestimmungen des Statuts debattiert werden, die vom *Interventionsrecht der Bischöfe* handeln (Art. 11 bis 13). Der durch eine eigenartige Allianz von sicherungsbedürftigen „Progressiven" und ängstlichen „Konservativen" zustandegekommene erste Satz von Art. 12, Abs. 5, der aus vorhandenem Mißtrauen geboren wurde und dieses selbst nochmals demonstriert, ließe sich gewiß ohne unüberwindlichen römischen

Widerstand ändern . . . Revisionsbedürftig ist auch das Vorschlagsrecht des Plenums. Die Möglichkeit der Änderung einiger Details liegt um so näher, als manche Mitglieder der Vorbereitungskommission der Geschäftsordnung deswegen zugestimmt haben, weil sie einsahen, daß sie die „Ursünde" mit dem Statut begangen hatten. Wird man im übrigen den Synodalen mitteilen, welche Bestimmungen Rom urgierte bzw. zur Auflage machte? Bisher hat man zwar auf römische Mitteilungen verwiesen, aber diese nicht bekanntgegeben. Es entspräche Verhandlungsgewohnheiten zwischen Erwachsenen, sich diese Offenheit zu leisten. Wie wird die konstituierende Sitzung den ganzen Verfahrenskomplex bewältigen? Am besten wohl dadurch, daß man konkrete Änderungsvorschläge vorträgt bzw. einbringt und für deren weitere Behandlung einen eigenen Ausschuß einsetzt.

Eine nie zu Ende geführte Debatte

Nimmt die Synode diese Klippe, dann ist allerdings der Unruheherd noch nicht ausgeräumt. Dieser sitzt tiefer und reicht zurück bis zum „anstrengenden Beschluß" vom 27. Februar 1969. Er ist zu suchen in den verschiedenen Motivationen der Initiatoren des Synodenplans. Von bischöflicher Seite dachte man wohl mehr an eine Synode, die das hektische Durcheinander von Fragen und Meinungen unter der Autorität der Bischöfe wieder zur inneren Ordnung („Sammlung") führen soll. Die Erstinitiatoren, die nach der Synode rufen, wollten nicht das genaue Gegenteil, aber ihre Begründungen verrieten eine andere Rangliste (Angst vor der Schwerfälligkeit kirchlicher Verwaltungen beim Fehlen überdiözesaner Regelungen, Warnung vor der weiteren Isolierung der Bischöfe, unnötiges Hinausschieben „wesentlicher kirchlicher Reformen", vermehrte Mitbestimmung aller Kirchenglieder, mehr Druck von unten). Deswegen das anfängliche Insistieren auf *„Wahlen an der Basis"*, deswegen auch die ursprüngliche Option für ein *Pastoralkonzil* nach holländischem Muster: Realisierung der Mitverantwortung durch Diskussionen, Resolutionen und Voten, die die Bischöfe zu Reformen drängen und denen diese nachgeben müßten, wollten sie sich nicht von ihren Gläubigen isolieren. Aber gerade das holländische Beispiel war den deutschen Bischöfen eine Warnung: Deswegen kein Pastoralkonzil, sondern eine „Gemeinsame Synode" nach dem Muster von Diözesansynoden mit Entscheidungsfunktion, die aber so geregelt sein mußte, daß die Letztverantwortung der Bischöfe als Gesetzgeber unangetastet blieb. Deswegen konnte auch erst in der Endfassung des Statuts der Gesetzgebungsakt der Bischöfe in die Synode hineingenommen werden (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 474 und ds. Heft, S. 41).

Diese Debatte ist nie zu Ende geführt worden; denn die Entscheidung der Bischöfe für das zweite Modell fiel schon mit dem Beschluß, eine Synode abzuhalten. Viele, die die Option für dieses Modell grundsätzlich begrüßten, hofften, die Bischöfe würden ihre gesetzgeberischen Zuständigkeiten durch ein nicht allzu einengendes *Vetorecht* regeln. Im Prinzip ist es so gekommen, aber dieses Vetorecht gilt jetzt nicht nur für die Rückweisung von Beschlüssen. Bei Einspruch der Bischöfe kommt ein Beschluß gar nicht zustande. Eine solche Regelung ist für die meisten vermutlich akzeptabel. Doch können sie nach dem geltenden Statut nicht nur die Diskussion praktisch abbrechen, sondern bereits die Beratung von Gegenständen versagen (§ 11). In Abhebung vom holländischen Modell hat das Pendel nach der anderen Seite ausgeschlagen. Hing man in Holland etwas ungeprüft der Meinung an, bei freier Diskussion könne es zu einem Gegensatz zwischen Versammlung und Bischöfen nicht kommen (nach einem Wort des dortigen Sekretärs der Bischofskonferenz), so richtete man die Verfahrensordnung in der Bundesrepublik so ein, daß ein solcher Konflikt gar nicht aufkommen sollte. *Man erlag der Illusion, zu meinen, solche Konflikte müßten und könnten statutarisch ohne Verletzung psychologischer Gesetze unterbunden werden.*

Aber Angst wurde nicht nur über dem Statut virulent. Warnungen und Verweise auf die bischöflichen Rechte sind nach jeder Bischofskonferenz seit Ankündigung der Synode zu hören. In Fulda 1969 hieß es noch: „Niemand wird leugnen, daß diese Synode einer Rechtsgrundlage bedarf, die nicht der hierarchischen Struktur der Kirche widerspricht. Es wird aber ebenso notwendig sein, in der praktischen Anwendung der rechtlichen Zuständigkeiten zu einem gemeinsamen Prozeß der gemeinsamen Meinungs- und Willensbildung zu kommen." Und weiter: „Wir haben mit dieser Synode die Möglichkeit und die Verpflichtung, ein praktisches Modell der ausgewogenen Verwirklichung von notwendiger Autorität und breiter Mitverantwortung vieler zu entwickeln." Im Februar 1970 wurde schon in Essen gewarnt vor Gruppen, die versuchten, „diese gemeinsame Synode zu (ihrer) eigenen Synode umzufunktionieren". Wohl gelte es, eine stagnierend tödliche Vereinheitlichung" zu vermeiden, aber noch mehr „die zweifellos noch größere Gefahr einer Desintegration, eines Zerfalls der Kirche in monologisierende und sich bekämpfende Gruppen". Schließlich das deutliche Amen vom 19. November in Königstein, dem unter anderem der Satz vorausging: Es gehe nicht an, „daß jeder einzelne und jede Gruppe in blindem Egoismus eine Synode nach eigenem Geschmack erwartet oder fordert". Es drängt sich die Vorstellung auf, die Bischöfe hätten sich von den extremsten Positionen innerhalb der kritischen Gruppen, die selbst dort eine Minderheit sind, beeindrukken lassen und darüber versäumt, *das große reformbereite, aber in der Aktion etwas träge Mittelfeld* mit konkreten Impulsen zu ermuntern. Solche Impulse brachte auch der Hirtenbrief vom Frühjahr 1970 nicht (vgl. Wortlaut in der Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 172), der bisher das einzige *gemeinsame* Wort zur Synode war. So entstand der teilweise falsche Eindruck, die Bischöfe wünschten zwar die Meinung der Gläubigen zu erfahren (Umfragen), aber nähmen die Selbstbeteiligung an der Diskussion nicht ernst.

Gute thematische Startbedingungen

Findet man über die *Thematik* der Synode zu gemeinsamen Perspektiven? Hier ist das Klima trotz aller Warnungen vor Abirrungen besser, sind die Startbedingungen befriedigender. Das zeigt schon ein Blick in den jetzt vorliegenden *Themenvorschlag* mit den dazugehörigen Prioritätenlisten (vgl. die Beilage zu ds. Heft). Die Vorbereitungskommission hat sich auf ihren fünf Sitzungen seit Frühjahr 1970 intensiv mit der Thematik befaßt und die Ausarbeitungen der Arbeitsgruppe „Thematik" eingehend geprüft. Die letzten Korrekturen wurden erst in der Sitzung vom 2. Dezember angebracht. Außer den weiter oben erwähnten Eingaben und dem ursprünglichen Themenvorschlag hatte die Kommission auch die 15 000 Briefe die bei den Diözesanbischöfen und beim Synodensekretariat eingegangen sind, und die Ergebnisse der „Totalum-

frage" zu berücksichtigen. Beides konnte mehr am Rande als in der Substanz geschehen.

War der ursprünglich veröffentlichte Themenvorschlag mehr das Werk eines Einzelnen, so merkt man dem jetzigen die Mitarbeit vieler an. Im Umfang wurde er nicht wesentlich erweitert: Aus ursprünglich neun wurden jetzt 10 Themenkreise. Die Verschiebungen und Akzentveränderungen innerhalb der einzelnen Themenkreise sind beträchtlich. Manche Themenvorstellungen werden weiter präzisiert. Der „Katalog" erhielt eine merklich kräftigere empirische Verankerung: *Situationsanalyse* steht unter den durchlaufenden Perspektiven an erster Stelle; die *diakonische Verantwortung* ist als letzte dazugekommen; auch die theologischen *Grundlagenfragen* scheinen stärker akzentuiert. Exemplarisch dafür ist der Dreischritt in Punkt 2 des Themenkreises I (Inhaltliche Schwerpunkte der Verkündigung): Bestandsaufnahme (empirische Studien), Konzentration und Vertiefung der Grundwahrheiten des Glaubens und des christlichen Lebens, praktische Orientierungshilfen. Etwas unvermutet findet man das Thema Spiritualität an der Spitze des Themenkreises II (Gottesdienst und Sakramente). Diese Kombination, die schon in frühere Entwürfe aufgenommen wurde, fehlte im ersten und zweiten zugunsten einer umfassenderen Katalogisierung aktueller Sakramentenpastoral. Sollte Spiritualität vornehmlich auf Gottesdienst und Sakramente bezogen sein, oder bildet sie die existentielle Klammer zwischen gottesdienstlichem Vollzug und gesellschaftlicher Bewährung des Glaubens? Im allerletzten Entwurf wurde übrigens in den Abschnitt Spiritualität nach dem Drogenproblem an letzter Stelle noch das Stichwort freiwillige Armut eingefügt. Vielleicht rückt dieses Stichwort noch vor! Problematisch ist die jetzige Aufteilung zwischen Christlicher Diakonie (Themenkreis III) und gesellschaftlichen Aufgaben der Kirche (Themenkreis V); denn alle gesellschaftlichen Aufgaben sind diakonischer Natur. Umgekehrt kann Diakonie nicht mit Caritas gleichgesetzt werden. Nimmt man beide auseinander, fällt man womöglich in unfruchtbare Gegenüberstellungen von Kirche und Gesellschaft zurück und nimmt der karitativen Diakonie zugleich die gesellschaftspolitische Grundlegung. Rührt es davon her, daß man ganz offensichtlich gerade mit dem Bildungsproblem nicht ohne Doppelungen zurechtgekommen ist? Der ursprüngliche Entwurf (Themenkreis VIII) war in diesem Punkt um einiges konsequenter.

Nicht ohne Reiz ist ein Vergleich zwischen der Themenanordnung des jetzigen Themenvorschlags mit den Themenpräferenzen nach den Ergebnissen der Umfrageaktion und der 15 000 Briefschreiber (12 918 wurden von P. O. *Simmel* SJ vom Synodensekretariat ausgewertet; vgl. die entsprechenden Kataloge ds. Heft, S. 48). Wie beim Themenkatalog figurieren auch bei den Befragten *Glaubensfragen* an erster Stelle, an zweiter kommt dort die Priesterfrage, an dritter Stelle Entwicklungshilfe, an vierter Stelle kommen Gottesdienst und Sakramente. Indessen rangiert *christliche Lebensgestaltung* fast am Ende, aber noch vor den kirchlichen Finanzen. Bei den Briefschreibern ist es anders: 4267 Briefe (fast ein Drittel) bezog sich auf den Themenkreis II (Gottesdienst, Sakramente, Spiritualität, aber nur 812 zu Themenkreis V (gesellschaftliche Aufgaben und nur 416 zum Themenkreis III (Christliche Diakonie). Die einzige Übereinstimmung: Glaubens- oder glaubensnahe Fragen scheinen überall den Vortritt zu haben, übrigens auch bei den Schweizern (vgl. ds. Heft, S. 38). Das stellt die Synode vor die Aufgabe: *sich auf konkrete Sachaussagen zu konzentrieren, ohne die saubere theologische Begründung zu vernachlässigen, damit nicht eine emotional gesteuerte „latente Theologie" die Oberhand gewinnt.* Das heißt aber auch herauskommen aus dem Gegensatz: Strukturenpraktizismus hier, Neuschreibung der Theologie dort. Alle um die Synode Versammelten wissen, daß diese keine Theologie neu schreiben, daß sie sich aber auch nicht in der Regelung praktischer Fragen erschöpfen kann. Es geht thematisch um nichts anderes als um die existentiell-kerygmatische Ausschöpfung der Glaubensbasis. Diese bedarf der Stärkung, d. h. einer überzeugenden Artikulierung in Wort und Tat.

Die konstituierende Sitzung

Doch damit ist das *langfristige Programm* der Synode angesprochen. Die konstituierende Sitzung kann thematisch noch kaum starke Akzente setzen. Sie wird diese oder jene Veränderung bringen und über den Themenkatalog insgesamt entscheiden, der kaum auf substantiellen Widerstand stoßen wird. Im übrigen ist in Würzburg zunächst das Präsidium zu wählen. Es müssen die Mitglieder der Zentral- und der Sachkommissionen gewählt und diese konstituiert werden. Die gewählten Kommissionen werden dann mit den noch zu bestellenden Beratern sehen müssen, wie sie an Hand der Themen- und Prioritätenlisten zu konkreten Entwürfen kommen können. Würde der Themenvorschlag in voller Breite aufgegriffen, gäbe es Stoff für wenigstens 20 Sitzungen. Die Synode müßte dann mindestens sechs Jahre dauern. Die ersten Dekrete wären bei der Verabschiedung der letzten dann vermutlich bereits revisionsbedürftig. Eine Geschäftsordnungsdebatte ist nicht vorgesehen. Doch wird es sicher dazu kommen. Sollte man sich in eine solche bereits bei der Präsidiumswahl verstrikken, bliebe für eine ausführliche, wenn auch nur vorläufige Themendebatte keine Zeit. Konzentration wird wohl der psychologisch schwierigste Teil der Synode sein; der geistlich schwierigste: die Sammlung der Kirche auf ihren Herrn hin. Vermutlich gibt es da keine Privilegierten, weder bei den Bischöfen noch bei den Synodalen.

Bedauerlich ist, daß die Eröffnung in Würzburg, gesamtdeutsch betrachtet, ein halber Schritt bleibt. Die Existenz zweier deutscher Staaten mit gegensätzlichen Gesellschaftssystemen zwingt zur Abhaltung getrennter Synoden (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 202). Das macht eine sachliche Synchronisierung der Überlegungen fast unmöglich, und selbst zu einer zeitlichen konnte man sich aus politischen, aber auch kirchlich-pastoralen Gründen nicht entschließen. Der Synodenplan stieß in Ostberlin von Anfang an auf stärkere Zurückhaltung als in München und Köln. Man wollte zunächst das Meißener Experiment (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 6 und S. 576 ff.) abwarten und zusehen, ob sich daraus eine Vorform für eine Synode der Bistümer der DDR entwickeln könnte. Doch gab es auch darüber Meinungsverschiedenheiten, die vorläufig mit der Feststellung von Bischof Schaffran (dem Nachfolger von Bischof Spülbeck in Meißen) beendet sind: die Meißener Synode werde fortgesetzt und die gemeinsame Synode in der DDR mit vorbereitet. Für letztere wurde inzwischen eine Kommission berufen, über deren Arbeit aber noch wenig bekannt geworden ist. Die Synoden werden aber Anlaß sein, das Gemeinsame wie die Unterschiede hüben und drüben bewußt zu machen. Eine indirekte gegenseitige Befruchtung darf dennoch erwartet werden.

Synodenvielfalt in Österreich

Die Synodenerfahrung fiel in Österreich bereits in den Vorbereitungsphasen reichhaltiger aus als in Deutschland. Österreich dachte nach den Niederlanden (vgl. Herder-Korrespondenz 20. Jhg., S. 441) am frühesten an eine Durchführung einer nationalen Synode. Doch scheiterte der nach Konzilsende gereifte Plan an dem ausgeprägten Diözesanpartikularismus (in extremis ausgedrückt in der „Ost-West-Spannung" Wien—Innsbruck), der zugleich ein Landespartikularismus ist. (Mit zwei Ausnahmen stimmen die Diözesangrenzen mit den Ländergrenzen überein.) Wenn an Hand der Partikularerfahrungen der Diözesen, die noch andauern, die Bischofskonferenz sich für eine noch unbestimmte Form ihrer Zusammenführung in einen gemeinsamen „synodalen Vorgang" entschlossen hat, so kann das als Indiz für eine allgemeine Notwendigkeit nationaler Synoden ausgelegt werden. Es werden aber auch Vorzüge diözesaner Synoden deutlich (breitere Beteiligung, belebende Diskussion, Vertrautheit mit den örtlichen Verhältnissen). Die größte negative Folge: die Unfähigkeit zu thematischen Aussagen. Eine nationale Synode hat in diesem Punkt zwar kaum geringere Schwierigkeiten, aber doch mehr Hilfsmittel zur Verfügung und vermutlich auch den längeren Atem. Trotzdem dürfte die Erkenntnis, das Bedeutende an den Synoden sei der Beratungsvorgang selbst, auch die reellen Chancen einer gemeinsamen Synode nicht ganz verfehlen. — Aus redaktionellen Gründen wird in dem nachfolgenden Bericht trotz Grenzen und andersgearteter Verhältnisse auch die Synode der Diözese Bozen-Brixen (die heute ganz Südtirol umfaßt) mit berücksichtigt. Diese Synode hat ihre besonderen Schwierigkeiten: die Diözese wurde erst 1964 gebietsmäßig geeint (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 558). Sie weist eine komplizierte Bevölkerungs- und Sozialstruktur auf (280 000 Deutsche plus 16 000 Ladiner und 184 000 Italiener) mit ihren untergründigen volklichen und sozialen Spannungen. Die Diözese befindet sich zudem in einem erst jetzt ansetzenden, verspäteten und deshalb ziemlich abrupten sozialen Umschichtungsprozeß. Wir hoffen, über diese Synode noch getrennt berichten zu können.

Nicht weniger als vier Synoden-Sessionen wurden allein in den Monaten Oktober und November 1970 in den österreichischen Diözesen abgehalten. Dazu kommen in unmittelbarer Nachbarschaft Österreichs gleich zwei Sitzungen der Synode in der Diözese Bozen-Brixen, denen eine dritte anfangs Dezember folgte. Die Erzdiözese Wien eröffnete diesen „Synodenherbst" mit der viertägigen zweiten Session ihrer Diözesansynode, zu der sich die Synodalversammlung schon im Mai 1970 konstituiert hatte, in der Zeit vom 21. bis zum 24. Oktober 1970. Konnte Wien den Stoff diesmal bewältigen — im Gegensatz zur ersten Session im Frühjahr 1969 —, so blieb in Linz die Hälfte der Vorlagen, die auf der Tagesordnung der ersten Arbeitssitzung standen, unerledigt; die Linzer Diözesansynode hatte zwischen dem 24. und 26. Oktober 1970 getagt und beschloß sofort, für den 14. und 15. November 1970 ein zweites Mal zusammenzutreten, wobei auch die restlichen Dokumente verabschiedet werden konnten. Schon vor dieser zweiten Zusammenkunft der Linzer Synodalversammlung war vom 12. bis 14. November 1970 die erste Sitzungsperiode der Synode in der Diözese Eisenstadt mit einem ähnlichen Problem konfrontiert worden: Nur zwei der sechs Dokumente, deren Behandlung geplant war, konnten verabschiedet werden; die nächste Plenarsitzung der Eisenstädter Diözesansynode wurde — eine Zufallsparallele zu Würzburg — daher schon für den 3. bis 5. Januar 1971 vereinbart. (Die Synode in der Diözese Bozen-Brixen, die erste nachkonziliare Diözesansynode in Italien überhaupt, stellte sich sofort auf einen dichten Rhythmus der Sitzungstermine ein: Der Konstituierung der Synodalversammlung am 24. und 25. Oktober 1970 folgte schon einen Monat später die erste Session in zwei Teilen, nämlich am 28. und 29. November und vom 5. bis zum 8. Dezember 1970.)

Ein früher, aber gescheiterter Plan

In Österreich sind damit alle Diözesen mit Synoden oder deren Planung befaßt. Eine Ausnahme stellt nur die steirische Diözese Graz-Seckau dar: hier waren die bereits angelaufenen Synodenvorbereitungen mit dem Rücktritt von Bischof *Schoiswohl* Anfang 1969 unterbrochen worden. Sein Nachfolger, Bischof *Weber*, hat die Arbeiten bisher nicht wiederaufnehmen lassen. Allerdings ist die Diözese Graz-Seckau die einzige unter den österreichischen Diözesen, die in der Nachkriegszeit, wenn auch noch vor dem Konzil in traditioneller Form, eine Diözesansynode abgehalten hat. Salzburg hat als erste österreichische Diözese nach dem Konzil seine Synode schon im Herbst 1968 mit einer Session abgeschlossen. Vorbereitungen laufen derzeit in den Diözesen St. Pölten, Feldkirch, Innsbruck und Klagenfurt-Gurk. Man kann für spätestens 1972 mit einem Abschluß aller österreichischen Diözesansynoden (mit Ausnahme von Graz-Seckau) rechnen. Der Herbst dieses Jahres, vielleicht auch erst das Jahr 1973 wird im Anschluß an die Diözesansynoden einen „gesamtösterreichischen synodalen Vorgang" bringen. Auf diese Sprachregelung für eine Nationalsynode hat sich die österreichische Bischofskonferenz zunächst festgelegt. Sie griff damit — schon auf der Herbstkonferenz 1969 — einen Plan wieder auf, der unmittelbar nach dem Konzil entstanden war und trotz schon vorhandener Planungsansätze auf der Frühjahrs-Bischofskonferenz 1966 ad acta gelegt werden müßte. Man entschied sich damals dafür, zuerst in den einzelnen Diözesen synodale Erfahrungen zu sammeln, wobei ein gewisser Hang zum Pluralismus unter den sehr verschieden strukturierten und geführten österreichischen Diözesen nicht zu übersehen war. Inzwischen haben gerade die Diözesansynoden durch gleiche Erfolge und Fehlschläge die Solidarität unter den Diözesen gefördert. Die Bischofskonferenz ist seit Frühjahr 1970 kirchliche und staatliche Rechtspersönlichkeit und kann seither alle Diözesen bindende Mehrheitsbeschlüsse fassen. Gleichzeitig haben die Diözesansynoden eine gewisse Breitenwirkung in der katholischen Bevölkerung erzielen können, die einer Nationalsynode — wie die bisherige deutsche Vorbereitung zeigt — versagt geblieben wäre.

Ein Modell der Verschränkung

Wenn der alte Plan daher sieben Jahre später doch realisiert wird, so kann man hoffen, daß die Voraussetzungen sowohl von den Bischöfen als auch vom Selbstverständnis des Kirchenvolkes her wesentlich besser sein werden und eine Nationalsynode oder — nach einem sich bereits

ankündigenden Sprachgebrauch — eine österreichische Pastoralsynode weniger Gefahr laufen wird, in den Grenzen eines wirkungslosen Funktionärstreffens zu bleiben. Die Herbst-Bischofskonferenz, die am 4. und 5. November 1970 in Wien tagte, hat jedenfalls die Pastoralkommission Österreichs und das Österreichische Pastoralinstitut definitiv beauftragt, die Vorbereitungen für diesen gesamtösterreichischen synodalen Vorgang voranzutreiben. Diese Arbeit wird *zwei Richtungen* nehmen müssen: Einmal gilt es formale Fragen über Zusammensetzung und Arbeitsweise der Nationalsynode zu klären, zum anderen muß eine Abgrenzung der Beratungsthemen gefunden werden. Was die Form betrifft, liefern die Diözesansynoden, vor allem jene der Erzdiözese Wien als die am breitesten angelegte, schon jetzt reiches Erfahrungsmaterial; dazu kommen die Erfahrungen aus den Niederlanden und — eben jetzt — aus der Bundesrepublik. Ein „Europäischer Studienkreis Synoden" sorgt für die Kommunikation dieser Erfahrungen (dieser Kreis konstituierte sich Ende April 1970 auf einer internationalen synodalen Arbeitstagung in Holthausen bei Lingen). An einem interessanten *Modell der Verschränkung von Diözesansynoden und Nationalsynode* wird in der Schweiz gearbeitet: Hier tritt bereits das zweite Problem, das sich für Österreich stellt, zutage, nämlich die „ebenen-gemäße" Behandlung der Themen (vgl. ds. Heft, S. 37). Viele der Vorlagen in den diözesanen Synoden enthalten Fragen, die auch oder sogar besser gesamtösterreichisch verhandelt werden könnten. Überschneidungen werden sich nicht vermeiden lassen, und die Themenauswahl wird erweisen, welche Kompetenz man der Nationalsynode zubilligen wird. Zwischen einer gesetzgebenden Versammlung, deren Beschlüsse jede Diözese auch in Einzelheiten bindet, und einem überdiözesanen Gesprächskreis für Koordination und Meinungsaustausch sind noch alle Möglichkeiten offen. Als ersten groben Raster der inhaltlichen Überlegungen haben die Bischöfe zunächst die folgenden vier *Themenkreise* genannt: „Träger kirchlicher Dienste", „Kirche in der Gesellschaft von heute", „Grundsätze eines Bildungsplanes der Kirche" und „Die Massenmedien". Daß dazu mindestens noch „Restbestände" kommen werden, die von den Diözesansynoden nicht aufgearbeitet werden konnten, gilt als sicher.

Die Sonderstellung Wiens

Die Entstehung eines synodalen „Ballungsraumes", als der sich Österreich gegenwärtig in Europa darstellt, hat bestimmte Voraussetzungen in der bisherigen Organisation des katholischen Lebens. Die bischöfliche Bevorzugung der *Katholischen Aktion* — so problematisch sie gegenüber anderen katholischen Gruppierungen war — ließ in Österreich seit 1945 ein zentral organisiertes Laienapostolat entstehen, das den Bischöfen als Gesprächspartner gegenüberstand. Durch die Katholische Aktion wurden gremiale Arbeitsweise und demokratische Verfahren, die es auch früher schon in der Laienbewegung gegeben hatte, gewissermaßen eingeübt. Dazu traten die Aktivitäten des *Bildungswerkes*, mit dem die Katholische Aktion auch heute noch einen wichtigen Teil der österreichischen Katholiken auf den verschiedenen Ebenen von der Pfarrei bis zur Diözese erreicht. Beides, „Gremialismus" und Bildungswesen der Katholischen Aktion, bot hierzulande überdurchschnittliche Voraussetzungen für die Einleitung synodaler Vorgänge, die nun ihrerseits in manchen Diözesen mit dem Apparat der Katholischen Aktion eine so enge Verbindung eingegangen sind, daß sie diesen Apparat zu sprengen drohen, jedenfalls die Zukunft der Katholischen Aktion aber wesentlich mitbestimmen werden.

Unter den österreichischen Synoden hat die *Diözesansynode der Erzdiözese Wien* in mehrfacher Hinsicht eine Ausnahmestellung, freilich gerade so, daß in ihrem Ablauf verschiedene Elemente und Erfahrungen der anderen Synoden vorweggenommen oder vereinigt sind. Dadurch eignet sich Wien besonders zur Exemplifizierung typischer synodaler Probleme. Als die bei weitem größte Diözese Österreichs (mit 2 214 229 Katholiken nach dem Schematismus von 1969 ist sie eine der größten Europas) stellt die Kommunikation zwischen Spitze und Basis ein besonderes Problem dar. Dazu kommt die soziologische Vielgestaltigkeit des Diözesangebietes, das sowohl die Großstadt Wien als auch — im Norden und Osten gegen die tschechische und slowakische Grenze — Gebiete mit ziemlich erhaltener Agrarstruktur umfaßt, wie sie auch in Österreich nur mehr ganz selten sind. Schließlich steht die Wiener Synode auch, was die zeitliche Erstreckung und die thematische Breite betrifft, in Österreich allein da. Diese Synode hielt im Herbst 1970 bereits ihre zweite Session und hatte Erfahrungen hinter sich, auf denen die anderen Synoden aufbauen, die sie aber zum Teil auch selbst machen mußten:

Große Gremien

1. Die Erstellung eines Statuts markiert in der dreijährigen Vorbereitungsphase der Wiener Synode einen Wendepunkt. Für die Synoden der anderen Diözesen stand das Statut selbstverständlich bereits am Anfang der Arbeit, während der Prozeß der Verrechtlichung der Beratungen und der Mitsprache, der für das Selbstbewußtsein und die Verbindlichkeit der Synoden unerläßlich ist, in Wien erst Schritt für Schritt, gewissermaßen stellvertretend für die nachfolgenden österreichischen Synoden, vollzogen werden mußte. Ungeachtet der oben aufgezeigten Voraussetzungen in der Laienbewegung, waren hier bewußtseinsmäßige Schwierigkeiten zu überwinden, weil ein synodales Statut auch die Hierarchie unter ein Gesetz stellt und sie daher stärker als bis dahin der Kontrolle und Kritik unterwirft. Die beiden wesentlichen Probleme, die vom Statut sowohl in Wien wie auch in den anderen Diözesen zu lösen waren, betreffen die Zusammensetzung der Synodalversammlung und den Weg des Meinungsbildungsprozesses in der ganzen Diözese.

Aus dem Bemühen, eine möglichst repräsentative Vertretung zu erzielen, entstanden in Österreich *durchwegs sehr große Synodalversammlungen*, was bis in die technische Abwicklung hinein sehr große Schwierigkeiten mit sich brachte; denn es gibt in Österreich kein dauerndes parlamentarisches Forum, das etwa die Größe der Wiener Synodalversammlung mit 340 Sitzen hat. Aber auch viel kleinere Diözesen haben eine Synodalversammlung dieser Größenordnung: Linz zählt 289 Synodalen im Verhältnis zu 1,1 Millionen Katholiken in der Diözese, die Diözese Innsbruck wird 160 Synodalen bei 381 000 Katholiken haben, Salzburg bestellte 179 Synodalen bei 450 000 Katholiken. Die Diözese Bozen-Brixen hat bei 420 000 Katholiken (deutscher und italienischer Zunge) in der Diözese 155 Sitze in der Synodalversammlung. Auch die Zusammensetzung entspricht im großen und ganzen dem Modell des Wiener Statuts: Hier ging man nach dem

Prinzip vor, Priester und Laien im Verhältnis 1 : 1 vertreten sein zu lassen, freilich mit dem kleinen, von Rom geforderten Übergewicht der Priester (160 Priester : 155 Laien). Jede dieser Großgruppen wurde zu je einem Drittel durch direkte Wahl, durch Delegation aus katholischen Organisationen und Verbänden und durch bischöfliche Ernennung in die Synodalversammlung entsandt. Schon der Wahlvorgang zwang die Gliederung der Diözese in Regionen, in denen die in den Pfarreien gewählten „Wahlmänner" aus ihrer Mitte Synodalen bestimmen. Während man in Wien diesen Vorgang allein für die Synode abwickelte, die erst in ihren beiden ersten Sessionen die Einführung von Pfarrgemeinderäten beschloß, geht man in Innsbruck den umgekehrten Weg. Mitte November 1970 wurden in dieser Diözese in allen Pfarreien Pfarrgemeinderäte gewählt, deren erste Aufgabe die Entsendung von Wahlmännern sein wird, die die Laiensynodalen zu bestellen haben. Die konstituierende Sitzung der Innsbrucker Diözesansynode wird am 24. und 25. April 1971 stattfinden.

Pfarreien und Regionen (in manchen Diözesen Dekanate oder Bezirke) sind zugleich die Stationen des breit angelegten *Meinungsbildungsprozesses*. Die in den vorbereitenden Kommissionen erarbeiteten Vorlagen wurden in den über 600 Pfarreien der Wiener Erzdiözese diskutiert und abgestimmt, wanderten dann in die 25 Regionen, die wiederum ihre Ergebnisse den Ausschüssen der Synodalversammlung zustellten. Der Vorgang läuft auch in den anderen Diözesen analog ab, und es hat sich durchwegs herausgestellt, daß sein Nutzen in der lokalen Befassung mit der Materie besteht, während sich wesentliche Änderungen meist nicht ergeben.

Kommunikations- und Bildungsprozeß

2. Meinungsbildung setzt Kommunikation voraus. In nahezu allen Diözesen haben sich hier zwei Methoden durchgesetzt, die über die normale kirchliche Information via Kirchenpresse hinausgehen. Schon zur Salzburger Synode wurde ein *„Bischofsbrief"* an alle katholischen Haushalte versandt, der mit einem Fragebogen versehen war und in dem der Bischof, sozusagen persönlich, um Stellungnahme zu aktuellen religiösen und kirchlichen Fragen bat. Wien und die übrigen Diözesen sind diesem Beispiel gefolgt. (In der Diözese Bozen-Brixen konnte man registrieren, daß erst durch den Bischofsbrief die Tatsache, daß eine Synode vorbereitet wird, im Diözesanvolk zur Kenntnis genommen wurde.) Für die innersynodale Information gibt schon fast jede Diözese einen eigenen *Informationsdienst* heraus, der selbstverständlich nicht nur Synodalen, sondern jedem am Detail Interessierten zugänglich ist. Wie notwendig diese innersynodale Information ist, zeigt wieder das Beispiel Wiens, wo 15 synodale Kommissionen mit insgesamt 55 Arbeitskreisen sehr wesentlich mit dem Kommunikations- und Koordinationsproblem zu kämpfen haben.

3. Schon die Salzburger Synode, mehr noch die beiden ersten Sessionen der Wiener Synode warfen das Problem der nötigen *theologischen Vorbildung der Synodalen* auf. Erst die Mitsprachemöglichkeit ließ das katholische Bildungsdefizit, das die theologische Bildung besonders betrifft, schmerzlich erfahren. Dabei zeigte sich, daß dieses *Defizit* keineswegs auf die Laien beschränkt ist, sondern die Priester, deren Studium noch lange vor den neueren theologischen Entwicklungen liegt, in gleicher Weise belastet. In der Wiener Synode liegt das Durchschnittsalter der Priestersynodalen bei 51 Jahren und damit um rund 10 Jahre über dem Durchschnittsalter der Laien in der Synode. Insgesamt sind der Lehrberuf und der Beamtenstand überdurchschnittlich repräsentiert. 77,2 Prozent der Synodalen sind Akademiker. Unter den 340 Wiener Synodalen finden sich nur fünf Arbeiter und fünf Bauern. Schon aus dieser Übersicht wird klar, daß es sich bei der mangelnden „Theologisierung" der Synodalen um eine Erscheinung handelt, die nur langfristig, jedenfalls nicht im Rahmen der Synode allein behoben werden kann. Immerhin versuchte man bei der konstituierenden Sitzung zur zweiten Session in Wien, durch Referate des Liturgiewissenschaftlers Prof. *Emminghaus* und des Kanzlers *Krätzl* in die Fragestellung von Liturgie, Verkündigung und Pastoralen Gremien einzuführen, die die Hauptthemen der zweiten Session darstellten. In Linz und Eisenstadt fanden zu diesem Zweck eigene Informationstage für die Synodalen statt. In Wien gab es darüber hinaus vor der zweiten und der im Frühjahr 1971 stattfindenden dritten Session Veranstaltungsserien des Bildungswerks der Katholischen Aktion und der Theologischen Kurse für Laien, in denen die synodale Thematik bis in die Regionen hinaus in Referaten und Podiumsdiskussionen vermittelt wurde. Wenn dieser *Bildungsprozeß* auch nicht überschätzt werden soll, so stellt er doch schon jetzt einen wesentlichen Impuls der Synoden dar, weil es hier für Österreich erstmals in größerem Ausmaß gelungen ist, theologische Erwachsenenbildung mit der konkreten Aufgabenstellung, die sich aus den neuen Möglichkeiten der Mitbestimmung ergibt, zu verbinden.

Lehren des Verfahrens

4. Mit dem Eintritt in die Beratungen der Synodalversammlung entstanden schließlich die typischen Schwierigkeiten des ungewohnten parlamentarischen Verfahrens in einem großen Forum. Keine der Synoden, das steht bisher fest, blieb davon verschont. In Brixen brachte die heiße Debatte über Statut und Geschäftsordnung die Synode praktisch um eine ganze Session in Verzug. Durchwegs erwies es sich als notwendig, die *Geschäftsordnungen mit sehr großen Freiheiten* für Rede- und Antragsmöglichkeiten zu versehen, um das unvermeidliche anfängliche Mißtrauen gegen die bischöfliche und präsidiale Führung der Synoden aufzufangen. Das brachte allerdings uferlose Sitzungen mit sich und machte die Bewältigung des Stoffes nahezu unmöglich. Die erste Session der Wiener Synode mußte im Januar 1969 nach Erledigung etwa der Hälfte der Tagesordnung abgebrochen werden, und der zweite Teil der ersten Session, der daraufhin im Mai 1969 abrollte, führte zu einer Krise, weil es nicht annähernd gelang, dabei die restliche Hälfte der Vorlagen durchzubringen. Linz, Eisenstadt und Brixen erlebten im Herbst 1970 dasselbe: *Die richtige Weite der Geschäftsordnung und die Abschätzung des nötigen Zeitaufwands mußten ziemlich mühsam erlernt werden.* Dazu kommen die Schwierigkeiten der Tagungsleitung: Auch die Vorsitzenden mußten ihr Handwerk erst erlernen, niemand im kirchlichen Raum verfügte schon im vorhinein über die einschlägigen Erfahrungen. In Brixen ging man noch während der konstituierenden Sitzung auf Antrag aus der Synodalversammlung selbst zu einer Beschränkung der Redezeit über, die anderswo schon in der Geschäftsordnung vorgesehen war. In Wien erarbeitete man zwischen erster und zweiter

Session eine *tiefgreifende Reform des Statuts und der Geschäftsordnung*, in der sich nun die Synode selbst — ohne Druck von oben — die verhandlungstechnisch notwendigen Beschränkungen auferlegte. Der Erfolg der zweiten Session im Oktober 1970 hat diesem Vorgehen recht gegegeben.

5. Über die Ergebnisse der österreichischen Synoden-Sessionen im einzelnen zu berichten, würde den Rahmen dieses Überblicks sprengen. Doch läßt sich sagen, daß *drei verschiedene Wege zur Eingrenzung des Stoffes* versucht wurden, die sich nicht alle als gleich gangbar erwiesen. Wieder mußte die Wiener Synode, die noch vor der Salzburger mit ihren Vorbereitungen begann, die größten Veränderungen durchmachen. Unmittelbar nach dem Konzil lautete das Konzept für die Abhaltung einer Synode: Anwendung der Konzilsbeschlüsse auf die Diözese. Damit entstand eine erste Kommissionseinteilung nach den wichtigsten Konzilsdokumenten, in der für die lokale Ebene wesentliche Fragen fehlten (etwa Caritas oder Frau in der Kirche), in der andererseits zu „nicht anwendbaren" Themen Vorlagen erstellt werden sollten. Noch heute ist die Funktion der Theologischen Kommission, die ihren Ursprung von der Kirchenkonstitution des Konzils herleitet, im Rahmen der Wiener Synode ungeklärt. Als man die Fragwürdigkeit dieses Konzepts einsah, begann man die Wiener Synode planmäßig mit in der Diözese aktuellen Themen anzureichern. Das Ergebnis war eine Überfülle des Stoffes ohne Schwerpunkte, an der die synodale Arbeit selbst in einer so großen Diözese wie Wien zeitweise zu ersticken droht. Dieser zweite Weg ist zwar prinzipiell durchführbar, erfordert aber sehr großen Kraft- und Zeitaufwand und ist eine wesentliche Ursache der zeitweise sehr deutlichen *Synodenmüdigkeit*.

Resultat: bereichernd, aber ungewiß

Ein dritter Weg schließlich wurde bereits in Salzburg praktiziert. Unter dem Thema „Erneuerung der Kirche durch lebendige Christengemeinden" konnte eine Auswahl und Rangordnung der Beratungsgegenstände vorgenommen werden, die sich daraufhin in einem sinnvollen Zusammenhang als übersichtliches Ganzes darstellten. Diesem Weg der Gruppierung der Themen um einen Schwerpunkt folgten Eisenstadt und Brixen, Linz nimmt eine Zwischenstellung ein. Die Dichte der synodalen Vorgänge in Österreich hat zu einer sehr *raschen Veränderung in der Bewertung der synodalen Beschlüsse und Ergebnisse* geführt. Was an Beschlüssen tatsächlich zu einer Veränderung der Diözesen auf lange Sicht führen kann, sind allein die strukturellen Veränderungen der Amtsführung. Neue Diözesaneinteilungen, die Errichtung von Sprengelgemeinden und die pastoralen Räte auf allen Ebenen stellen ein bleibendes und weiterwirkendes Ergebnis dar. Daher sind die Debatten über Pfarrgemeinde- und Diözesanräte in allen Synoden bisher ein Kernpunkt der Auseinandersetzung gewesen. Auch dort, wo keine Synode in Aussicht genommen ist, wird in dieser Richtung gearbeitet: Am 17. Oktober 1970 konstituierte sich unter dem Vorsitz des steirischen Bischofs Weber der Diözesanrat der Diözese Graz-Seckau. Was allerdings die übrigen pastoralen, liturgischen und theologischen Themen der Synoden betrifft, tritt immer mehr die Erkenntnis in den Vordergrund, *daß das eigentlich Bedeutende im Beratungsvorgang selbst besteht*, weil sich die meisten Beschlüsse nicht gesetzlich exekutieren lassen und nur selbst wieder Material einer weiterlaufenden Meinungsbildung darstellen. Damit aber erhalten jene recht, die den synodalen Vorgang selbst, also ein geordnetes System der Meinungsbildung, für das entscheidende Ergebnis der Synoden halten, das nicht wieder aufgegeben werden darf.

Das Schweizer Modell

Das Schweizer Synodenprojekt läuft zeitlich mit den deutschen fast parallel. Der Beschluß der dortigen Bischofskonferenz fiel nur wenige Tage nach der deutschen Entscheidung. In der Anlage ist es jedoch stärker verwandt mit dem österreichischen Modell. Auf Grund des späteren zeitlichen Ansatzes konnte man sich in der Schweiz aber offensichtlich Erfahrungen ersparen, die man in Österreich, besonders in Wien (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 102 und 24. Jhg., S. 291), machen mußte. Man verstand die Entscheidung zwischen Diözesansynoden und nationalen Synoden von Anfang nicht als Alternative, sondern entschied sich gleich für eine Zwischenlösung, die der gegenwärtigen österreichischen Synodensituation entspricht. Nach gemeinsamer Vorbereitung werden diözesane Synoden abgehalten. Die verbleibenden gemeinsamen Probleme sollen aber dann in einer Veranstaltung auf Bundesebene verabschiedet werden. Auch an synodale Zwischenveranstaltungen nach Sprachgruppen ist gedacht.

In der Schweiz ist föderalistisches Denken stark ausgeprägt. Meist nur ungern treten Gemeinden Kompetenzen an den Kanton, Kantone an den Bund ab. Auch kirchliches Leben und Organisation tragen einen föderalistischen Stempel. Auf diesem Hintergrund sind Wachstum der Synoden-Idee und Art der Vorbereitung zu sehen.

Im Mai 1966 äußerte der Bischof von Chur die Absicht, eine Diözesansynode einzuberufen. Aussprachen zwischen den Bischöfen, deren Diözesen mehrheitlich in deutschem Sprachgebiet liegen, führten zur Erkenntnis, daß für ein derartiges Unternehmen auf jeden Fall eine Zusammenarbeit im gleichen Sprachgebiet nötig sei. Schließlich wurde die Frage der Bischofskonferenz vorgelegt, die am 11. März 1969 den Beschluß faßte, in allen Diözesen sollen Synoden gemeinsam vorbereitet und im Jahre 1972 begonnen werden.

Gemeinsam vorbereiten, getrennt tagen

In der Schweiz werden grundsätzlich *Diözesansynoden* geplant, die gemeinsam vorbereitet werden. In der Vorbereitungszeit liegt der Schwerpunkt auf der gesamtschweizerischen Ebene. Dort wird entschieden, für welche Fragen eine gesamtschweizerische, für welche eine sprachregionale Vorlage für die Synoden erarbeitet werden soll. Darüber hinaus steht es den Diözesen frei, ihrer Synode weitere Themen vorzulegen. Die Synodensitzungen sollen aber grundsätzlich in den einzelnen Diözesen stattfinden.

Von der Thematik her würde sich eher eine *Nationalsynode* aufdrängen. Die Vorbereitung einer Nationalsynode würde zudem bedeutend weniger strukturelle und organisatorische Fragen aufwerfen, als dies beim „Schweizer Modell" der Fall sein wird. Für das „Schweizer Modell" sprechen jedoch folgende Gründe: 1. Wenn sich auch *sprachliche Schwierigkeiten* überwinden ließen, wür-

den die Synodalen einer schweizerischen Nationalsynode kirchlichen Gemeinschaften entstammen, deren Leben von verschiedenen Kulturen verschieden geprägt ist. Neben den übrigen bestehenden Spannungen würde dies eine zu große Geduldsprobe, wenn nicht sogar eine Überforderung für die Synodalen bedeuten. 2. Ein Mehrheitsbeschluß würde von sprachlichen Minderheiten als ungute *Majorisierung* und als Versuch, ihnen das Schema des deutschsprachigen kirchlichen Lebens aufzuprägen gewertet. 3. Eine diözesane Durchführung ermöglicht zudem ein *besseres Vertretungsverhältnis,* was die Einbeziehung eines größeren Teiles des Volkes Gottes zum Mitdenken und Übernehmen von Verantwortung erleichtert.
Synoden auf der *sprachregionalen Ebene* steht wiederum das Faktum entgegen, daß von den sechs Bistümern nur zwei vollständig in einem Sprachgebiet liegen. Für den Fall, daß die Stellungnahmen verschiedener Diözesansynoden zur gleichen gemeinsam erarbeiteten Vorlage verschieden ausfallen, muß entweder ein gesamtschweizerisches Bereinigungsverfahren oder eine *gesamtschweizerische Synodensitzung,* bestehend aus Delegationen der einzelnen Synoden, vorgesehen werden. Ähnliches muß auf sprachregionaler Ebene in Betracht gezogen werden. Ein Entscheid, welche der erwähnten Möglichkeiten realisiert werden soll, steht noch aus.

Aktion Bischofsbriefe

Als Auftakt für die Synodenvorbereitung richteten vorerst die einzelnen Bischöfe einen Brief an ihre Priester, in dem sie zu Mitarbeit und Gebet für die Synoden aufforderten. Ende September 1969 veröffentlichte die Schweizerische Bischofskonferenz einen allgemeinen Aufruf. Schließlich wurde Ende Oktober den einzelnen Gläubigen ein Brief ihres Bischofs zugestellt.
Die Empfänger wurden darin aufgefordert, Themen vorzuschlagen, die ihnen besonders am Herzen liegen und die nach ihrer Meinung von den Synoden behandelt werden sollten. Um die Mitarbeit zu erleichtern, lag den Bischofsbriefen eine Antwortkarte bei. Sie enthielt neben personellen Angaben sieben Themen, die der Antwortende aus seiner Sicht nach ihrer Wichtigkeit ordnen konnte. Zudem riefen die Bischöfe damals zu brieflichen Äußerungen der Gläubigen auf.
Auf die 1 344 155 hergestellten Bischofsbriefe (wieviele tatsächlich an die Adressaten gelangt sind, konnte nicht ermittelt werden) gingen 153 872 Antwortkarten ein. Unter Berücksichtigung der von Familien und Personengruppen gemeinsam ausgefüllten Karten ist errechnet worden, daß sich 335 638 Personen an der Aktion beteiligten. Somit hat immerhin fast jeder fünfte erwachsene katholische Schweizer auf den Brief des Bischofs geantwortet.
Was die *Rangierung der vorgelegten Themen* betrifft, stellt der Auswertungsbericht fest: Extreme Rangdifferenzen fehlen. Dennoch zeigt sich eine leichte Dominanz der Themen „Ehe und Familie", „Jugend" und „Glaubensschwierigkeiten". Von geringerer Bedeutung dagegen sind den befragten Personen „Kirche und Welt", „Ökumene" und „Kirchliches Leben". Das „Priester"-problem steht zwischen den genannten Gruppen. Die Rangierung der Probleme variiert nach einzelnen Bistümern, doch kann auch hier wieder eine allgemeine leichte Dominanz der Themen „Ehe und Familie", „Glaubensschwierigkeiten" und „Jugend" festgestellt werden.
Ungefähr jede dritte Karte enthielt weitere Themenvorschläge. Dabei wurden über 200 verschiedene Einzelthemen vorgelegt. Über tausendmal wurden folgende Themen genannt: Beichtpraxis, Geburtenkontrolle, Glaubensfragen, Gottesdienstformen, Handkommunion, Jugend, Selbstverständnis und Aufgabe der Kirche, Mitverantwortung der Laien, Liturgie, Mischehe, Ökumene, Ordensleben, Predigt, Priester, Religionsunterricht, Seelsorgeplanung, Durchführung der Synode, Zölibat.
Zusammen mit den Antwortkarten haben die Schweizer Bischöfe insgesamt 10 413 Briefe erhalten. Vorschläge zur Thematik sind stichwortartig registriert worden. Zudem sind Auszüge aus besonders interessanten oder besonders wertvollen Briefen zu Händen der Vorbereitungskommissionen hergestellt worden. Da sehr oft persönliche Probleme vorgelegt wurden, mußten sehr viele Briefe persönlich beantwortet werden.

Vorbereitende Kommissionen

In den Aufgabenbereich der vorbereitenden Gremien fallen die Erarbeitung des Statuts und der Synodenvorlagen. Die Durchführung beginnt mit der Diskussion von vorbereiteten und bereits öffentlich diskutierten Texten durch die Synodalen. Die Verantwortung für die Vorbereitung trägt die *Interdiözesane Vorbereitungskommission.* Sie besteht aus je einem Delegierten jedes Bischofs, aus je vier Vertretern der größeren, je zwei Vertretern der kleineren Diözesen, gewählt durch die Seelsorge- bzw. Priesterräte, drei Ordensleuten, gewählt durch die Vereinigung der höheren Ordensoberen, und *je einem Berater der evangelischen und der christkatholischen Kirche.* Die Aufgabe dieser Kommission besteht darin, die Grundsätze für die Vorbereitung festzulegen, einen Themenkatalog zu erstellen, für einzelne Aufgaben Sachkommissionen einzusetzen und die Arbeit aller Vorbereitungsgremien zu koordinieren.
Die *Delegierten der Bischöfe* (*I. Fürer,* Bischofsvikar, St. Gallen, Präsident; *J. Bayard,* Generalvikar, Sitten; O. *Bernasconi,* Pfarrer, Lugano; *F. Dommann,* Bischofsvikar, Solothurn; *A. Sustar,* Bischofsvikar, Chur; *J. Vonlanthen,* Kanzler, Fribourg; *L. Müller,* Abtei St-Maurice) bilden die Konferenz der Bischofsdelegierten, die zugleich Arbeitsausschuß der Interdiözesanen Vorbereitungskommission ist. Für die Vorbereitung ist ein Zentralsekretariat *(P. Unold)* in Solothurn und ein westschweizerisches Sekretariat *(A. Menoud)* in Fribourg errichtet worden. Die Bischofsdelegierten haben die Aufgabe, die Bischöfe ständig zu informieren und um ihre Meinung zu fragen. Das Thema Synode ist ein ständiges Traktandum der Bischofskonferenz. Zudem hat bisher eine gemeinsame Sitzung der Bischofskonferenz mit der Konferenz der Bischofsdelegierten stattgefunden. Weitere derartige Sitzungen sind vorgesehen.
Die Erarbeitung eines Statuts ist im Gange. Die Statutkommission (Präsident: Prof. *B. Schnyder,* Fribourg) hat vorerst ekklesiologische, soziologische und kanonistische Grundlagen zu klären gesucht. Sie erarbeitet momentan ein Gesamtstatut, eine Wahlordnung, eine Geschäftsordnung und eine Regelung für interdiözesane Sitzungen. Es handelt sich dabei um *Rahmenordnungen,* die eine Anpassung an die verschiedenen Situationen in den einzelnen Diözesen ermöglichen. Diese Kommission will im März 1971 einen Statutentwurf publizieren, der öffentlich diskutiert, umgearbeitet und im Herbst 1971 durch die Bischofskonferenz verabschiedet werden soll.
Die Arbeit am *Themenkatalog* wurde aufgenommen, nach-

dem die Anregungen aus den Eingaben zusammengestellt waren. Die Themen sollen grundsätzlich so umschrieben werden, daß sich je eine Kommission mit einem Thema befassen kann. Soweit es sich heute überblicken läßt, sollen folgende Themenkreise vorgesehen werden:
Glaube und Glaubensverkündigung heute; Bedeutung der Kirche für den Menschen von heute; Gebet, Gottesdienst und Sakramente im Leben der Gemeinde; Ökumenischer Auftrag in unseren Verhältnissen; Information und Meinungsbildung in Kirche und Öffentlichkeit; Beziehung zwischen Kirche und politischen Gemeinschaften; Soziale Aufgaben der Kirche in der Schweiz; Ehe und Familie im Wandel unserer Gesellschaft; Bildungsfragen und Freizeitgestaltung; Verantwortung des Christen in Arbeit und Wirtschaft; Mitverantwortung des Christen für die dritte Welt, die Mission und den Frieden; Planung der Heilssorge in der Schweiz. Bisher sind zwei Kommissionen eingesetzt worden, die sich mit den Themen „Glaube und Glaubensverkündigung heute" (Präsident: Prof. *A. Müller,* Fribourg) und „Ehe und Familie im Wandel unserer Gesellschaft" befassen.
Eine Änderung des Kataloges auf begründete Eingaben hin wird möglich sein.
Die Interdiözesane Vorbereitungskommission hat bereits *ökumenische Beziehungen* angeknüpft. Je ein Vertreter des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und des christkatholischen Bischofs nehmen als Berater an ihren eigenen Sitzungen teil. Damit haben diese Kirchen Gelegenheit, die Vorbereitungsarbeit aus nächster Nähe zu verfolgen und Wünsche unmittelbar anzubringen. Ebenso weisen die bis jetzt bestehenden Kommissionen nichtkatholische Berater auf. Dasselbe ist für die weiteren zu bildenden Vorbereitungskommissionen vorgesehen. Zusammen mit den katholischen theologischen sind auch die reformierten Fakultäten und die christkatholische Fakultät um ihre Mithilfe gebeten worden. Die meisten haben eine zustimmende Antwort gegeben.

Dialogische Offenheit

Die Synoden sollen in möglichst großer Offenheit vorbereitet werden. Die Kommissionen haben den Auftrag, wichtige Fragestellungen und Entwürfe zu publizieren und öffentlich zur Diskussion zu stellen. Diözesane und gesamtschweizerische Gremien sollen in ein Vernehmlassungsverfahren eingeschaltet werden. Zudem soll die ganze Öffentlichkeit aufgerufen werden, Abänderungsvorschläge zu Händen der Kommission einzubringen. Erst nach Würdigung solcher Vorschläge sollen die Vorlagen durch die Vorbereitungskommissionen zu Händen der Synoden verabschiedet werden.
Ein echter Dialog wird dann zustande kommen, wenn sich auch spontane Gruppen einschalten. Die katholische *Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung* (KAGEB, Luzern) hat sich dieses Anliegens im Gebiet der deutschsprachigen Schweiz angenommen. Sie entspricht damit dem Wunsch der offiziellen Vorbereitungsgremien, arbeitet aber in eigener Verantwortung und tritt somit als eigentlicher Dialogpartner der offiziellen Vorbereitung auf. Die Arbeitsgemeinschaft will Diskussionsunterlagen zur Verfügung stellen, Gesprächsleiterkurse organisieren und durch die Aktion „Drehscheibe" (Zürich) eine horizontale Verbindung zwischen solchen Gruppen herstellen, damit Ergebnisse und Ansichten der Gruppen gegenseitig zur Kenntnis gebracht und eventuell in gebündelter Form der Synodenvorbereitung unterbreitet werden können. Die ganze Arbeit ist eben angelaufen, so daß ein Urteil, wieweit sie ihr Ziel erreicht, nicht möglich ist.
Damit ein Dialog mit der Synodenvorbereitung möglich ist, sind in den einzelnen Diözesen Stellen bezeichnet worden, über die man an die einzelnen Kommissionen gelangen kann. Die Vorbereitungsgremien veröffentlichen ihre Vorschläge im *Synodensonderdienst* der KIPA (Fribourg), der in loser Folge erscheint und von jedermann abonniert werden kann. Von besonderer Bedeutung in diesem Dialog sind Eingaben von Verbänden und spezialisierten Gremien. Manche liegen bereits vor, andere sind in Aussicht gestellt worden. Die katholische Arbeiterbewegung hat z. B. auf Grund einer eigenen Umfrage festgestellt, daß auch kirchentreue und praktizierende Katholiken durchaus neuzeitlich eingestellt sind und die Reform der Kirche bejahen.
Besonders wertvolle Dienste für die Mitglieder der Vorbereitungskommissionen leistet die Prospektivstudie „Kirche 1985". Sie wurde von der Pastoralplanungskommission der Schweizerischen Bischofskonferenz 1967 in Auftrag gegeben und ist im Oktober 1970 erschienen (Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, St. Gallen). Sie ermöglicht den Mitarbeitern einen wertvollen Überblick über die Zukunftsperspektiven in den verschiedenen Gesellschaftsbereichen.

Das Statut der Synode der BRD

Das Statut war neben einem ersten Themenvorschlag (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 475) das einzige Dokument, das schon in der ersten noch vor-vorbereitenden Phase der Öffentlichkeit vorgelegt wurde. Im Anschluß an die außerordentliche Vollversammlung vom 29. August 1969 publizierte die Deutsche Bischofskonferenz einen von der „Gemeinsamen Studiengruppe" ausgearbeiteten Entwurf, für dessen Diskussion sie allerdings nur gut zwei Monate Zeit ließ. Der Entwurf wurde mit geringfügigen Änderungen bereits auf der nächsten außerordentlichen Vollversammlung der Bischofskonferenz am 11. November 1969 verabschiedet und anschließend veröffentlicht. Eine Verlängerung der Diskussionsfrist wurde damals mit der Begründung abgelehnt, bei einer Weiterführung der Diskussion seien kaum noch neue Gesichtspunkte zu erwarten. Allerdings hatte damals nicht einmal das Zentralkomitee der deutschen Katholiken den Text zu Ende diskutiert, weswegen auf der darauffolgenden Sitzung des ZdK die Entscheidung der Bischofskonferenz mit einigem Bedauern zur Kenntnis genommen wurde. Erst bei der Ausarbeitung und Verabschiedung der Geschäftsordnung stellte sich heraus, wie diskussionswürdig das Statut gewesen wäre und wie sehr man sich mit der frühen Verabschiedung des Statuts in Zugzwang begab.

Artikel 1 Aufgabe

Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat die Aufgabe, in ihrem Bereich die Verwirklichung der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils zu fördern und zur Gestaltung des christlichen Lebens gemäß dem Glauben der Kirche beizutragen.

Artikel 2 Mitglieder

1. Mitglieder der Synode sind, soferne sie in einem Bistum der Bundesrepublik Deutschland ihren Wohnsitz haben:
a) die Mitglieder der Deutschen Bischofskonferenz
b) je 7 gewählte Mitglieder aus jedem Bistum, davon mindestens je 3 Priester. (Das aktive Wahlrecht wird gemeinsam von

den diözesanen Räten — Priesterrat, Diözesanrat der Katholiken, Seelsorgerat — ausgeübt.)
c) bis zu 40 vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken gewählte Männer und Frauen. (Das Zentralkomitee wählt sie unter angemessener Berücksichtigung der verschiedenen Bereiche.)
d) 22 Ordensleute (10 Ordenspriester, gewählt von der Vereinigung Höherer Ordensoberen; 10 weibliche Ordensleute, gewählt von der Vereinigung Höherer Ordensoberinnen; 2 Ordensbrüder, gewählt von der Vereinigung höherer Ordensoberen der Brüderorden und -kongregationen).
e) bis zu 40 von der Deutschen Bischofskonferenz berufene Männer und Frauen (die Berufung erfolgt durch die Deutsche Bischofskonferenz unter angemessener Berücksichtigung der verschiedenen Bereiche).
2. Die nach 1 b) und c) zu Wählenden brauchen nicht Mitglieder der Gremien zu sein, von denen sie gewählt werden. Wenn in einem Bistum eines der unter b) genannten Gremien nicht besteht, geht das entsprechende Wahlrecht auf das Gremium über, welches die Funktion des nichtbestehenden Gremiums in der Regel ausübt. Die Einzelheiten des Verfahrens für die Wahl der nach b) zu Wählenden werden in der jeweiligen Diözese geregelt. In Zweifelsfällen entscheidet der zuständige Diözesanbischof.
3. Mitglied der Synode kann nur werden, wer der römisch-katholischen Kirche angehört.
4. Die Mitglieder der Synode werden für die Gesamtdauer der Synode gewählt bzw. berufen. Scheidet ein Mitglied der Synode vor deren Beendigung aus, so nimmt das Gremium, von dem das Mitglied gewählt bzw. berufen war, eine Nachwahl bzw. Nachberufung vor.
5. Die Mitglieder der Synode können sich nicht vertreten lassen. Sie sind an keine Weisungen gebunden.

Artikel 3 Berater und Sachverständige

1. Als Berater können sachverständige Katholiken berufen werden. Die Berufung erfolgt durch den Präsidenten der Synode auf Vorschlag der Deutschen Bischofskonferenz oder der Zentralkommission der Synode.
2. Berater haben in der Sachkommission, der sie angehören, beschließendes Stimmrecht; ihr Stimmrecht erstreckt sich jedoch nicht auf die Wahl des Kommissionsvorsitzenden. Sie haben das Recht der Anwesenheit bei den Sitzungen der Vollversammlung; bei einer Vorlage ihrer Sachkommission in der Vollversammlung nehmen sie mit beratender Stimme teil.
3. Die Sachkommissionen können darüber hinaus von Fall zu Fall Sachverständige für ein zu bearbeitendes Thema einladen. Diese Sachverständigen haben in der Sachkommission beratende Stimme. Als Sachverständige können auch Nichtkatholiken eingeladen werden.

Artikel 4 Beobachter und Gäste

1. Nichtkatholische Kirchen und Gemeinschaften können eingeladen werden, Beobachter zu entsenden.
2. Außerdem können Gäste eingeladen werden.
3. Die Einladung von Beobachtern und Gästen erfolgt durch das Präsidium.
4. Beobachter und Gäste haben das Recht der Anwesenheit bei den Sitzungen der Vollversammlung.

Artikel 5 Vollversammlung

1. Die Vollversammlung ist als Versammlung aller Mitglieder das beschließende Organ der Synode.
2. Alle Mitglieder haben gleiches beschließendes Stimmrecht.
3. Die Presse ist in der Regel zu den Sitzungen der Vollversammlung zugelassen. Über Ausnahmen sowie über die Zulassung von Hörfunk und Fernsehen entscheidet das Präsidium.

Artikel 6 Präsidium

1. Das Präsidium der Synode besteht aus dem Präsidenten und vier Vizepräsidenten.
2. Präsident ist der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz. Er hat den Vorsitz in der Vollversammlung der Synode. Als Vizepräsidenten werden von der Synode aus ihren Mitgliedern auf Vorschlag der Vorbereitungskommission gewählt:
ein Bischof,
ein Priester,
zwei Laien, davon eine Frau.

Artikel 7 Sekretariat

1. Der Sekretär der Synode und sein Stellvertreter (Laie) werden von der Deutschen Bischofskonferenz bestellt. Sie sind an die Weisungen des Präsidenten gebunden und haben das Recht, an den Sitzungen der Vollversammlung und der Sachkommissionen mit beratender Stimme teilzunehmen.
2. Leitende Mitarbeiter des Sekretariates werden von der Deutschen Bischofskonferenz bestellt.
3. Zum Sekretariat gehört eine Presse- und Informationsstelle.

Artikel 8 Vorbereitungskommission

Die von der Deutschen Bischofskonferenz berufene Vorbereitungskonferenz kann Arbeitsausschüsse bilden. Sie beendet ihre Arbeit mit Beginn der Synode.

Artikel 9 Kommissionen der Synode

1. Für die Dauer der Synode werden eine Zentralkommission und Sachkommissionen gebildet.
2. Der Zentralkommission obliegt die Koordinierung der synodalen Arbeit, die Sachkommissionen haben die Vorlagen an die Vollversammlung zu erarbeiten.
3. Die Zentralkommission besteht aus dem Präsidium, dem Sekretär der Synode, den Vorsitzenden der Sachkommissionen sowie 10 von der Synode gewählten Mitgliedern. Die Zentralkommission kann bis zu 5 weitere Mitglieder kooptieren.
4. Die Synode bestimmt, welche Synodalmitglieder den Sachkommissionen im einzelnen zugewiesen werden. Die Zuweisung der Berater erfolgt durch das Präsidium. Die Zahl der Berater in einer Sachkommission darf die der Synodalmitglieder nicht übersteigen.
5. Jede Sachkommission wählt aus ihrer Mitte den Vorsitzenden, den Berichterstatter und den Protokollführer; der Vorsitzende muß Mitglied der Synode sein.

Artikel 10 Dauer der Synode

Die Deutsche Bischofskonferenz beschließt über den Beginn und — im Benehmen mit der Zentralkommission — über das Ende der Synode.

Artikel 11 Beratungsgegenstände

1. Die Beratungsgegenstände werden von der Vorbereitungskommission bzw. nach Konstituierung der Synode von der Zentralkommission vorgeschlagen und vom Präsidium im Einvernehmen mit der Deutschen Bischofskonferenz festgesetzt.
2. Mit schriftlichem Antrag von wenigstens 30 Mitgliedern der Synode können zusätzliche Beratungsgegenstände angemeldet werden. Sie werden von der Zentralkommission geprüft und können vom Präsidium im Einvernehmen mit der Deutschen Bischofskonferenz für die nächste Sitzungsperiode in die Tagesordnung aufgenommen werden.
3. Anträge, deren Gegenstände einer gesamtkirchlichen Regelung vorbehalten sind, können nur in Form eines Votums an den Heiligen Stuhl eingebracht werden.

Artikel 12 Beratungsverfahren

1. Vorlagen können nur von der jeweils zuständigen Sachkommission eingebracht werden. Sie sind nach Prüfung durch die Zentralkommission der Vollversammlung vorzulegen. Jedes Mitglied der Synode hat das Recht, Änderungs- oder Zusatzanträge schriftlich einzureichen.
2. Zu jeder Vorlage finden mindestens zwei Lesungen statt. Die erste und die zweite Lesung können nicht innerhalb derselben Sitzungsperiode gehalten werden.
3. Spätestens einen Monat vor der ersten Lesung geht die Vorlage den Mitgliedern zu. Gleichzeitig wird sie der Öffentlich-

keit zugänglich gemacht. In der ersten Lesung wird über die Annahme der Vorlage als Verhandlungsgrundlage abgestimmt. Änderungs- und Zusatzanträge, die nicht abgelehnt werden, sind an die zuständige Sachkommission zu überweisen. Diese überarbeitet die Vorlage unter Würdigung der überwiesenen Änderungs- und Zusatzanträge.
4. Spätestens zwei Monate vor der zweiten Lesung geht die überarbeitete Vorlage den Mitgliedern zu. Gleichzeitig wird sie der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Änderungs- oder Zusatzanträge zu dieser Vorlage müssen spätestens einen Monat vor der zweiten Lesung schriftlich bei der Zentralkommission eingereicht werden. Während der zweiten Lesung können weitere Änderungs- oder Zusatzanträge von der Vollversammlung mit Zweidrittelmehrheit der anwesenden Mitglieder zur Verhandlung zugelassen werden. In der zweiten Lesung finden die Abstimmungen über die Änderungs- und Zusatzanträge und, sofern nicht eine weitere Lesung erforderlich ist, die Schlußabstimmung über die Vorlage statt.
5. Vor jeder Lesung ist der Deutschen Bischofskonferenz Gelegenheit zu einer Stellungnahme zu den Vorlagen zu geben. Bedenken der Deutschen Bischofskonferenz, die in der Lehrautorität oder im Gesetzgebungsrecht der Bischöfe begründet sind, werden der Vollversammlung spätestens während der zweiten Lesung mit entsprechender Begründung bekanntgegeben.

Artikel 13 Beschlußfassung

1. Die Vollversammlung der Synode ist beschlußfähig bei Anwesenheit von wenigstens zwei Dritteln ihrer Mitglieder.
2. Für die Annahme einer Vorlage in der Schlußabstimmung ist Zweidrittelmehrheit der anwesenden Mitglieder erforderlich; desgleichen für die in Art. 12, Abs. 4 erwähnte Zulassung weiterer Änderungs- oder Zusatzanträge. Für die Annahme eines sonstigen Antrages genügt die einfache Mehrheit der anwesenden Mitglieder.
3. Erklärt die Deutsche Bischofskonferenz, daß sie einer Vorlage aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche nicht zustimmen kann, so ist zu dieser Vorlage eine Beschlußfassung der Vollversammlung der Synode nicht möglich. Eine erneute Verweisung der Sachfrage an die zuständige Sachkommission zur Erarbeitung einer neuen Vorlage ist damit nicht ausgeschlossen.
4. Enthält eine Vorlage Anordnungen, so ist eine Beschlußfassung in der Form der Anordnung nicht möglich, wenn die Deutsche Bischofskonferenz erklärt, daß zu den vorgeschlagenen Anordnungen die bischöfliche Gesetzgebung für den Bereich der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland versagt werden muß.
5. Wahlen und Abstimmungen zu Beratungsgegenständen erfolgen geheim.

Artikel 14 Bekanntgabe und Inkrafttreten der Beschlüsse

1. Beschlüsse der Synode werden durch den Präsidenten der Synode bekanntgegeben und in den Amtsblättern der Bistümer veröffentlicht.
2. Beschlüsse der Synode, die Anordnungen enthalten, treten in den einzelnen Bistümern mit der Veröffentlichung im Amtsblatt des Bistums als Gesetz der Deutschen Bischofskonferenz oder — je nach Zuständigkeit — als Diözesangesetz in Kraft.

Artikel 15 Geschäftsordnung

Die Einzelheiten des Verfahrens regelt die Geschäftsordnung. Sie wird von der Vorbereitungskommission im Einvernehmen mit der Deutschen Bischofskonferenz beschlossen. Änderungen der Geschäftsordnung können auf schriftlichen Antrag von mindestens 30 Mitgliedern der Synode durch die Vollversammlung beschlossen werden.

Artikel 16 Inkrafttreten des Statutes

Dieses Statut tritt nach Annahme durch die Deutsche Bischofskonferenz und nach Zustimmung des Heiligen Stuhles in Kraft. Es kann nur durch die Deutsche Bischofskonferenz mit Zustimmung des Heiligen Stuhles geändert werden.

Die umstrittene Geschäftsordnung

Die Geschäftsordnung der Synode wurde in einer eigens dafür geschaffenen Unterkommission der Vorbereitungskommission in mehreren Arbeitsgängen entworfen und am 4. September 1970 von der Vorbereitungskommission verabschiedet. Die Vollversammlung der deutschen Bischofskonferenz hat ihr auf ihrer ordentlichen Vollversammlung vom 22. September 1970 zugestimmt. Nach der Meinung des Synodensekretariats schöpft die Geschäftsordnung alle Möglichkeiten des Statuts aus. Mitglieder der Vorbereitungskommission waren im Urteil vorsichtiger. Erste Reaktionen in der Öffentlichkeit und aus dem Kreis der Synodalen lassen vermuten, daß über die konstituierende Sitzung hinaus mit Geschäftsordnungsdebatten, die unter Umständen auch Teile des Statuts einbeziehen, zu rechnen ist. Nach Artikel 15 des Statuts können Änderungen der Geschäftsordnung auf schriftlichen Antrag von mindestens 30 Synodalen durch die Vollversammlung beschlossen werden. Änderungen des Statuts bleiben der Bischofskonferenz und der Zustimmung Roms vorbehalten.

I. Vollversammlung

§ 1 Zusammensetzung der Vollversammlung

1. Der Vollversammlung gehören die Mitglieder der Synode gem. Art. 2 Abs. 1 des Statuts der Synode an. Der Sekretär und der stellvertretende Sekretär der Synode gehören der Vollversammlung mit beratender Stimme an (Art. 7 Abs. 1 Statut).
2. Mit dem Recht der Anwesenheit nehmen an den Sizungen der Vollversammlung die Berater der Sachkommissionen, die Beobachter nichtkatholischer Kirchen und Gemeinschaften und die eingeladenen Gäste teil (Art. 3 Abs. 2 und Art. 4 Statut). Ferner können an den Sitzungen der Vollversammlung die leitenden Mitarbeiter des Sekretariats (Art. 7 Abs. 2 Statut) und die Sekretäre der Sachkommissionen teilnehmen. Die Berater der Sachkommissionen können sich bei der Beratung von Vorlagen der Sachkommission, der sie angehören, zu Wort melden (Art. 3 Abs. 2 Statut).

§ 2 Einberufung der Vollversammlung

1. Die Synode wird unter Wahrung der Vorschrift des Art. 10 des Statuts der Synode zu ihrer konstituierenden Vollversammlung auf Vorschlag der Vorbereitungskommission durch den Präsidenten unter Bekanntgabe der Tagesordnung schriftlich mit einer Frist von drei Wochen einberufen.
2. Die weiteren Sitzungen der Vollversammlung werden durch den Präsidenten mit einer Frist von mindestens sechs Wochen vor Beginn der jeweiligen Sitzung der Vollversammlung schriftlich einberufen. Auf schriftlichen Antrag eines Viertels der Mitglieder der Synode hat der Präsident die Vollversammlung einzuberufen. Mit der Einberufung ist die Tagesordnung bekanntzugeben.

§ 3 Wahl der Vizepräsidenten

1. Die Vollversammlung wählt auf Vorschlag der Vorbereitungskommission auf ihrer konstituierenden Sitzung aus ihrer Mitte als Vizepräsidenten einen Bischof, einen Priester und zwei Laien (einen Mann und eine Frau) (Art. 6 Abs. 2 Statut). Die Vorbereitungskommission hat für die Wahl jedes Vizepräsidenten mindestens zwei Kandidaten vorzuschlagen.
2. Die Wahl jedes Vizepräsidenten erfolgt in einem gesonderten Wahlvorgang. Gewählt ist, wer die Mehrheit der Stimmen der Mitglieder der Synode erhalten hat. Hat im ersten und zweiten Wahlgang keiner der für diese Wahl vorgeschlagenen Kandidaten die erforderliche Mehrheit erhalten, so findet eine Stichwahl zwischen den Kandidaten statt, die im zweiten Wahlgang die höchste und nächsthöchste Stimmenzahl erhalten haben. Im dritten Wahlgang ist der Kandidat gewählt, der die höhere Stimmenzahl erhalten hat.
3. Scheidet einer der Vizepräsidenten während der Dauer der

Synode als Mitglied der Synode aus oder legt er sein Amt als Vizepräsident nieder, so wählt die Vollversammlung aus ihrer Mitte in ihrer nächsten Sitzung auf Vorschlag der Zentralkommission einen Nachfolger. Die Abs. 1 und 2 sind entsprechend anzuwenden.

§ 4 Leitung der Vollversammlung

1. Der Präsident hat den Vorsitz in der Vollversammlung (Art. 6 Abs. 2 Statut). Er eröffnet und schließt die Sitzungen der Vollversammlung.
2. Das Präsidium bestellt für die einzelnen Sitzungen der Vollversammlung mindestens zwei Moderatoren. Die Moderatoren haben in der vom Präsidium festzulegenden Reihenfolge die Beratungen und Abstimmungen der Vollversammlung zu leiten. Moderator kann nur werden, wer Mitglied der Synode ist.

§ 5 Beratungen in der Vollversammlung

1. Der Moderator hat über jeden Gegenstand, der auf der Tagesordnung steht, die Beratung zu eröffnen.
2. Das Wort wird in der Regel nach der Reihenfolge der Wortmeldungen durch den Moderator erteilt. Der Moderator kann die Wortmeldungen nach Stichworten ordnen. Die Wortmeldungen sind schriftlich abzugeben.
3. Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz oder ein von ihm benannter Bischof, der Sekretär der Synode und, bei Vorlagen einer Sachkommission, der jeweilige Berichterstatter erhalten außer der Reihe das Wort.
4. Der Moderator kann mit Genehmigung des Redners Zwischenfragen zulassen.
5. Will der Moderator, der die Beratung leitet, selbst das Wort ergreifen, so muß er für diese Zeit die Leitung der Beratung abgeben.
6. Der Moderator erteilt das Wort zur Geschäftsordnung außerhalb der Reihenfolge der Redner. Das Wort zu einer persönlichen Erklärung wird nur am Ende der Beratung, spätestens aber am Ende des betreffenden Sitzungstages erteilt.
7. Die Redezeit jedes Redners wird auf 5 Minuten beschränkt. Der Moderator oder auf einen entsprechenden Antrag hin die Vollversammlung kann die Beschränkung der Redezeit abändern oder aufheben. Die Beschränkung der Redezeit gilt nicht für die Erstattung des Berichtes einer Sachkommission gem. § 18 der Geschäftsordnung und für die Abgabe einer Stellungnahme der Bischofskonferenz sowie den Vortrag von Bedenken gem. Art. 12 Abs. 5 des Statuts der Synode.
8. Bei Anträgen auf Schluß oder Wiederaufnahme der Beratung des Tagesordnungspunktes oder einer Einzelfrage, auf Schließung der Rednerliste, auf Unterbrechung der Lesung oder der Sitzung sowie auf Abänderung der Redezeit hat der Moderator auf Verlangen vor der Abstimmung einem Redner für und einem Redner gegen diesen Antrag das Wort zu erteilen. Danach wird über den Antrag ohne weitere Beratung abgestimmt.

§ 6 Anträge in der Vollversammlung

1. In der Vollversammlung können folgende Anträge gestellt werden:
(1) Vorlagen der Sachkommissionen (Art. 12 Abs. 1 Statut),
(2) Änderungs- und Zusatzanträge zu den Vorlagen der Sachkommissionen (Art. 12 Abs. 3 und 4 Statut),
(3) Anträge zur Änderung der Geschäftsordnung (Art. 15 Statut, § 25 Geschäftsordnung),
(4) Anträge zur Geschäftsordnung (§ 5 Abs. 8 Geschäftsordnung).
2. Die Anträge zu Abs. 1 Ziff. 1—3 müssen schriftlich gestellt werden und Formulierungsvorschläge enthalten.
3. Änderungs- und Zusatzanträge zu den Vorlagen der Sachkommissionen können nur bis zum Schluß der Beratung in der zweiten Lesung des entsprechenden Beratungsgegenstandes gestellt werden.

§ 7 Beschlußfassung in der Vollversammlung

1. In der ersten Lesung einer Vorlage werden Änderungs- und Zusatzanträge, sofern sie nicht von der Mehrheit der anwesenden Mitglieder der Synode abgelehnt worden sind, in die zuständige Sachkommission überwiesen (Art. 12 Abs. 3 Statut). Der Sachkommission kann mit der Überweisung die Berücksichtigung bestimmter Fragen aufgegeben werden.
2. Bis spätestens einen Monat vor der zweiten Lesung können weitere Änderungs- und Zusatzanträge zu einer aufgrund der ersten Lesung überarbeiteten Vorlage schriftlich bei der Zentralkommission eingereicht werden (Art. 12 Abs. 4 Statut). In der zweiten Lesung eines Beratungsgegenstandes können Änderungs- und Zusatzanträge nur gestellt werden, soweit sie von wenigstens zwei Drittel der anwesenden Mitglieder der Synode zur Verhandlung zugelassen werden (Art. 12 Abs. 4, Art. 13 Abs. 2 Statut).
3. In der zweiten Lesung wird nach Schluß der Beratung zunächst über die Änderungs- und Zusatzanträge abgestimmt. In der Regel folgt hierauf die Schlußabstimmung über die Vorlage mit den beschlossenen Änderungen und Zusätzen. Jedoch kann nach Abstimmung über die Änderungs- und Zusatzanträge auf Antrag mit Mehrheit der anwesenden Mitglieder der Synode beschlossen werden, daß entweder die zweite Lesung unterbrochen wird oder eine dritte Lesung stattfindet. Wird eine dritte Lesung beschlossen, genügt für die hierauf folgende Beschlußfassung zur zweiten Lesung der Vorlage die Mehrheit der anwesenden Mitglieder der Synode.
4. Wurde eine dritte Lesung beschlossen, bestimmt das Präsidium nach Anhörung der Sachkommission den Zeitpunkt dieser Lesung; sie kann innerhalb derselben Sitzungsperiode stattfinden. Die Vorlage für die dritte Lesung muß sich inhaltlich mit den Beschlüssen der zweiten Lesung decken.
5. Die Schlußabstimmung über eine Vorlage bedarf der Zweidrittelmehrheit der anwesenden Mitglieder der Synode (Art. 13 Abs. 2 Statut).
6. Vor jeder Lesung ist der Deutschen Bischofskonferenz Gelegenheit zu einer Stellungnahme zu geben. Bedenken der Deutschen Bischofskonferenz, die mit der Lehrautorität oder dem Gesetzgebungsrecht der Bischöfe begründet werden, sind der Vollversammlung spätestens während der zweiten Lesung bekanntzugeben (Art. 12 Abs. 5 Statut). Betreffen solche Bedenken Änderungs- oder Zusatzanträge, die während der zweiten Lesung eingebracht werden, so erfolgt die Bekanntgabe spätestens vor der Abstimmung über die Änderungs- oder Zusatzanträge. Sie wird durch einen Beschluß gem. § 5 Abs. 8 der Geschäftsordnung nicht behindert.
7. Hat die Deutsche Bischofskonferenz zu einer Vorlage eine Erklärung gem. Art. 13 Abs. 3 oder 4 des Statuts der Synode abgegeben, so ist über diese Vorlage eine Abstimmung nicht möglich. Beschließt die Vollversammlung gem. Art. 13 Abs. 3 Satz 2 des Statuts der Synode eine Verweisung der Sachfrage an die zuständige Sachkommission zur Erarbeitung einer neuen Vorlage, so ist die neue Vorlage in erster Lesung zu behandeln.
8. Hat die Deutsche Bischofskonferenz zu einem Änderungs- oder Zusatzantrag eine Erklärung gem. Art. 13 Abs. 3 oder 4 des Statuts der Synode abgegeben, so ist über diesen Antrag eine Abstimmung nicht möglich. In diesem Fall kann die Vollversammlung die Lesung über die Vorlage ohne den beanstandeten Änderungs- oder Zusatzantrag fortsetzen oder die Lesung unterbrechen und die Vorlage zur weiteren Bearbeitung an die Sachkommission verweisen.
9. Die Vollversammlung ist beschlußfähig bei Anwesenheit von wenigstens zwei Drittel ihrer Mitglieder (Art. 13 Abs. 1 Statut). Zu Beginn jeder Sitzungsperiode wird die Beschlußfähigkeit ausdrücklich festgestellt. Die Vollversammlung gilt danach als beschlußfähig, so lange nicht die Beschlußunfähigkeit auf Antrag ausdrücklich festgestellt ist. Ergibt sich nach einer Schlußabstimmung, daß nicht wenigstens zwei Drittel der Mitglieder anwesend waren, so ist nach Wiederherstellung der Beschlußfähigkeit die Abstimmung zu wiederholen.
10. Wahlen und Abstimmungen zu Beratungsgegenständen erfolgen geheim (Art. 13 Abs. 5 Statut); die geheime Abstimmung ist gewahrt, wenn für die Abstimmung ein Abstimmungsautomat benutzt wird. Alle übrigen Abstimmungen erfolgen nur geheim, wenn 30 Mitglieder der Synode dies verlangen.

II. Präsidium

§ 8 Zusammensetzung des Präsidiums

1. Der Präsident und die vier Vizepräsidenten bilden das Präsidium (Art. 6 Statut).
2. Ist der Präsident verhindert, so tritt in seine Funktion der Vizepräsident, der Bischof ist, ein.

§ 9 Aufgaben des Präsidiums

1. Dem Präsidium obliegt es insbesondere, für eine ordnungsgemäße Vorbereitung und Durchführung der Sitzungen der Vollversammlung Sorge zu tragen; es bestellt die Moderatoren (§ 4 Abs. 2 Geschäftsordnung).
2. Das Präsidium schlägt die Tagesordnung für die Sitzungen der Zentralkommission vor.
3. Auf Vorschlag der Zentralkommission erstellt das Präsidium unter Wahrung des Art. 11 des Statuts der Synode die Tagesordnung der Vollversammlung.
4. Beobachter und Gäste werden zu den Sitzungen der Vollversammlung durch das Präsidium eingeladen (Art. 4 Abs. 3 Statut).
5. Die Presse ist in der Regel zu den Sitzungen der Vollversammlung zugelassen. Über den Ausschluß der Presse von den Beratungen der Vollversammlung entscheidet das Präsidium. Ferner entscheidet das Präsidium über die Zulässigkeit von Ton-, Film- und Fernsehaufnahmen während der Sitzungen der Vollversammlung (Art. 5 Abs. 3 Statut).
6. Die Sekretäre der Sachkommissionen werden vom Präsidium bestellt. Die Zentralkommission und die jeweilige Sachkommission können dem Präsidium Vorschläge für die Bestellung der Sekretäre machen. Die Sekretäre gehören dem Sekretariat der Synode an.
7. Im übrigen hat das Präsidium alle die Aufgaben wahrzunehmen, die nach dem Statut der Synode oder dieser Geschäftsordnung nicht anderen Organen der Synode übertragen sind.

§ 10 Sitzungen des Präsidiums

1. Der Präsident lädt zu den Sitzungen des Präsidiums unter Bekanntgabe seines Vorschlages für die Tagesordnung ein. Der Präsident hat das Präsidium einzuberufen, wenn wenigstens drei Mitglieder des Präsidiums dies verlangen.
2. Das Präsidium ist beschlußfähig, wenn mindestens drei Mitglieder anwesend sind. An den Sitzungen nehmen der Sekretär und der stellvertretende Sekretär mit beratender Stimme teil.

III. Zentralkommission

§ 11 Zusammensetzung der Zentralkommission

1. Die Zentralkommission besteht aus dem Präsidium, dem Sekretär der Synode, den Vorsitzenden der Sachkommissionen, zehn von der Synode gewählten Mitgliedern sowie den gegebenenfalls zu kooptierenden Mitgliedern (Art. 9 Abs. 3 Statut). Der stellvertretende Sekretär der Synode nimmt mit beratender Stimme an den Sitzungen der Zentralkommission teil.
2. Die Vorbereitungskommission erstellt eine Kandidatenliste für die von der Synode zu wählenden Mitglieder der Zentralkommission. Die Kandidatenliste soll wenigstens doppelt so viele Kandidaten enthalten, als zu wählen sind. Sie ist den Mitgliedern der Synode mindestens drei Wochen vor Beginn der konstituierenden Sitzung der Vollversammlung bekanntzugeben.
3. Jedes Mitglied der Synode kann bis zur Schließung der Kandidatenliste in der Sitzung der Vollversammlung, auf der die Wahlen stattfinden, schriftlich Vorschläge für die Ergänzung der Kandidatenliste einreichen. Die Vorschläge sind in die Kandidatenlisten aufzunehmen, wenn sie nicht gegen Vorschriften des Statuts der Synode oder Bestimmungen dieser Geschäftsordnung verstoßen und wenn die Vorgeschlagenen ihre Bereitschaft zur Kandidatur erklärt haben.
4. Für die *Wahl* der Mitglieder der Zentralkommission erhält jedes Mitglied der Synode einen Stimmzettel, der die Namen der vorgeschlagenen Kandidaten enthalten muß. Die Wahl erfolgt durch Ankreuzen von zehn Namen auf dem Stimmzettel. Der Stimmzettel ist ungültig, wenn weniger oder mehr als zehn Namen angekreuzt sind. Gewählt ist, wer die Mehrheit der Stimmen der Mitglieder der Synode erhalten hat. Sind weitere Wahlgänge erforderlich, so hat in jedem weiteren Wahlgang jedes Mitglied der Synode so viele Namen anzukreuzen, als noch Mitglieder der Zentralkommission zu wählen sind. Erhalten im ersten Wahlgang mehr als zehn Kandidaten die Mehrheit der Stimmen der Mitglieder der Synode, so sind nur die zehn Kandidaten gewählt, die die höchsten Stimmenzahlen erhalten haben. Erhalten in weiteren Wahlgängen mehr Kandidaten, als noch zu wählen sind, die Mehrheit der Stimmen der Mitglieder der Synode, so sind nur die Kandidaten gewählt, die zur Ergänzung der zehn zu wählenden Mitglieder erforderlich sind und die die höchsten Stimmenzahlen erhalten haben. Bringt für die letzten Sitze die Wahl keine Entscheidung, weil mehr Kandidaten, als gewählt werden können, die gleiche Stimmenzahl erhalten haben, so findet zwischen ihnen eine Stichwahl statt.
5. Scheidet eines der gewählten Mitglieder der Zentralkommission während der Dauer der Synode als Mitglied der Synode aus oder tritt es als gewähltes Mitglied der Zentralkommission zurück, so findet in der nächsten Sitzung der Vollversammlung eine Nachwahl statt. Für die Nachwahl erstellt die Zentralkommission die Kandidatenliste. Für die Erstellung der Kandidatenliste und die Nachwahl gelten die Absätze 3 und 4.

§ 12 Aufgaben der Zentralkommission

1. Die Zentralkommission nimmt die Aufgaben wahr, die ihr im Statut der Synode und in dieser Geschäftsordnung zugewiesen sind. Sie hat insbesondere für eine Koordinierung der synodalen Arbeit der Kommissionen Sorge zu tragen (Art. 9 Abs. 2 Statut).
2. Auf Antrag einer Sachkommission oder auf eigene Initiave beschließt die Zentralkommission, ob eine gemischte Kommission aus mehreren Sachkommissionen für eine bestimmtes Sachgebiet zu bilden ist. Sie bestimmt ferner auf Vorschlag der beteiligten Sachkommissionen die Zusammensetzung einer solchen gemischten Kommission und befindet darüber, welche der beteiligten Kommissionen in der gemischten Kommission die Federführung hat. Der Vorsitzende der federführenden Sachkommission soll gleichzeitig Vorsitzender der gemischten Kommission sein.
3. Zwischen den Sitzungen der Vollversammlung weist die Zentralkommission den Sachkommissionen die zu bearbeitenden Beratungsgegenstände zu, soweit dies erforderlich ist.
4. Besteht Unklarheit über die Auslegung einer Bestimmung der Geschäftsordnung, so entscheidet zwischen den Sitzungen der Vollversammlung die Zentralkommission über die Auslegung. Sie hat ihren Beschluß auf der nächsten Sitzung der Vollversammlung genehmigen zu lassen. Entsteht Unklarheit über die Auslegung der Geschäftsordnung während der Sitzungen der Vollversammlung, so entscheidet über die Auslegung die Vollversammlung selbst.

§ 13 Leitung und Einberufung der Zentralkommision

1. Vorsitzender der Zentralkommission ist der Präsident der Synode.
2. Er lädt zu den Sitzungen der Zentralkommission mit einer Frist von zwei Wochen schriftlich unter Bekanntgabe des Vorschlages für die Tagesordnung ein. Er hat die Zentralkommission einzuberufen, wenn ein Drittel der Mitglieder der Zentralkommission dies verlangt.
3. Die Zentralkommission ist beschlußfähig, wenn die Mehrheit der Mitglieder der Zentralkommission anwesend ist.

IV. Sachkommissionen

§ 14 Einrichtung der Sachkommissionen

Die Vollversammlung bestimmt auf Vorschlag der Vorbereitungskommission bzw. der Zentralkommission, welche Sach-

kommissionen zu bilden sind. Sie weist der jeweiligen Sachkommission auf Vorschlag der Vorbereitungskommission bzw. der Zentralkommission die zu bearbeitenden Beratungsgegenstände zu.

§ 15 Zusammensetzung der Sachkommissionen

1. Die Vollversammlung beschließt über die Anzahl der zu wählenden Mitglieder der jeweiligen Sachkommission. Nachdem diese Anzahl festgelegt ist, wählt die Vollversammlung die Mitglieder der Synode für diese Sachkommission.
2. Jedes Mitglied der Synode hat für die Wahl der Mitglieder der jeweiligen Sachkommission so viele Stimmen wie Mitglieder in die Sachkommission zu wählen sind. Enthält ein Stimmzettel mehr oder weniger Namen, als der Anzahl der zu wählenden Mitglieder entsprechen, so ist der Stimmzettel ungültig. Gewählt sind die Mitglieder, die im Rahmen der gem. Abs. 1 festgelegten Anzahl die meisten Stimmen erhalten haben. Bringt für die letzten Sitze die Wahl keine Entscheidung, weil mehr Kandidaten, als gewählt werden können, die gleiche Stimmenzahl erhalten haben, so findet zwischen ihnen eine Stichwahl statt.
3. Die Berufung der Berater erfolgt durch den Präsidenten der Synode auf Vorschlag der Deutschen Bischofskonferenz oder der Zentralkommission der Synode (Art. 3 Abs. 1 Statut) nach Beratung im Präsidium. Die Sachkommissionen können der Zentralkommission für die Berufung der Berater Vorschläge zuleiten. Das Präsidium weist die Berater auf Vorschlag der Vorbereitungskommission bzw. der Zentralkommission den jeweiligen Sachkommissionen zu, die vorher anzuhören sind.
4. Die Mitglieder des Präsidiums, der Sekretär und der stellvertretende Sekretär der Synode sowie der Sekretär der jeweiligen Sachkommission können an den Sitzungen der Sachkommissionen mit beratender Stimme teilnehmen.

§ 16 Leitung der Sachkommissionen

1. Die Sachkommission wählt aus ihrer Mitte den Vorsitzenden, den jeweiligen Berichterstatter und den Protokollführer (Art. 9 Abs. 5 Statut). Für die Wahl ist die Mehrheit der anwesenden Mitglieder der Sachkommission erforderlich. Zum Vorsitzenden der Sachkommission kann nur ein Mitglied der Synode gewählt werden (Art. 9 Abs. 5 Statut). Bei der Wahl des Vorsitzenden haben die Berater der Sachkommission kein Stimmrecht (Art. 3 Abs. 2 Statut).
2. Der Vorsitzende leitet die Sitzungen der Sachkommission.
3. Zu den Sitzungen der Sachkommission lädt der Vorsitzende die Mitglieder der Sachkommission mit einer Frist von zwei Wochen schriftlich unter Bekanntgabe seines Vorschlags für die Tagesordnung ein. Er hat die Sachkommission einzuberufen, wenn ein Drittel der Mitglieder der Sachkommission dies verlangt.

§ 17 Aufgaben der Sachkommissionen

1. Die Sachkommission berät die ihr von der Vollversammlung oder von der Zentralkommission zugewiesenen Beratungsgegenstände sowie die dazu erfolgten Eingaben, Änderungs- oder Zusatzanträge.
2. Die Sachkommission hat für den jeweiligen Beratungsgegenstand eine Vorlage zu erarbeiten (Art. 9 Abs. 2 Statut). Enthalten die Vorlagen Anordnungen oder schließen sie ein Votum an den Heiligen Stuhl ein, so soll aus der Vorlage ersichtlich sein, welcher Teil der Vorlage als Anordnung oder Votum behandelt werden soll.

§ 18 Berichterstattung

1. Der Berichterstatter hat der Vollversammlung über die Vorlage einen zusammenfassenden Bericht schriftlich vorzulegen. Zu Beginn der Beratung in der Vollversammlung hat der Berichterstatter die Vorlage mündlich zu erläutern.
2. Bei der Berichterstattung hat der Berichterstatter das Abstimmungsergebnis über die jeweilige Vorlage mitzuteilen. Hat sich bei einem Gegen- oder Änderungsvorschlag zu einer Vorlage bei der Abstimmung wenigstens ein Viertel der anwesenden Mitglieder der Sachkommission für den Gegen- oder Änderungsvorschlag ausgesprochen, so ist über dieses Minderheitsvotum ebenfalls ein Bericht zu erstatten.
3. Sind zu der jeweiligen Vorlage Änderungs- oder Zusatzanträge von Mitgliedern der Synode gestellt worden, so hat der Berichterstatter in seinem Bericht die Behandlung der Änderungs- oder Zusatzanträge zu erläutern. Es soll außerdem über Eingaben, die zu dem jeweiligen Beratungsgegenstand oder zu einer bereits erarbeiteten Vorlage von solchen Personen gemacht worden sind, die nicht der Synode angehören, berichten.

§ 19 Beschlußfassung in den Sachkommissionen

1. Die Sachkommission ist beschlußfähig, wenn wenigstens die Hälfte der Mitglieder der Sachkommission anwesend ist.
2. Bei Abstimmungen in der Sachkommission ist ein Antrag angenommen, wenn die Mehrheit der anwesenden Mitglieder der Sachkommission dem Antrag zustimmt.
3. Die der Sachkommission zugewiesenen Berater sind Mitglieder der Sachkommission im Sinne dieser Geschäftsordnung und haben, abgesehen von der Wahl des Vorsitzenden, Stimmrecht. Hat die Sachkommission zu einem Beratungsgegenstand Sachverständige hinzugezogen, so haben die Sachverständigen beratende Stimme (Art. 3 Abs. 2 und 3 Statut).

§ 20 Sachverständige

Die Sachkommission kann von Fall zu Fall Sachverständige zu einer bestimmt umgrenzten Sachfrage einladen (Art. 3 Abs. 3 Statut). Die Einladung ergeht durch den Vorsitzenden auf Beschluß der Sachkommission.

V. Allgemeine Bestimmungen

§ 1 Eingaben

Werden an die Synode, an das Sekretariat der Synode oder an einzelne Organe der Synode Eingaben von solchen Personen gemacht, die nicht Mitglied der Synode sind, so sind diese Eingaben an die Zentralkommission zu leiten. Die Zentralkommission entscheidet darüber, welcher Sachkommission die Eingaben zu überweisen sind.

§ 22 Veröffentlichungen

1. Die Erstveröffentlichung der Beschlüsse der Vollversammlung, der Vorlagen der Sachkommissionen an die Vollversammlung einschließlich der Minderheitsvoten, der im Auftrag von Organen der Synode erstellten und angenommenen oder in ein Minderheitsvotum aufgenommenen Gutachten sowie der amtlichen Berichte über die Arbeit der Organe der Synode erfolgt ausschließlich im amtlichen Mitteilungsblatt oder Pressedienst des Sekretariats. Die Bestimmungen über das Inkrafttreten der Beschlüsse der Synode gem. Art. 14 Abs. 2 des Statuts der Synode bleiben unberührt.
2. Die Beratungen und Beschlüsse der Vollversammlung sind in der Regel für die Veröffentlichung frei. Im Ausnahmefall des Art. 5 Abs. 3 des Statuts der Synode (§ 9 Abs. 5 Geschäftsordnung) bestimmt die Vollversammlung den Umfang der Veröffentlichung. Die Vorlagen der Sachkommissionen an die Vollversammlung einschließlich der Minderheitsvoten sind vom Zeitpunkt des Versandes an die Mitglieder der Synode an für die Veröffentlichung frei.
3. Über Zeitpunkt und Umfang aller anderen Veröffentlichungen im amtlichen Mitteilungsblatt oder Pressedienst des Sekretariats beschließt das Organ, über dessen Arbeit berichtet werden soll oder das ein Gutachten in Auftrag gegeben hat. Erhebt der Sekretär der Synode aus wichtigen Gründen Bedenken gegen eine solche Veröffentlichung, so ist die Veröffentlichung nur im Einvernehmen mit dem Präsidium zulässig.
4. Gutachtern, die im Auftrag eines Organs der Synode tätig werden, ist die Übertragung des Rechts zur Erstveröffentlichung im amtlichen Mitteilungsblatt des Sekretariats der Synode aufzuerlegen. Der Zeitpunkt der Erstveröffentlichung wird gem.

Abs. 3 bestimmt. Für weitere Veröffentlichungen bestehen keine Beschränkungen. Entscheidet ein Organ der Synode, daß ein Gutachten nicht angenommen wird, und wird dieses Gutachten auch nicht durch ein Minderheitsvotum aufgenommen, so erfolgt keine Veröffentlichung im amtlichen Mitteilungsblatt der Synode. Der Autor ist in diesem Falle in der Veröffentlichung frei.

§ 23 Protokollführung

1. Über jede Sitzung der Vollversammlung, des Präsidiums, der Zentralkommission und der einzelnen Sachkommissionen ist ein Protokoll zu fertigen. In das Protokoll sind die Beschlüsse und die Minderheitsvoten der jeweiligen Sitzung aufzunehmen. Das Protokoll ist von dem Präsidenten bzw. dem jeweiligen Vorsitzenden der Kommission und von dem Protokollführer zu unterzeichnen.
2. Das Protokoll ist den Mitgliedern des jeweiligen Organs der Synode und dem Sekretariat der Synode unverzüglich zuzustellen. Die Protokolle der Sachkommissionen sind darüber hinaus den Mitgliedern des Präsidiums und den Mitgliedern der Zentralkommission zuzustellen.

§ 24 Fristen

Die nach dem Statut der Synode und nach dieser Geschäftsordnung einzuhaltenden Fristen sind gewahrt, wenn die entsprechenden Schreiben den Poststempel des Tages, der dem maßgebenden Stichtag vorausgeht, tragen.

§ 25 Änderung der Geschäftsordnung

Die Vollversammlung kann die Geschäftsordnung mit Ausnahme der Bestimmungen, die Vorschriften des Statuts enthalten oder wiedergeben, auf schriftlichen Antrag von mindestens 30 Mitgliedern der Synode mit Mehrheit der anwesenden Mitgliedern ändern (Art. 15 und Art. 13 Abs. 2 Statut).

Ergebnisse der Umfrage unter allen Katholiken

Von allen Aktionen zur Vorbereitung der gemeinsamen Synode hatte formal gesehen die von den Bischöfen in Auftrag gegebene Umfrage unter allen Katholiken den größten Erfassungsradius. Die Wahlen der Synodalen erreichten nur die Pfarreien, die vorgeschlagenen Kandidaten und die wählenden Räte. Eine breitere Diskussion kam darüber nicht zustande. Nicht einmal der Hirtenbrief der Bischöfe vom 1. März 1970 (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 172), in dem sich die Bischöfe auf erste Informationen über Zielsetzung und Vorbereitung beschränkten, dürfte von so vielen zur Kenntnis genommen worden sein, wie der von einer Arbeitsgruppe der Vorbereitungskommission in Zusammenarbeit mit dem Demoskopen des Allensbacher Instituts verfaßte Fragebogen. Die Fragebogen wurden über die Pfarrämter an alle Katholiken über 16 Jahre verteilt. Ob annähernd alle erreicht wurden, ist nicht bekannt. Es gab terminliche Verzögerungen bei der Verteilungsaktion. Die Rücklaufzeit von ursprünglich 6 Wochen mußte deshalb vom 15. auf den 30. Juni 1970 verlängert werden. Von vielen wurde die Sinnhaftigkeit einer solchen „Totalbefragung" bezweifelt. Doch den Bischöfen und der Vorbereitungskommission lag nicht nur an den Ergebnissen, sondern an der Beteiligung. Die Katholiken würden so erfahren, daß ihre Meinung auch ernst genommen werde. Das Rücklaufergebnis gab den Bischöfen und den Demoskopen Recht. Fast 25 Prozent aller Katholiken sandten den Bogen zurück. Die „wichtigen Hinweise und Anregungen" für die Synode, von denen beim Start der Aktion beide sprachen, sind aber erst von der noch nicht abgeschlossenen Auswertung der Repräsentativbefragung zu erwarten, bei der naturgemäß detaillierter und „entscheidungsnäher" gefragt werden konnte. Die Auswertung verzögerte sich infolge des notwendigen technischen Aufwandes beträchtlich. Die jetzt veröffentlichten (noch nicht ausgewerteten) Daten beziehen sich auf 4393431 Fragebogen, die mit den Ergebnissen der von Allensbach durchgeführten Kontrollumfrage verglichen werden. Der nachstehende Bericht bringt Auszüge aus diesem „vorläufigen Endergebnis" und sucht seinen Aussagewert zu prüfen. Über die Repräsentativbefragung werden wir ausführlicher berichten, sobald das Ergebnis vorliegt.

Am 25. November 1970 teilte der Sekretär der Synode, Prälat *K. Forster,* vor der Arbeitsgemeinschaft Katholische Presse in Würzburg die ersten Ergebnisse der Umfrage unter allen Katholiken und einer damit verbundenen repräsentativen Kontrollbefragung mit. Diese repräsentative Befragung stützt sich auf eine Untersuchung bei 4000 Katholiken, die nach demoskopischen Gesichtspunkten ausgewählt wurden, so daß ein ausgewogenes Befragungsfeld vorauszusetzen ist. Auf die spezifischen Unterschiede der Repräsentativbefragung (RK) zur allgemeinen Umfrage (AU) wird noch näher einzugehen sein.

Die erkennbaren Absichten

Doch zuvor erscheint es ratsam, in aller Kürze die Absichten der durchgeführten Befragung noch einmal ins Gedächtnis zurückzurufen. Nach mehreren intensiven Beratungsphasen in der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz und in den Sitzungen der Vorbereitungskommission einigte man sich in Zusammenarbeit mit dem demoskopischen Institut in Allensbach/Bodensee auf den Fragebogen, der 21 Millionen Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland zugeschickt wurde. Die Absichten, die die Initiatoren damit verbanden, werden deutlich in einer Äußerung von Prof. *Kl. Hemmerle,* dem Geistlichen Direktor des ZdK: „Diese Fragebogenaktion, die sich an jeden einzelnen wendet, ist einer der Schritte auf dem Weg der Vorbereitung der Synode; einer der Schritte, denen es darum zu tun ist, die wirkliche Situation sichtbar zu machen . . .
Die Synode soll sich in der Kenntnis der Meinung aller an ihre Aufgabe machen; aber diese Aufgabe erschöpft sich gerade nicht in der Vollstreckung schon vorgegebener Meinungen, sondern ihre Diskussion und Klärung gehören hinzu. Nicht Ergebnisse, sondern Voraussetzungen des Gesprächs der Synode soll die Fragebogenaktion, die sich an alle wendet, erheben. Und das ist gerade wichtig dafür, daß hernach jede Meinung sich entfalten und ihr Gewicht erhalten kann im Prozeß der Synode selbst. Mit der Fragebogenaktion und der Repräsentativbefragung, die ihren Ertrag sichert und vertieft, ist die Beteiligung aller an der Synode nicht abgeschlossen, sondern sie setzt damit ein . . ."
Der letzte Satz ist wichtig. Es wäre töricht, von der Fragebogenaktion so etwas wie eine plebiszitäre Abstimmung zu erwarten, über die Probleme der Kirche in der Bundesrepublik. Ganz davon abgesehen, daß eine solche

Abstimmung von der Materie her gar nicht möglich ist, würde eine solche Meinung die Synode ja schon vorwegnehmen, sie ihrer eigentlichen Aufgabe entledigen, indem sie Probleme als abgestimmt und abgeschlossen erklären würde.

In den Monaten der Entstehung des Fragebogens sind durch Indiskretionen Entwürfe und Vorschläge zum Fragebogen bekannt geworden, die alles andere als die Hoffnung begünstigten, man würde es mit einem ausgewogenen Papier zu tun bekommen, das dem einzelnen die Möglichkeit gäbe, tatsächlich auch seine Not, sein Unbehagen anzukreuzen. Die z. T. bekanntgewordenen Entwürfe spiegelten z. B. ein Bild der Kirche wider, das einen um Jahrzehnte zurückversetzte, das nur einen Hauch von dem spüren ließ, was zur Stunde die christlichen Gemüter bewegt, was die Menschen ängstigt, betrübt, schmerzt und empört an dieser Kirche. Im Endstadium sah der Fragebogen dann doch anders aus, wenngleich auch hier eine unüberhörbare Kritik in der Öffentlichkeit laut wurde, daß auch dieser Fragebogen nur annähernd der Problemlage und Problemdichte gerecht werde, daß er zu wenig nach den „brisanten" Dingen frage. Damit ist man natürlich auch bei der grundsätzlichen Schwierigkeit einer solchen Fragebogenaktion angelangt: bei der Frage nach ihren spezifischen Methoden und den spezifischen Grenzen dieser Methoden. Es ist einiges zu beachten, bevor man in eine fundierte Kritik einsteigt:

Deutliche Grenzen

1. Man muß sich darüber im klaren sein, daß, von wenigen Ausnahmen bei den Fragen abgesehen, immer nur „Momentaufnahmen" möglich sind. Dies ist eine Grenze jedes Fragebogens, die grundsätzlich immer in Kauf zu nehmen ist. So geschieht es dann auch, daß augenblickliche, faktisch nur schwer greifbare, im Wandel begriffene Verhaltensweisen auf stärker traditionsgeprägte Grundhaltungen reduziert werden. Die Tatsache, daß durchaus noch mehr und andere Fragen hätten gestellt werden können, beweist allein schon das verschiedentliche Auftauchen von Fragebogen, die aus lokalen und regionalen Gesprächs- und Aktionskreisen stammen, die sich näher mit der allgemeinen Umfrage und der Thematik der Synode beschäftigten (so etwa der Aktionskreis der Synode 72 Heidelberg-Mannheim oder der Arbeitskreis Synode der KHG Tübingen). Oft kranken aber gerade diese Fragebogen an recht naiven und allzusehr klischierenden und pauschalisierenden Fragestellungen.

2. Es ist zu beachten, daß trotz der Fülle der Fragen nicht alle möglichen Fragen gestellt werden konnten, d. h., daß notwendigerweise eine Auswahl getroffen werden mußte, die — warum sollte es verschwiegen werden — eben oft die Position und Auffassung derer zum Ausdruck bringen, die diesen Fragebogen „gemacht" haben. Es ist zwar anzunehmen, daß eine größtmögliche Objektivität der Fragestellung angestrebt wurde, doch wer von den Fragestellern wollte seine geistes- und kirchengeschichtlichen Voraussetzungen verleugnen? Selbst wenn er es wollte, er könnte es nicht.

3. Manche Fragen sind — dies wurde öfters kritisiert — zu vieldeutig und zu verwaschen. Die Demoskopen könnten dazu sicher vieles sagen. Auch dies gehört zu den methodischen Grenzen. Die Vieldeutigkeit und Verwaschenheit mancher Fragen rührt nicht zuletzt daher, daß man einen breiten Rücklauf sichern wollte, der eben einen undifferenzierteren und unspezifischeren Ansatzpunkt voraussetzt, als er einem wachen und aktuellen Bewußtsein entspricht. Dies betrifft in der vorliegenden Fragebogenaktion vor allem das Kirchenbild, das hinter den Fragen steht und an manchen Stellen sichtbar wird. Doch bei aller berechtigten Kritik ist zu fragen, wer in der Stunde der vielfachen Veränderungen — auch im Bild der Kirche — die Fähigkeit besitzt, ein genaues Gesamtbild zu zeichnen, als vielmehr nur Stränge, Schwergewichte aufzuweisen in einem Prozeß, der sich noch in der Entwicklung befindet und dessen Masse noch keineswegs kritisch geworden ist? Zu verlangen, daß schon ein fertiges neues Kirchenbild hinter den Fragen und in den Fragen stünde, wäre eine glatte Überforderung. Ganz davon zu schweigen, daß „fertige" Bilder sicher nicht das Ziel einer Gemeinschaft sein können, zu deren Grundkategorien der Wandel gehört. So bedauerlich die Unschärfe vieler Fragen ist, so unumgänglich ist sie in vielen Hinsichten.

Es wurde erwähnt, daß es hier spezifische Unterschiede gibt. Das Ergebnis beider Befragungen wurde veröffentlicht. Ein Vergleich reizt nicht nur, sondern er ist unbedingt erforderlich, weil er das Bild auf jeder Seite verstärkt, ergänzt und mit feineren Pinselstrichen versieht. Vergleicht man die Zahlen der allgemeinen Umfrage mit denen der repräsentativen Kontrollbefragung, so zeigt sich deutlich, daß die Antworten der Umfrage etwas „kirchlicher" sind als die der Repräsentativbefragung. Auch liegen die Mehrfachankreuzungen in der allgemeinen Umfrage wesentlich höher als in der Kontrollbefragung. Dies läßt Rückschlüsse auf das „Publikum" zu. Die Ausfüllfreudigkeit war größer. Vielleicht nicht zuletzt deswegen, weil die Beantworter der allgemeinen Umfrage weniger kritisch geübt oder weniger distanziert waren. Vergleicht man die Zahlenreihen in Prozenten, so wird allerdings auch klar sichtbar, daß die Reihenfolge der verschiedenen Positionen innerhalb einer Frage, von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen, in beiden Umfragen gleich läuft, wenn auch der „Steigerungswinkel" in jeder der Reihen verschieden, d. h. der Problemdruck verschieden ist. Dies ist möglicherweise auch auf das distanziertere Publikum in der repräsentativen Kontrollbefragung zurückzuführen.

Beachtenswerte Beispiele

Frage 1: „Welche folgenden Sorgen beschäftigen Sie und die Menschen in Ihrem Umkreis besonders?"

69,9 % der AU, 67 % der RK sind besorgt um den Frieden und haben Angst vor dem Krieg. — Ein Unschärfe liegt hier — dies nur als Beispiel — allein schon im Begriff des Friedens. Es ist keineswegs klar, welche Voraussetzungen in dieser Hinsicht bei den Beantwortern vorherrschend waren. Es ließe sich ohne weiteres denken, daß Friede für viele nicht mehr als Wohlstand oder „Sicherheit durch Recht und Ordnung" bedeutet. Diese Unschärfen sind der Preis, der für einen großen Rücklauf der Antworten zu zahlen ist.

„Daß es zuviel Hunger und Armut in der Welt gibt", besorgt 55,1 % in der AU, 51 % in der RK, hier liegen die Antworten noch relativ nah beisammen (Differenz 4,1 %).

An dritter Stelle in der AU mit 45,1 % liegt die Angst vor dem „Verfall von Sitte und Ordnung". Die Ver-

gleichszahl (RK) liegt in der Reihenfolge der Prozentzahlen dieser Befragung erst an fünfter Stelle. Angst vor der ungewissen Zukunft und die Sorge, daß alte und junge Menschen sich heute so schwer verstehen können, schieben sich noch dazwischen. Es ist also deutlich, daß die größere Sorge um Sitte und Ordnung bei den Beantwortern der AU liegt. Im Hintergrund der RK steht dabei möglicherweise eine kritischere, informiertere Haltung, vielleicht auch eine weniger traditionelle Denk- und Betrachtungsweise.
Erstaunlich ist die in beiden Befragungen (AU und RK) jeweils erst an zweitletzter Stelle liegende „Angst vor dem Altwerden" (AU 12,4 %, RK 10 %). Noch erstaunlicher der geringe Stellenwert der (negativ formulierten) Sinnfrage. („Daß man nicht weiß, wofür man lebt.") Sie steht an letzter Stelle der Beantwortung in beiden Umfragen (AU 7,9 %, RK 6 %). Jedoch muß man in Rechnung stellen, daß diese Frage reichlich *projektiv* gestellt ist und daher vermutlich auch projektiv beantwortet wurde. Denn es ist durchaus anzunehmen, daß viele Menschen wissen, wofür sie leben, aber dennoch keineswegs bewußt oder weniger bewußt die Sinnfrage gestellt, geschweige denn gelöst haben. Es wäre zu bedenken, ob die Zahlen nicht anders ausgefallen wären, hätte die Frage gelautet: „Hat das Leben für Sie wirklich einen Sinn?" Solche Überlegungen kann man zwar als müßig ansehen, man kann sie aber auch anstellen, um das Problemfeld einer Frage auszuweiten oder deutlicher zu umgrenzen. Es ist — dies nochmals grundsätzlich — eben wirklich so, daß es „aus dem Wald herausschallt, wie man hineingerufen hat". Und doch hat diese Frage ihre Überraschung. Denn versucht man der Lebensstimmung, dem Lebensgefühl unserer Zeit an verschiedenen Punkten nachzuspüren (Medien, Literatur, Philosophie u. a.), so steht die Frage nach dem Sinn des Lebens weitaus höher im Kurs, als es hier zum Ausdruck kommt.

Frage 2: „In den letzten Jahren ist Bewegung in die Kirche gekommen, und eine gewisse Unruhe ist zu spüren. Begrüßen Sie diese Entwicklung, oder bedauern Sie sie?

Begrüße:	AU 45,4 %, RK 46 %
Bedauere:	AU 18,2 %, RK 14 %
Teil, teils:	AU 36,5 %, RK 37 %

Auch diese Frage hat ihre Überraschung. Die deutschen Katholiken zeigen sich nach ihr erstaunlich veränderungsfreudig. Und diese Veränderungsfreudigkeit wird durch die Repräsentativbefragung bestätigt. Die Zahl der Bedauernden ist relativ gering. Erstaunlich bleibt allerdings doch die Zahl der Unentschiedenen. Es wäre interessant, diese Fragen in fünf Jahren wieder zu stellen, nach der Synode.

Frage 4: „Hier ist einiges aufgeschrieben. Was davon hilft Ihnen in Ihrem Glauben und Leben als Christ?"

Hier sind deutliche Schwerpunkte in den Ergebnissen, die mancher lauten Tendenz, manchem Gruppeninteresse und manchen Meinungsäußerungen des Augenblicks alles andere als Recht geben. Mit ganz geringen Abweichungen in der Reihenfolge der Beantwortung liegt der Gottesdienst (erstaunlicherweise) an der Spitze mit 60,1 % AU, 48 % RK, gefolgt vom persönlichen Gebet (AU 56,4 %, RK 46 %) und dem Familienleben (AU 46,7 %, RK 47 %). Manche Progressiven mag dies wie eine christliche Gesellschaftsidylle anmuten. In diesem Fall sprechen jedoch die Fakten eindeutig für sich und dies zu einer Zeit, in der der Gottesdienst total in Frage gestellt zu sein scheint, das persönliche Gebet als schlechterdings unmöglich, wenn nicht gar unsinnig und vielfach auch das Zerbrechen der Familie konstatiert wird.
Eine erstaunlich hohe Anzahl hält auch noch Predigt (AU 43,1 %, RK 33 %) und Religionsunterricht (AU 29,5 %, RK 24 %) für hilfreich. Dies auch nur als Beitrag zur augenblicklichen Diskussion. Was den Religionsunterricht anbetrifft, könnte jedoch auch von daher gegen das Ergebnis eingewendet werden, daß nur 10,1 % der AU und 10 % der RK nach Auskunft des Fragebogens im Alter von 16 bis 20 Jahren waren, d. h. also in dem Alter, das für diese Antwort in Frage kommt. Dies sind etwa 450 000 Personen. Und diese Zahl ist wiederum erstaunlich hoch und spricht gegen den Einwand, wenn man nicht unsinnigerweise annimmt, daß die 60jährigen diese Frage angekreuzt haben.

Erkennbare Präferenzen

Wichtiger sind also im Ergebnis dieser Frage die „konservativeren" Werte. Zu gewissen betrüblichen Rückschlüssen kommt man bei der „Mitarbeit in der Pfarrgemeinde" und bei „Exerzitien, Buße, Fasten". Der Themenkatalog der Synode müßte gerade diesen offensichtlich „unterernährten" Bereichen seine kritische Aufmerksamkeit schenken. In der unteren Hälfte dieser Antworten liegen viele „Glaubensnöte" versteckt.

Frage 5: „Was erwarten Sie von der Predigt?"

Die Mehrzahl die Auslegung des Wortes Gottes. (AU 57,1 %, RK 48 %.) Das gesellschaftskritische Bedürfnis in diesem Bereich ist gering. Daraus kann man allerdings nicht schließen, daß der Wunsch nach Veränderung in bestimmten gesellschaftlichen Bereichen nicht bestehe. Auch hier überwiegt die „konservative" Tendenz.

Frage 13: „Haben Sie ein gutes Verhältnis zur Kirche, oder sind Sie enttäuscht?"

Gutes Verhältnis:	AU 55,3 %, RK 42 %
Es geht:	AU 30,4 %, RK 40 %
Bin enttäuscht:	AU 9,8 %, RK 10 %
Nichts davon trifft zu:	AU 4,5 %, RK 6 %

Die Reihenfolge der Antworten entspricht der Reihenfolge der Prozentzahlen. Hier wäre die Beobachtung anzumerken, daß diese Frage fast nur den emotionalen Bereich anspricht, und gerade von da aus gesehen, sind die ersten beiden Antworten entschieden positiv zu werten. Allerdings ist in dieser Frage die Unschärfe besonders schlimm. Und es ist legitim zu fragen, nach welcher Kirche gefragt ist.

Frage 14: „In der nächsten Zeit soll eine Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer stattfinden. Worüber müßte da unbedingt gesprochen werden?"

Nach der Beantwortung und der Wertigkeit dieser Antworten müßte der Themenkatalog für die Synode wie folgt aussehen:

1. Die Glaubensnot des heutigen Menschen.
2. Dienst und Leben des Priesters.
3. Friedensdienst und Entwicklungshilfe.
4. Gottesdienst und Sakramente.
5. Caritas.
6. Ehe und Familie.
7. Ökumene.
8. Die Verkündigung des Glaubens.
9. Aufgaben der Kirche in der Gesellschaft.
10. Anpassung der Seelsorge an die veränderten Lebensverhältnisse.
11. Verantwortung unserer Kirche für die Kirche in anderen Ländern und für die Weltmission.
12. Autorität und Zusammenarbeit in der Kirche.
13. Christliche Lebensgestaltung in der modernen Welt.
14. Fragen der kirchlichen Finanzen, der Kirchensteuer.

Zum Vergleich (dessen Auswertung dem Leser überlassen werden muß) sei hier noch die Rechnung der Wortmeldungen aller von P. Simmel SJ gesichteten *12918 Briefe* an die Bischöfe und an das Synodensekretariat herangezogen:

1. Gottesdienst, Sakramente, Spiritualität	4267
2. Charismen, Dienste, Ämter	2526
3. Glaubenssituation und Verkündigung	2287
4. Ehe und Familie	1364
5. Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche	812
6. Gesamtkirchliche und ökumenische Kooperation	756
7. Christliche Diakonie	416
8. Erziehung, Bildung, Information	349
9. Formen der Mitverantwortung in der Kirche	242
10. Ordnung pastoraler Strukturen	99

Sieht man davon ab, daß die Reihenfolge in der Repräsentativbefragung ein wenig anders wäre und daß man gewisse Bereiche des aufgeführten „Themenkatalogs" noch straffen und zusammenfassen könnte, dann mag man sich seine eigenen Gedanken machen zur Wichtigkeit und Dringlichkeit mancher ausgiebig diskutierten Fragen.

Zusätzliche Überlegungen

1. Es bleibt abzuwarten, wie die bedauerliche, aber notwendige Unschärfe und Verwaschenheit der allgemeinen Umfrage und ihrer repräsentativen Kontrollbefragung sich differenziert durch die nachfolgende angeblich sehr umfängliche zweite Repräsentativumfrage, die zur Zeit noch in 4000 Interviews läuft.
2. Die Wertigkeit der Umfrage kann erst richtig und vollständig erkannt werden, wenn die Auswertung nach Altersgruppen, Regionen und Bildungsschichten vorliegt.
3. Es besteht die Möglichkeit, daß bestimmte kirchliche Kreise die Tendenzen der Ängstlichkeit, die auch in einigen Fragestellungen bei allen methodischen Rücksichten doch zu spüren sind, vor den Ergebnissen der Umfrage zu einer Urteilsweise umwandeln, die den Entwicklungsstand des vielschichtigen Komplexes „Kirche" um einige Zeiteinheiten früher ansetzt als da, wo er sich heute tatsächlich befindet. Diese mögliche Gefahr liegt weitgehend in der Natur des Fragebogens selbst begründet.
4. Die Ergebnisse sind vielfach verschieden, wenn nicht gar entgegengesetzt interpretierbar. Die „Bewegung für Papst und Kirche" kommt vor den 57,8 % derer, die die Glaubensnot der heutigen Menschen als das wichtigste Thema für die Synode ansehen, vermutlich zu einem anderen Ergebnis als der „Kritische Katholizismus". Die eine mag die Zahl als Ausdruck des Glaubenszerfalls, die andere als repressives Signal der Revolution auslegen. Ähnlich liegt das Problem beim Thema Gottesdienst. Würde jede Gruppe so den Fragebogen für sich „kaufen" wollen und jeweils nur die Bestätigung der eigenen schon längst (v)erhärteten Ansicht verstehen, so würde er sich von selbst aufheben.
5. Es bleibt angesichts des Ergebnisses der Fragebogenaktion als einer Momentaufnahme mit leicht nach rückwärts eingestelltem Objektiv festzuhalten: Die Diskussion und die Entscheidung geschieht auf der Synode selbst. Die Ernsthaftigkeit, die in der unerwartet hohen Rücklaufzahl (4,5 von 21 Millionen) zum Ausdruck kam, sollte für die Synodalen — und nicht nur für diese — Ursache sein, ernsthaft zu handeln und die Synode nicht nur als ein großes, schicksalhaftes Welttheater zu betrachten, sondern als das, was sie wirklich ist: ein gemeinsames Gehen auf dem gleichen breiten oder schmalen Wege.

Zusammensetzung und Mitglieder

Eine Synode ist dann am besten und wirksamsten zusammengesetzt, wenn sie in ihren Mitgliedern und Organen über genügend Glaubenskraft verfügt, um Ursprung, Sinn und Ziel der Kirche in ihren Beratungen lebendig und glaubhaft werden zu lassen; wenn ihre Mitglieder mit genügend Mut und Einsicht ausgestattet sind, um das anzupacken, was am dringendsten im Lichte dieses Selbstverständnisses der Klärung oder Lösung bedarf; wenn sie die Fähigkeit besitzen, miteinander ein offenes, vorbehaltloses Gespräch zu führen, ohne Freiheit oder Respekt zu verletzen, und wenn sie, sollte die eine dieser Gaben mit einer anderen kollidieren oder in Konflikt geraten, jenes Maß an Glaubensvernunft bekunden, das ihnen erlaubt, das jeweils Mögliche durchzusetzen, ohne die Toleranz zu mißachten, aber auch ohne der Herausforderung Gottes zu entraten. Diese Eigenschaften, auf die eine Synode nicht verzichten kann, lassen sich an keinem soziologischen Raster aufreihen, bei keinem Datenvergleich statistisch messen und durch keine vergleichende Personal- und Gruppenanalyse ausfindig machen. Aber es sind auch andere Faktoren, die sich einer „Analyse" der 312 Synodalen, die am 3. Januar im Würzburger Dom zur konstituierenden Sitzung zusammenkommen, entziehen. Es gibt im Augenblick keine Stelle, die alle relevanten Daten: Alter, Berufszugehörigkeit, soziale Schichtung, Wissensstand, liefern oder aufschlüsseln könnte. Denoch gibt es Elemente einer ersten Übersicht. Diese seien hier festgehalten.

Die Zusammensetzung der Synode hat ihre Genese. Diese begann bei der Wahl, in unserem konkreten Falle mit der Diskussion und der Verabschiedung des Statuts, das in Art. 2 über die Zusammensetzung der Vollversammlung entschied. Wir können die erste Gruppe der vom Statut vorgesehenen Mitglieder, die *Bischöfe*, vorwegnehmen. Sie standen als geborene Mitglieder von Anfang an außer Diskussion, haben also an dieser Genese nicht teil. Ihre theologisch begründete Sonderstellung ist in jeder Synode selbstverständlich, auch wenn die statutarische Umschreibung ihres *Wächter- und Leitungsamtes* umstritten bleibt. Sie spielen notwendig eine Doppelrolle. Als Träger des

Lehr- und Leitungsamtes stehen sie innerhalb der Synode als letzte Instanz den Synodalen gegenüber. In dieser Rolle werden sie als Einheit agieren, jedenfalls dann, wenn die Ablehnung einer Beschlußfassung zur Debatte stehen sollte. Dies dürfte bei allen Spannungen, die in einer Synode aufkommen können, selten der Fall sein. Denn eine solche Entscheidung bewegt sich immer an der Grenze zwischen Autoritätsausübung und Autoritätsverlust. Als Synodale fungieren sie in der Rolle der anderen Synodalen, auch wenn diese zweite Rolle in der *Sitzordnung*, die in den letzten Sitzungen der Vorbereitungskommission beinahe zum Gravamen geworden wäre, nicht zum Ausdruck kommen sollte. In dieser Rolle werden sie weniger als Körperschaft, denn als Einzelne mitüberlegen und mitdiskutieren. Man würde sich wundern, wenn dies ganz anders wäre.

Vorwegnehmen können wir auch alle jene Gruppen, die nicht dem Plenum angehören, also gewissermaßen Begleitpersonen des Geschehens sein werden: die Beobachter, die Gäste, die Journalisten. Sie hatten zwar an der Genese der Vollversammlung teil. Die Beobachterfrage war besonders umstritten. Zunächst der Status: sollten die Beobachter nur hören oder mitsprechen oder gar mitentscheiden (vgl. ds. Heft, S. 32 und S. 40). Es blieb beim Recht der Anwesenheit in der Vollversammlung. Dann aber begannen die Überlegungen über die Anzahl. Man wollte nur die „Bundesspitzen" einladen, Beobachter zu entsenden: drei Vertreter der EKD, drei Vertreter der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen", bis zu zwei Vertreter der orthodoxen Kirchen und einen Vertreter der Altkatholiken. Das gilt zunächst einmal für die konstituierende Sitzung. Vielleicht werden später doch noch Vertreter der Landeskirchen eingeladen. Die Landeskirchen sind die „natürlichen" Partner der Diözesen in vielerlei Verhandlungen unter sich und gegenüber der Öffentlichkeit. Sie hätten also in einer „Gemeinsamen Synode der Diözesen" als Beobachter einen legitimen Platz. Bezüglich der Gäste gibt es kaum Probleme oder Mißverständnisse: Vertreter von Synoden aus dem Ausland, vor allem aus den deutschsprachigen Nachbarländern sind als Gäste geladen. Ein guter holländischer Brauch wird damit fortgesetzt. Die Presse sahen jene nicht richtig behandelt, die die „totale Öffentlichkeit" der Synode wollten. Es blieb bei der Zulassung „in der Regel".

Vorwegzunehmen ist auch jene Gruppe, die noch gar nicht greifbar ist, aber auf der Synode sicher einen enormen Einfluß haben wird: die Gruppe der Berater, die jeweils die Hälfte aller Kommissionsmitglieder ausmachen können und in den Kommissionen stimmberechtigt sind. Sie werden erst nach der konstituierenden Sitzung berufen werden. Noch gibt es keine endgültigen Kriterien für ihre Auswahl. Sie wird nicht ganz leicht sein, weil *Sachverstand* nicht so breit gestreut ist und weil nicht jeder wirklich Sachverständige bereit ist, das Opfer an Geduld und Zeit auf sich zu nehmen.

Wahl- und Berufungsverfahren

Doch zurück zur Genese der *Vollversammlung*. Ihre *Zusammensetzung* nach dem ersten Statutenentwurf provozierte die meisten Voten. Am meisten Einwände erhoben sich gegen die ursprünglich vorgesehenen 22 Vertreter der Ordinariate. Sie wurden fallengelassen. Inzwischen sind gewählt bzw. berufen worden: zwei Generalvikare: einer (in Speyer) über die Diözese, ein zweiter in Münster (durch die Bischofskonferenz), vier Domkapitulare, drei Seelsorgsamtsleiter (Aachen, Freiburg, Fulda). Der endgültige *Verteilerschlüssel* (sieben, davon wenigstens drei Geistliche von jeder Diözese gewählt, je 40 von der BK und vom ZdK berufen resp. gewählt, zusätzlich der 22 Vertreter der Orden) wurde nach der Verabschiedung des Statuts so ziemlich ohne Widerspruch akzeptiert. Proteste und Kritik gab es noch zur Wahlordnung (mit Ausnahme in Rottenburg und Limburg — wegen unterschiedlicher Räteverfassung — wurde nach einheitlicher Wahlordnung gewählt) und zu einzelnen *Wahlergebnissen* in den Diözesen selbst.

Kritisiert wurde an den Wahlmännergremien (je 15 Vertreter aus den drei diözesanen Räten): daß sie zu viele Kandidaten aus ihren eigenen Reihen wählten (in manchen Diözesen bis zu fünf, in Berlin sogar sechs von sieben) und daß nicht immer solche Kandidaten bevorzugt wurden, die von den meisten Gruppen und Gremien vorgeschlagen worden waren. Doch brachten die Wahlen so oder so sehr oft Zufallsergebnisse, die auch wahltechnisch bedingt waren. Erstaunlich war die hohe Zahl der Kandidaten in allen Diözesen (bis zu 130), für die Wahl durch das Zentralkomitee (ca. 230) und für die Berufung durch die Bischofskonferenz (ca. 220). Die Wahlgremien waren mit der Wahl vor keine leichte Aufgabe gestellt. Manchmal waren bis zu 20 Wahlgänge notwendig.

Auch das Wahlergebnis wurde teils heftig kritisiert. Die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" beanstandete die mangelnde Repräsentativität: zu wenig Frauen, zu wenig Arbeiter, zu wenig mittlere und untere Angestellte. Damit mochte man Recht haben. Nach einer Analyse der diözesanen Wahlergebnisse durch das ZdK waren von 176 gewählten Synodalen (es wurden allerdings — unzweckmäßig — die Ordensvertreter dazu gezählt): 76 Diözesan- und Ordenspriester, 29 leitende Angestellte, 24 Beamte des höheren und des gehobenen Dienstes, aber nur drei Arbeiter, zehn Hausfrauen, fünf Studenten, aber kein Schüler oder Lehrling trotz der Herabsetzung des Wahlalters auf 16 Jahre. Erst das ZdK wählte unter seinen 230 Kandidaten einen 16jährigen Lehrling: er wird die Volljährigkeit sicher noch vor Abschluß der Synode erreichen, auch wenn es bei der jetzigen Grenze bleiben sollte. Auch die Landwirte und die nichtleitenden Angestellten waren nur mit je drei vertreten. Eine Synode also des mittleren und gehobeneren Bürgertums in einer Kirche, die noch als agrarisch-kleinbürgerlich etikettiert wird? Auch bei der Gliederung nach Lebensaltern geriet man in Gegensatz zu den Etiketten. Sprechen manche Kirchensoziologen seit langen von einer Vergreisung und Verkindung der Kirche, mindestens ihrer Gottesdienste, so entschieden sich die diözesanen Wahlgremien für die jungen, mittleren Jahrgänge: Nur sechs gehörten der Altersstufe bis zu 24 und nur zehn gehörten zu den 25- bis 29jährigen, aber 51 zu den 30- bis 39jährigen, 74 zu den 40- bis 49jährigen. Nur 27 zählten zu den Fünfzigern, nur fünf waren zwischen 60 und 70 und nur ein Synodale war über 70 Jahre alt.

Die berufliche Aufschlüsselung erwies sich als wesentlich komplizierter. Die Studienräte waren zwar mit 11 Vertretern die stärkste Berufsgruppe, unmittelbar gefolgt von den Hausfrauen, aber vom „Studienrat um die 50" als Katholikenvertreter konnte nicht mehr die Rede sein. Doch wie man in der Bildungspolitik das katholische Landarbeitermädchen nahe am bildungspolitischen Gefrierpunkt entdeckte, so fand man auch diesmal *die* Gruppe der total Unterprivilegierten: keine einzige „ver-

heiratete, nicht erwerbstätige Frau ohne akademisches Studium".

Herkunft aus Verbänden und Räten

Das ZdK suchte auszugleichen und bestimmte für seine Wahl einen Katalog von 15 Kategorien, die durch die diözesanen Wahlen nicht angemessen vertreten schienen: Verbändevertreter auf Bundesebene, Publizisten, Gastarbeiter, Bundeswehr, nichtleitende Angestellte, Studenten, Heimatvertriebene u. a. m. Das Durchschnittsalter wurde jedenfalls durch die Berufungen durch die Bischöfe ebenfalls etwas erhöht, die soziale Streuung noch leicht verbessert. Beide, die berufliche und die soziale Streuung, sind beträchtlich. Darüber wird sich sinnvollerweise niemand zu beklagen haben.

Schwerer fällt die Beurteilung nach anderen Kriterien: nach Spezialkenntnissen, nach Verbandszugehörigkeit, nach dem Standort in der innerkirchlichen Entwicklung, nach politisch-gesellschaftlichen Präferenzen. Nach Parteizugehörigkeit wird man sinnvollerweise nicht fragen. Wie viele Synodalen etwa mit den „kritischen" Gruppen in der Arbeitsgemeinschaft Synode sympathisieren, läßt sich gegenwärtig nicht feststellen. Über Verbands- und Gruppenzugehörigkeit gibt es ebenfalls keine speziellen Daten. Die Analyse des ZdK hat diesen Gesichtspunkt nicht näher untersucht. Aus ihr geht nur hervor: 84 gehören einem Personalverband an, 109 kommen aus einem der diözesanen Räte: dies bestätigt einen Trend: Chancen, gewählt und teilweise auch berufen zu werden, hatte nur, wer sich gremial oder verbandlich ausweisen konnte. Einzelgänger, es sei denn mit übermäßigem Bekanntheitsgrad, hatten geringe Aussichten. Wieweit Verbands- und Räte-zugehörigkeit auf der Synode katalysatorisch wirkt, wird sich zeigen. Lobbies sind noch nicht zu erkennen, es sei denn bei den Theologieprofessoren. Sie sind in der Synode immerhin zu 12 vertreten; dann käme wohl bald der Deutsche Caritasverband mit sechs Vertretern. Unterrepräsentiert scheinen die Politiker. Von den in den Diözesen gewählten üben 27 eine Parteitätigkeit aus. 10 Gewerkschaftler sind auch dabei, aber unter allen befanden sich zunächst kein einziges MdB und insgesamt nur fünf Abgeordnete in Landtagen. Doch werden der Synode zwei Kultusminister mit starker bildungspolitischer Profilierung angehören: *B. Vogel* (Rheinland-Pfalz) und der neue bayerische Kultusminister, Prof. *H. Maier*, ersterer von seiner Diözese entsandt, letzterer vom ZdK gewählt. Auch ein ertes MdB entsandte das ZdK: den Bäckermeister *Cl. Riedel* aus Frankfurt.

Dem Mangel an Bundespolitikern haben die Bischöfe abzuhelfen versucht: Sie beriefen zwei Bundestagsabgeordnete: den ehemaligen Bundesfamilienminister, Frau *Ä. Brauksiepe*, und den ehemaligen Kultusminister von NRW, Prof. *P. Mikat*, letzteren wohl nicht nur als Bildungspolitiker, sondern als Staatskirchen- und Kirchenrechtler. Mit Prof. *Flatten* (Bonn), dem einzigen geistlichen Kirchenjuristen, hat er Statut und Geschäftsordnung in ihrer jetzigen Fassung als Mitglied der Vorbereitungskommission erheblich beeinflußt. Von den namhaften Politikern, die Mitglieder des Zentralkomitees sind, wurde von diesem kein einziger gewählt. Interessant ist, daß von den 37 Mitgliedern der Vorbereitungskommission 11 nicht zum Zuge kamen. Unter den Fehlenden sind Bekannte (*W. Vogt*, MdB, der Oppositionsführer in NRW und Vizepräsident des ZdK, *H. Köppler*, Generalvikar Prof. *L. Hofmann*, Trier) und „Engagierte" und Bekannte (Prof. *A. Exeler*, Münster, und *Kl. Lang*, der Vorsitzende der KDSE). Interessant, aber wohl etwas zufallsbedingt, ist die „Herkunft" der Theologen: *Rahner* wurde von den Ordensoberen entsandt; Prof. *Böckle*, der einzige Moraltheologe, und Prof. *E. Iserloh* der einzige Kirchenhistoriker in der Synode, wurden von der Diözese Köln bzw. Münster entsandt. Die Professoren *H. Fleckenstein* (Pastoraltheologe, Würzburg), *L. Bertsch* (Pastoraltheologe, Frankfurt/St. Georgen); *J. Ratzinger* (Dogmatiker, Regensburg), *O. Semmelroth* (Dogmatiker, Frankfurt/St. Georgen), *R. Schnackenburg* (Neutestamentler, Würzburg) und *H. Fries* (Ökumenische Theologie, München) wurden von den Bischöfen berufen. Die Professoren *Hirschmann* (Frankfurt/St. Georgen) und *Lehmann* (Dogmatiker, Mainz) wurden vom ZdK gewählt. Es fällt auf: die starke Präsenz der Konzilstheologie, der Dogmatik und der Jesuiten, die in der Synode mit insgesamt fünf Mitgliedern sitzen werden. Die weitaus stärkste Fraktion bleibt selbstverständlich die der Pfarrer mit 28, gefolgt von den Kaplänen und Religionslehrern in weit schwächerer Besetzung (die genauen Zahlen lassen sich wegen Mehrfachfunktionen nicht genau ermitteln). Neben drei Studentenpfarrern gibt es zwei Seminarregenten (-rektoren) und einen Spiritual. Eine mittlere „Fraktion" ist die der Professoren mit profanen Fächern: 10 insgesamt, davon die Mehrheit PH-Professoren. Die Bundeswehr ist mit zwei Offizieren vertreten, beide vom Zentralkomitee entsandt, die Publizistik (im weitesten Sinne) mit sieben Mitgliedern.

Nur eines von ihnen wurde über seine Diözese gewählt. Zwei Synodalen fielen bereits vor Eröffnung aus. Ein Publizist (*B. Nellessen*, der Ressortchef für Kulturpolitik der „Welt") lehnte ab; der ehemalige Akademiedirektor *G. Moser* (Stuttgart), wurde inzwischen Weihbischof und damit geborenes Mitglied der Synode; im letzteren Falle *muß*, im ersteren *kann* nachgewählt werden. Beide Entsendegremien wollen das offensichtlich tun.

Insgesamt sind 158 Kleriker (davon 58 Bischöfe, 99 Presbyter, 1 Diakon), 14 Ordensleute und 140 Laien. Nach beruflicher Herkunft, sozialer Schichtung, nach Bildungs- und Verbändehintergrund dürfte die „Gemeinsame Synode" eines der buntesten Gremien des quasi-parlamentarischen Raumes sein. Wie wird die Synode zu Eigengewicht, Arbeitsfähigkeit und Konsens kommen? Vermutlich wohl so: es werden sich um Persönlichkeiten mit Courage und Sachwissen Kristallisationskerne bilden, die Leitideen so zu formulieren und zu begründen verstehen, daß ihnen eine Mehrheit folgen kann. Jedenfalls wird die Synode nur so zu der ihr gewünschten inneren Dynamik finden, ohne den Weg zur Besinnung durch Emotionen zu verbauen.

Synodale oder außersynodale Opposition

Daß es auf einer Synodalversammlung verschiedene Meinungen, sachliche und tendentielle Gegensätze und unter Umständen auch harte Auseinandersetzungen geben wird, ist selbstverständlich. Wäre dies anders, würde aus der Synode nicht viel mehr als eine Abstimmungsmaschinerie für die von den Sachkommissionen erarbeiteten und von den Bischöfen vorgebilligten Entwürfe. Wird es aber so

etwas wie eine erklärte Opposition innerhalb der Synode geben? Wird sich diese Opposition an ihrem Rande ansiedeln oder mehr von außen Einfluß zu nehmen suchen? Könnte die Synode trotz der vorhin genannten Kristallisationskerne gar in die von Kardinal Döpfner beschworenen „monologisierenden und sich bekämpfenden Gruppen" auseinanderfallen? Schon vor etwa einem Jahr lief das Stichwort „Gegensynode" um. Gemeint waren damit jene kirchenkritischen Gruppen, die sich von Anfang an mit eigenen Forderungen und Vorschlägen in die Synoden-Vorbereitung einschalteten, aber den durch das Statut festgelegten Rahmen ablehnten. Das Stichwort war noch häufiger zu hören, als sich diese Gruppen in einer eigenen Arbeitsgemeinschaft zusammenschlossen (Januar 1970). Die in ihr zusammenarbeitenden Gruppen lehnten das Attribut Gegensynode, wie wir meinen, zu Recht ab. Sie wollten die Synode weder zu Fall bringen, noch die zeitgeschichtliche Chimäre eines Gegenprojekts aufziehen. Wohl aber hatten sie von Anfang an ein anderes Modell von Synode im Sinn, eine Pastoralsynode nach holländischem Muster, und zwar als Dauerinstitution. Wie haben sich die Vorstellungen dieser Gruppen inzwischen weiterentwickelt? Der nachstehende Bericht versucht eine erste Bilanz.

In der breiten Öffentlichkeit ist die „Arbeitsgemeinschaft Synode '72" erst durch den Kongreß bekanntgeworden, den ihre 25 Mitgliedsgruppen vom 6. bis 8. November 1970 in den Räumen der Katholischen Hochschulgemeinde in Frankfurt/Main veranstalteten (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 587). Mit diesem Kongreß erhielt sie zum erstenmal breite publizistische Aufmerksamkeit. „Publik" (13. 11. 70) bezeichnete damals den Kongreß als „Auftakt zur Synode", der durch „Diskussionsfreiheit, volle Öffentlichkeit (und) ökumenische Öffnung" ein Beispiel für die künftige Synode sein wollte, der aber trotz dieser Disposition auch ein negatives Beispiel gegeben habe: Er wollte in zu kurz bemessener Zeit zu vieles erreichen. Die „Frankfurter Rundschau" (9. 11. 70) feierte ihn als „Ende der Friedhofsruhe" und wartete „gespannt" darauf, wie die offizielle Kirche auf die dort diskutierten Papiere und auf die Forderung reagieren werde, die Synode müsse entgegen dem geltenden Statut „alles tun, sagen, beraten und beschließen können, was sie selbst will". Die „Stuttgarter Zeitung" (10. 11. 70) sprach gar von der „religiösen Initialzündung", die der Synode bis jetzt noch nicht zuteil geworden sei, und freute sich an der Verschmähung des „Synodenweihrauchs", der dort nicht geduftet habe, „nicht einmal beim Gottesdienst am Vorabend des Sonntags, den der Freiburger Studentenpfarrer mit der Gemeinde der Delegierten feierte und bei dem ein evangelischer Pfarrer die Schriftbetrachtung hielt". Der „Rheinische Merkur" (13. 11. 70) war hingegen anderer Meinung und hatte auf seine Weise doch recht: „Bei der Tagung in Frankfurt dribbelte man übereifrig und blindlings ins kirchliche Abseits, aus dem heraus man nur regelwidrige Aktionen starten kann."

Ein falsches Heilmittel: Fraktionsbildung

Was die Tages- und Wochenpresse als „Ereignis" feierte oder als kirchliches „*Novum*" begrüßte oder ablehnte, war das Ergebnis eineinhalbjähriger Debatten, Überlegungen und Stellungnahmen von Aktionskreisen, die sich teils mit unmittelbarer synodaler, teils mit allgemein reformerischer und kirchenkritischer Zielsetzung konstituiert haben; von Priester-Solidaritätsgruppen, die seit 1968 in fast allen Diözesen gegründet wurden (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 327 ff.) und von einigen mit diesen Gruppen sympathisierenden Verbänden, die beiden Bereichen zugehören, dem Verbändekatholizismus und dem teils oppositionellen Reformkatholizismus: die Aktion 365 (einst von P. Leppich gegründet), ev. Studentenverband, die KDSE, die Pax-Christi-Bewegung. Die letztere hat sich nach Frankfurt von der „Arbeitsgemeinschaft Synode" getrennt, obwohl ihr Sekretariat noch an der Vorbereitung des Kongresses aktiv mitgearbeitet hatte. Sie wolle, so hieß es, ihre Friedensarbeit in eigener Regie durchführen und auch gegenüber der Synode vertreten. Neben sachlichen Differenzen war wohl der Umstand maßgebend, daß der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Kardinal *Döpfner*, zugleich Vorsitzender der deutschen Sektion der Pax-Christi-Bewegung ist. Auch die KDSE, von deren Zentrale in Bonn die Organisationskapazität der Arbeitsgemeinschaft mit abhängt, hat mit Distanzierung gedroht, aber aus umgekehrten Gründen. Man wolle, so hieß es, nicht mitmachen, wenn die Arbeitsgemeinschaft nicht energisch zu ihrem Programm stehe und u. a. auf Fraktionsbildung in der Synode hinwirke. Die Drohung bedeute also mehr Anreiz als Solidaritätsentzug.

Die Forderung nach *Fraktionsbildung* wurde übrigens auf dem Frankfurter Kongreß selbst mit Nachdruck vertreten. Prof. *N. Greinacher* (Tübingen) sah die „Bildung von Fraktionen im deutschen Katholizismus und in der Synode" als *Voraussetzung* einer „kritischen Solidarität", die Kirchenreform im Sinn hat, weil die Gesellschaft zu ihrer Humanisierung die befreiende Botschaft Jesu brauche und Gesellschaftsreform nicht an der Kirche vorbei realisiert werden könne. Greinacher meinte sogar, die Synode könne nicht fruchtbar arbeiten, wenn es nicht zur Fraktionsbildung komme. Die Arbeitsgemeinschaft verstand er als „Plattform für eine solche Fraktionsbildung". Doch scheint sich die Forderung in den *Resolutionen* nicht niedergeschlagen zu haben, und man war damit gut beraten. Denn erstens ist Fraktionsbildung ein ekklesiologisch problematischer Vorgang, weil er die Zielrichtung der Auseinandersetzung vom zu erstrebenden Konsens in den Diskussionsvorgang als solchen umleiten würde oder jedenfalls darauf angelegt ist. Zweitens würde die *Polarisierung von Gegensätzen*, die keineswegs das volle innerkirchliche Meinungsspektrum darstellen, verschärfen und die farbenreiche kirchliche Meinungsvielfalt zu Schwarzweißmalerei verfälschen. Und drittens wird sich die Dynamik der Versammlung gerade in der Bildung einer Vielzahl flexibler Meinungsgruppen erweisen, die sachbezogen sind und deshalb von Gegenstand zu Gegenstand wechseln können. Schließlich hat so auch der einzelne mehr Möglichkeiten sein „Charisma" zur Geltung zu bringen. Das Zweite Vatikanum lieferte dafür Beispiele.

Strategie großgeschrieben

Doch identifizierte sich weder der Frankfurter Kongreß noch die Arbeitsgemeinschaft mit dieser Forderung, noch kann sie von dritten damit identifiziert werden. Ihre Position wäre auch mit dem Stichwort außersynodale Opposition nicht getroffen. Wohl haben sie *kritische Begleitung* angekündigt und in den Räumen der KHG Würzburg eine eigene Kontakt- und Geschäftsstelle eingerichtet. Und in der Zeit zwischen dem Frankfurter Kongreß und der

Synodeneröffnung haben sie sich intensiv um Kontakt mit den Synodalen bemüht; vor allem mit solchen, die mit kirchenkritischen Argumenten und auf Verfahrensfragen ansprechbar sind. Anfang Dezember wurde sogar eine Art Gegenentwurf zur Geschäftsordnung von einer ad hoc ins Leben gerufenen „Initiativgruppe Statut und Geschäftsordnung" erarbeitet und den Synodalen, die willens waren, anläßlich eines Synodalentreffens beim BDKJ in Altenberg bei der KDSE in Bonn erläutert. *Strategiefragen* haben den „Impulsgruppen" Vorrang. Das bewies nicht nur die Tatsache, daß die Arbeitsgruppe „Strategie" als einzige noch während des Kongresses in Frankfurt über das Plenum von zeitweilig 108 Stimmberechtigten zu konkreten Resultaten kam. Das bezeugt auch die *scharfe Sprache* dieser Resultate: „keine Vorrechte für die Bischofskonferenz innerhalb der Synode", „alle Vollmacht bei der Vollversammlung", „uneingeschränkte Möglichkeit der Selbstbestimmung" trotz der Tatsache, „daß Wesen und Struktur der Kirche nicht beliebig in die Verfügung ihrer Glieder gegeben sind". Doch respektieren auch sie den „unverzichtbaren Auftrag des kirchlichen Leitungsamtes" (Kardinal Döpfner). Und die Option für das „kirchliche Abseits" gilt weder für die Mehrheit der angeschlossenen Gruppierungen noch für zahlreiche Einzelpersönlichkeiten, die die Sorge um die Zukunft der Kirche zur Mitarbeit in ihnen animiert hat. Deutlich zu spüren war in Frankfurt aber ein zweifaches: eine als „Unterdrückungsideologie" (Kommentar eines Beobachters) schlecht kaschierte *Fixierung auf die Hierarchie* („Herrschaftsverhältnisse im deutschen Katholizismus", „bestehende Machtverhältnisse", „herrschende Mentalität", „Macht- und Informationsvorsprung der Hierarchie") und der Trend zur *Vereinfachung des gesellschaftlich-politisch Möglichen,* der die Mehrheit z. B. wacker für Intention und Methodik des Antirassismusprogramms des ÖRK stimmen ließ. Und noch ein drittes: ein kaum zu verbergender *Mangel an philosophisch-anthropologischen Grundaussagen* gerade bei den theologischen Sprechern. Dieser Mangel zwang immer wieder zum Ausweichen in eine biblisch nur selektiv abgesicherte, vornehmlich nur soziale „Theologie".

Theologisch verengt

Für die Synode selbst gilt das Stichwort „kritische Solidarität". Es besagt, wenn man dem Eröffnungsreferat von Professor Greinacher in Frankfurt glauben darf: das Wissen, auf einander angewiesen zu sein, und die Erkenntnis, nicht unredlich zustimmen zu dürfen, sondern kritische Auseinandersetzung wagen zu müssen.
Thematisch verfolgen die Gruppen um die „Arbeitsgemeinschaft Synode" seit der ersten Stellungnahme zum Synodenplan (21. 5. 69) eine klare Linie mit festen Präferenzen: *Sie wollen theologische Grundlegung, entscheiden sich aber für drängende Aktualität.* Die *Prioritätenliste* von Frankfurt lautet: Neugestaltung des schulischen Religionsunterrichtes; die kirchliche Stellung Geschiedener und Widerverheirateter in der Kirche; Kinder- und Erwachsenentaufe, Firmspender und -alter, Bußformen; Interkommunion; Zölibat (von dem in Frankfurt sonst nicht die Rede war); Kompetenz der Räte, synodale Dauereinrichtungen; Gleichberechtigung der Frau in der Kirche; Kriegsdienstverweigerung und Friedensdienst; Wahl und Amtsdauer der Bischöfe; die Aufgaben der Kirche an den Minderheiten und das Schwarz-Weißthema: „Entlarvung der Ausbeutungsmechanismen in der Entwicklungshilfe mit dem Ziel sozialer Befreiung". Zu mehreren dieser Themen wurden in Frankfurt Papiere verabschiedet, die inzwischen in Buchform vorliegen. Viele finden sich auch im Themenvorschlag der Vorbereitungskommission: als weder methodisch noch thematisch Totalopposition, aber erkennbare Einengung auf Gegenstände bzw. Personengruppen, an denen sich kirchliche und gesellschaftliche Autoritäten versündigt haben oder noch versündigen (Geschiedene, Kriegsdienstverweigerer, Unterdrückte in Entwicklungsländern). Gelegentlich wurden auch Berufsprobleme akut, jedenfalls beim Thema *Religionsunterricht,* auf den sich ein Arbeitskreis „Glaubensvermittlung" in Frankfurt besonders konzentriert hat. Die Mehrheit (hauptsächlich Religionslehrer) wollte das Ende kirchlicher Katechese im schulischen Religionsunterricht. Aber nur wenige wollten konsequent die Rolle der Kirchen in der Schule auf Seelsorge und Mithilfe im religions- und lebenskundlichen Unterricht beschränken: Es blieb beim „verkündigungsfreien" schulischen Religionsunterricht als Entscheidungshilfe mit humanitär-gesellschaftskritischer Färbung. Ein sehr verständliches Postulat, es steht ja eine ganze Berufskategorie zur Debatte! Nimmt man den Themenkatalog als Ganzen, so könnte er dennoch ein belebendes Element in der Synode bilden, sofern er nicht exklusiv verstanden wird.

Macht Unsicherheit bescheiden?

Eine geplante Abendveranstaltung der Arbeitsgemeinschaft während der konstituierenden Sitzung steht unter der Frage: „Wie ist nun vorzugehen?" Bei diesem „Arbeitstitel" dürften sich in Würzburg vermutlich alle wiederfinden: die Bischöfe, der Synodenapparat, die gewählten Synodalen und die kritischen Gruppen. Alle, innerhalb und außerhalb der Synode, werden mehr Fragen als Antworten haben. Die kritische Solidarität bestünde dann zunächst einmal im gegenseitigen Hinhören. Den „Machtvorsprung" der Bischöfe sollten auch die „Kritischen" einmal einige Tage nicht fürchten. Wenn sich Hierarchien an die Grenzpfähle der Autorität zurückziehen, so zeigt sich darin auch ein Stück Unsicherheit über den richtigen Weg. Bei den Kritischen ist es oft die theologische Unsicherheit, die zu diskutablen Aktionen treibt. Vielleicht macht solche Unsicherheit am Ausgangspunkt bescheiden und bringt diese Bescheidenheit (nennen wir sie einmal nicht kritische, sondern *christliche*) Solidarität.

Kurzinformationen

Einen **Rückblick auf die innerkirchliche Entwicklung** seit dem Ende des Konzils am 8. Dezember 1965 versuchte Kardinal *L. Suenens* in einem eigens für NC News Service verfaßten Beitrag (30. 11. 70). Suenens hob darin die „historische Relativität" des Konzils und die *unterschiedliche Annahme bei den Gläubigen* hervor. Der Übergangscharakter des Konzils zeige sich in vier Punkten: 1. In den vergangenen fünf Jahren traten völlig neue Probleme in den Vordergrund (z. B. der zeitgenössische Atheismus, die „Gott-ist-tot-Theologie"). 2. Man wurde sich stärker bewußt, daß bestimmte Probleme nur halb gelöst blieben (z. B. die Synthese zwischen dem hierarchischen und charismatischen Element der und in der Kirche, der Einklang zwischen Schrift und Tradition als Quellen der Offenbarung, die genaue Bedeutung und der tiefere Sinn der sog. „Hierarchie der Wahrheiten"). 3. Eine Reihe verheißungsvoller Konzilsinitiativen kam nicht voll zum Durchbruch. So könnte nach Kardinal Suenens die römische Bischofssynode etwas anderes werden als das, was sie ist, wenn ihr gegenwärtiges Statut im Sinne einer Umwandlung zu einem „Instrument echter Kollegialität" überprüft würde. Ähnliches gelte von einer „ernsthaften Verwirklichung" der Priester- und Seelsorgeräte. 4. Es gebe eine „innere Logik" des Konzils, die in einigen Fällen begriffen worden und richtunggebend gewesen sei und die im praktischen Alltag den *Vorrang des Lebens vor dem Gesetz* deutlich mache (z. B. in der Liturgiereform trotz restriktiver Klauseln im Konzilstext [zu neueren rückläufigen Tendenzen auf diesem Gebiet vgl. HK, 24, 557 ff.] und in der Konkretisierung des im Konzilstext nur vage angedeuteten Vorschlags einer Altersgrenze für Bischöfe und Pfarrer; vgl. HK ds. Heft, S. 5). Weiter betonte der Kardinal die auch durch das Konzil hervorgerufenen innerkirchlichen Spannungen und nannte in bewußt vereinfachender Klassifizierung *drei Tendenzen:* 1. die als ganze „traditionelle und konservative Gruppe", die nur zum Teil in berechtigter Weise an der Entwicklung Anstoß nehme, weil sie echte Tradition mit historischen zeitabhängigen Traditionen verwechsle und nur allzu leicht eine „gewisse Vergangenheit kanonisiert". 2. Eine extrem „fortschrittliche" Gruppe, die vor allem die kirchliche Gemeinschaft gegen die kirchliche Institution auszuspielen suche. 3. Eine vermittelnde Gruppe, die eine mittlere Position einzunehmen sucht. Für die Zukunft zitierte Kardinal Suenens einen Ausspruch Johannes' XXIII.: „Ich habe noch nie einen Pessimisten nützliche Arbeit für die Welt tun sehen."

Die **Eheschließungen konfessionsverschiedener Paare in den Niederlanden zwischen 1960 und 1969** waren Gegenstand einer statistischen Untersuchung des „Niederländischen Instituts für Öffentliche Meinung" (N. I. P. O.). Der niederländische Fundamentaltheologe *P. van Leeuwen OFM* hat die Ergebnisse analysiert und kam zu den folgenden Schlußfolgerungen (veröffentlicht in: Archief van de Kerken, 27. 11. 70): 1. Es ist ein *nahezu vollkommener Meinungsumschlag* hinsichtlich der interkonfessionellen Mischehen (zwischen Protestanten und Katholiken) festzustellen. Dieser Meinungsumschwung macht sich am deutlichsten unter den Katholiken bemerkbar (1959 hielten 21 %, 1970 66 % aller Befragten eine konfessionsverschiedene Ehe für gerechtfertigt). 2. Eine allmähliche, aber stetige Zunahme von Mischehen, die immer mehr zu einer alltäglichen Erscheinung werden, ist eher bei den konfessionsverschiedenen als bei den religionsverschiedenen Ehen zu beobachten. 3. Über die „Qualität" dieser Mischehen läßt sich aufgrund der viel zu summarischen Statistiken wenig sagen. Einer vom römischen Einheitssekretariat durchgeführten Enquête zufolge scheint die Zahl der im engeren Sinn interkonfessionellen Ehen, die ökumenisch orientiert sind, *nicht* zuzunehmen. 4. Eine kritische Analyse des Zahlenmaterials berechtigt zu der Feststellung, daß sich die Mehrzahl der interkonfessionellen Eheschließungen eher „in kirchlichen Randbezirken", also in Nähe der „Außerkirchlichkeit", vollziehen. 5. Ein gewisser *Schrumpfungsprozeß* als Folge der Mischehen glaubt man bei kleineren Gruppierungen beobachten zu können. Da sich bei diesen Gruppen aber die Konturen der Konfessionalität immer mehr verwischen, scheint ihre Bedeutung zu wachsen oder zumindest nicht in dem Maß abzunehmen, wie ihre Zahl vermuten ließe. 6. Die Zahl der Ehescheidungen im allgemeinen und unter Katholiken im besonderen — weniger bei den Reformierten — nimmt zu. „Die relativ größere Anzahl der Scheidungen von Mischehen kann wahrscheinlich — bis zum Beweis des Gegenteils — *nicht* aus dem Mischehencharakter selbst, sondern in vielen Fällen aus der faktischen Außerkirchlichkeit erklärt werden." Im übrigen fällt die verhältnismäßig stärkere Zunahme von Scheidungen homogen konfessioneller Ehen gegenüber der von Mischehen auf. 7. Die Analyse rechtfertigt keinesfalls ein negatives Urteil über Mischehen im Vergleich zu Ehen etwa zwischen zwei Katholiken, sofern es überhaupt um die kirchlich geschlossene oder kirchlich sanktionierte rein konfessionelle oder interkonfessionelle Ehe geht.

Das Ergebnis der **Zweiten Sitzung der Internationalen Anglikanisch-römisch-katholischen Kommission** von Venedig war durch das kurze Kommuniqué vom 2. 10. 70 (vgl. HK 24, 543) offensichtlich unterbewertet worden. Die mit Vorwürfen bedachte katholische Seite hat nun die Karten auf den Tisch gelegt in Gestalt einer Information durch Weihbischof *Ch. Butler* (Westminster) im Londoner „Tablet" (14. 11. 70), nachgedruckt in „Church Times" (20. 11. 70): „Parallele anglikanische und römisch-katholische Jurisdiktion?" Butler, Leiter der Ökumenischen Kommission des englischen Episkopats, kommentiert die Ansprache des Papstes anläßlich der Kanonisierung von 40 englischen Märtyrern. Er meint, der Papst habe die Wunde der Trennung heilen wollen und „an eine Koexistenz der beiden kirchlichen Strukturen in einer einzigen Communio gedacht". Mit der Anerkennung des „anglikanischen Ritus" seien auch die *anglikanischen Weihen* gemeint, die Leos XIII. Bulle „Apostolicae Curae" (1896) für defekt erklärt hatte. Die Voruntersuchung für die Außerkraftsetzung dieser Bulle war für die dritte Tagung im September 1971 vorgesehen. Daß Butler bei seiner verantwortlichen Position jetzt schon „eine unabhängige Anglikanische Kirche unter dem Primat des Papstes für möglich" erklärt, hat Teilnehmer der Kommission ermutigt, über das Kommuniqué vom 2. 10. 70 hinauszugehen. So sagt auf einmal *D. Fisher,* katholischer Kommentator von „Church Times" (27. 11. 70), es seien in Venedig „sehr große Schritte zu einem gemeinsamen Verständnis der Hauptprobleme gemacht worden". Bei der Erörterung der Autorität in der Kirche habe man vom *Papst* als „Mitte und Zeichen der Einheit einer vereinten Kirche" gesprochen, in der weiter Raum für Unterschiede bestehen könne. Für viele Theologen der Kommission, auch Katholiken, sei die Interkommunion nicht nur Zeichen der realisierten Kircheneinheit, sondern auch das Mittel, die Einheit zu erreichen. Die römisch-katholische Seite habe praktisch „Apostolicae Curae" aufgegeben. Das sei eine „bedeutende Entwicklung", zu der viel Mut gehöre.

Ein **sowjetisches „Komitee für die Menschenrechte"** riefen drei sowjetische Physiker ins Leben, der 50jährige *A. Sacharov,* allgemein als Vater der sowjetischen Atom- und Wasserstoffbombe bekannt, und zwei seiner Schüler, die Physiker *V. Chalice* und *A. N. Tverdochlebov* („Reuter", 15. 11. 70). In einer maschinengeschriebenen Erklärung mit Datum vom 4. November 1970 betonten sie, daß sie sich von der „Suche nach konstruktiven Wegen, die Menschenrechte zu sichern", leiten ließen, und daß sich das Komitee in seiner „theoretischen Forschung und konstruktiven Kritik an der gegenwärtigen Situation des Systems *der gesetzlichen Garantien für die Freiheit des Einzelnen* im Sowjetrecht an den Prinzipien der UN-Erklärung über die Menschenrechte orientieren würde. In sorgfältig gewählten Worten unterstrichen sie, daß das Komitee „mit den weiteren

Bemühungen des Staates bei der Schaffung von Garantien für die Verteidigung der Menschenrechte auf konsultativer Basis mitwirken" wolle, fügten jedoch hinzu, daß es den „spezifischen Charakter des Problems, wie es unter den Bedingungen eines sozialistischen Gesellschaftssystems gegeben ist, und den *spezifischen Charakter der sowjetischen Traditionen* auf diesem Gebiet berücksichtigen" würde. Mitglieder des Komitees dürfen keiner „politischen Partei oder anderen Organisationen angehören, die im Staatsapparat eine Funktion ausüben wollen, sowie solchen Organisationen, deren Prinzipien eine Teilnahme an rechtmäßiger oder oppositioneller politischer Tätigkeit gestatten". Damit sind Angehörige sowjetischer dissidenter Gruppen wie Parteifunktionäre in gleicher Weise von der Mitgliedschaft ausgeschlossen. Weiter sicherten sich die drei Physiker durch die Formulierung ab, daß das Komitee in *Einklang mit den sowjetischen Gesetzen* handeln und Kontakte mit ausländischen inoffiziellen Organisationen nur dann aufnehmen würde, wenn diese „die Grundsätze der UN anerkennen und nicht das Ziel verfolgen, die Sowjetunion zu schädigen". Trotz dieser strikt apolitischen Zielsetzung reagierte das ZK der Partei in seinem Organ „Partinaja Žizn'" (November 1970, S. 9) mit einer scharfen Kritik an den Wissenschaftlern. Der ungezeichnete Artikel betonte die Notwendigkeit, das marxistisch-leninistische Verständnis politischer, sozialökonomischer und philosophischer Probleme der heutigen Zeit unter Wissenschaftlern, Schriftstellern und Künstlern zu verwirklichen und sie zu einer unversöhnlichen Einstellung gegen die ideologischen Konzeptionen des Antikommunismus und Revisionismus zu erziehen. Ebenso warnte das Parteiorgan „Pravda" (23. 11. 70) Wissenschaftler und Jugend vor der „bourgeoisen Infiltration".

Die **Rassengesetzgebung in Rhodesien,** die mit dem sog. Land Tenure Act eingeleitet worden war (vgl. HK 24, 261 und 494), soll eine weitere Verschärfung erfahren. Es wurden Einzelheiten über eine neue Gesetzesvorlage bekannt, die zwar erst im März beraten werden soll, die aber aufgrund der Mehrheitsverhältnisse im Parlament (das von der Regierungspartei klar majorisiert wird) alle Chancen hat, angenommen zu werden. Mit der Bekanntgabe dieser von Kennern der dortigen Verhältnisse bereits seit langem erwarteten „Residential Property Owners (Protection) Bill" werden, wie Reuter meint (26. 11. 70), „selbst die zaghaften Hoffnungen, die sich an die jüngsten Kontaktversuche zwischen London und Salisbury geknüpft haben, zunichte gemacht. Denn einer der Grundsätze, die Basis einer gegenseitigen Übereinkunft sein müßten, bezog sich auf die Beendigung der Rassendiskriminierung und die Vermeidung von rassistischen Gesetzesbestimmungen. Die Vorlage, die freilich noch abänderungsfähig ist, würde die *zwangsweise Umsiedlung* von bestimmten durch ihre Rassenzugehörigkeit gekennzeichneten Personen oder Personengruppen erlauben, wenn mindestens 15 Anwohner, deren Identität geheim bleiben sollte, ihr Wohngebiet als „exklusiv" erklärt haben wollen. Die so Betroffenen, die namentlich zu benennen sind, wären damit von der Siedlungsmöglichkeit — auch rückwirkend — ausgeschlossen. Als Grund für eine solche zwangsweise Umsiedlung genügt es, wenn die Anwohner angeben, die Harmonie der Rassengruppen untereinander oder die *Eigentumswerte* seien durch die Anwesenheit solcher „Infiltranten" (ganz gleich, wie lang sie bereits im Lande sind) gefährdet. Wer derart „ausgeschlossen" wird, hat binnen drei Monaten seinen Wohnsitz zu verlassen. Eine „angemessene Vergütung" der Umzugskosten wird zugesagt. Eine Neuzuweisung von Land im gleichen Jurisdiktionsbereich kann beantragt werden. — Diese Gesetzesvorlage, das ist zu beachten, richtet sich zwar *nicht* gegen die fünf Millionen afrikanischer Neger, die in Rhodesien wohnen, sondern nur gegen die 25 000 Asiaten und Farbigen (Mischlinge). Die wenigen Chinesen, die meist als reiche Kaufleute dort leben, sind ausgenommen. Ziel dieser Gesetzesvorlage sei es, wie der Minister für Inlandsfragen, *M. Partridge* (er ist auch für den Land Tenure Act verantwortlich), auf einer Pressekonferenz am 26. November erklärte, „die rassische Harmonie im allgemeinen Rahmen der Gleichheit zu fördern".

Der **„Pornography Report"** der amerikanischen „National Commission on Obscenity and Pornography", den Präsident Nixon emphatisch als selbst „moralisch bankrott" qualifizierte, bewegt schon seit geraumer Zeit die Gemüter in den Vereinigten Staaten. Regelrechte Kampagnen „pro" und „contra" haben eingesetzt. Dabei scheint man sich nur selten die Mühe gemacht zu haben, den Nebel der Polemik zu durchdringen und zu den eigentlichen Kontroverspunkten vorzudringen (vgl. „America", 7. 11. 70). Kommission und der Präsident sind sich darin *einig,* daß Gewalt und betrügerische Manipulation in Verbindung mit Sexualität strafrechtlich zu verfolgen sind. Ebenso, daß Jugendliche des besonderen Schutzes bedürfen, vor allem im Hinblick auf die kommerzielle Ausbeutung ihrer noch in der Entwicklung begriffenen Sexualität durch Pornographen. Ferner sollte die Öffentlichkeit gegen solche öffentlichen Zurschaustellungen geschützt werden, „die den geltenden Normen öffentlicher Schicklichkeit ernsthaft widersprechen". *Strittig* ist zwischen der Kommission und dem Präsidenten, ob die bestehenden Gesetze gegen die Verbreitung pornographischer Erzeugnisse an Erwachsene — die dies wünschen — beibehalten werden sollen. Umstritten sind auch die Gründe, die von der Kommission für eine Aufhebung dieser Bestimmungen vorgebracht werden. Es wird wie in der Bundesrepublik (vgl. ds. Heft, S. 16) festgestellt, es gebe keine *wissenschaftlichen Beweise* für diese Gründe, und es sei fraglich, ob solche jemals zu erbringen seien. Beide, die Kommission und jene, die die bestehenden Gesetze verteidigen, leiten aus dieser Tatsache Beweise für ihre jeweiligen — entgegengesetzten Standpunkte ab. Die gegenwärtige Gesetzgebung freilich vermag die Probleme, die sich ja nicht auf die Verbreitung unzüchtiger Schriften beschränken, ebensowenig in all ihren Dimensionen zu lösen wie eine völlige Freizügigkeit, wie sie in einzelnen amerikanischen Bundesstaaten gefordert und teilweise vom Gesetzgeber geplant wird. Die meisten der Fragekomplexe betreffen weniger die Jugendlichen oder die sexuell Abartigen, sondern den „guten", *durchschnittlichen Bürger,* wenn es um Geburtenkontrolle, Abtreibung, vorehelichen Geschlechtsverkehr, homosexuelle Veranlagungen, genetische Manipulation, Ehescheidung usw. geht. Einschlägige Untersuchungen hätten ergeben, so heißt es im Kommissionsbericht, daß nicht die Jugendlichen oder die sexuell pervertierten Kreise die pornographische Industrie in Anspruch nehmen, sondern der amerikanische Durchschnittsbürger zwischen 35 und 50 Jahren.

Am 1. Advent 1970 wurde in Nagpur die *„Kirche von Nordindien"* (CNI) in feierlichem Gottesdienst gegründet, 23 Jahre nach der Musterunion der „Kirche von Südindien", die ihre Liturgie und einen der Konsekratoren beisteuerte („Church Times", 27. 11. und 4. 12. 70). Vereinigt haben sich die Anglikaner, die Methodisten der britischen und australischen Konferenz — die *Methodisten* nordamerikanischer Abkunft mit rd. 600 000 Mitgliedern entschieden sich in letzter Stunde mit Zweidrittelmehrheit dagegen („The Christian Century", 18. 11. 70) —, die *Baptisten, Presbyterianer* und *Disciples of Christ* sowie die Brüdergemeinde. Zusammen zählen sie eine halbe Million Christen und bleiben für den Beitritt derer offen, die sich noch nicht entschließen konnten. Dazu gehören auch die *Lutheraner,* um die man sich jahrelang bemüht hat. Sie verharrten bei Art. VII der CA, daß zur Einheit der Kirche das rechte Evangelium genügt, Ordnungen „von Menschen gemacht", auch die Weihe durch Bischöfe, aber unnötig sind. Die innerpolitische und ökumenische Krisenlage machte längeres Zuwarten unratsam. Der Unionsakt wurde mit großem Gepränge innerhalb der Liturgie durch den Assensus der Laienvertreter (!) vollzogen und danach durch einen klugen Weihekompromiß bestätigt: drei repräsentative Amtsträger der sich vereinigenden Gemeinschaften, darunter zwei Bischöfe, legten drei gewählten Amtsträgern die Hände auf, einer davon *Lakdasa de Mel,* Metropolit der ehemaligen „Kirche von Indien, Pakistan und Ceylon". Dieser weihte am Tage darauf alle Amtsträger. So wurde die Vorstellung einer Reordination durch das anglikanische Bischofsamt vermieden. Als nächste folgt die „Kirche von

Lanka" (Ceylon), während an Allerheiligen 1970 die Union der *„Kirche von Pakistan"* in Lahore (Westbengalen) vorausging, hier unter Einschluß der Lutheraner, alle zusammen 200 000 Gläubige. Der Staatspräsident entsandte als Vertreter den katholischen Minister *J. Cornelius* („Church Times", 13. 11. 70). Diese Unionen beleben das alte Programm des Weltkirchenrates, die Einheit in Kompromissen nach anglikanischem Recht zu suchen.

Bücher

Christsein ohne Entscheidung — oder soll die Kirche Kinder taufen? Hrsg. von Walter Kasper. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1970, 241 Seiten. Paperback 17.80 DM.

Rechtzeitig zur Synode erscheint dieses Buch zum Hauptthema der Glaubensbesinnung. Es verrät die umsichtige Regie des Herausgebers, der seinen dogmatischen Beitrag „Glaube und Taufe" neben den von Piet *Schoonenberg* in die Mitte stellt, umgeben von Beiträgen, die das Problem von allen erdenklichen Seiten informatorisch erschließen: *A. Kirchgässner* zum neuen Taufritual, *M. Raske / P. Lengsfeld* zur Diskussion und Praxis der Kindertaufe in nichtkatholischen Kirchen, *H. Leroy*: „Kennt das NT die Kindertaufe?" *W. Breuning* geht dafür die Dogmengeschichte durch und rollt den unglücklichen Zusammenhang mit der Erbsündenlehre auf, der dem Osten unbekannt ist, *A. Stenzel* befragt die Liturgiegeschichte. Wertvoll der Beitrag von *A. Exeler - D. Zimmermann* „Zur Praxis der Kindertaufe", vor allem nach der Reform in Frankreich. Umwälzend sind *J. Neumanns* „Kirchenrechtliche Überlegungen zur Kindertaufe" mit der Option für die Firmung und Lösung der Gliedschaftsrechte und Pflichten von der Taufe Unmündiger, allerdings mit einem beklagenswerten Mangel: es fehlt hier wie im ganzen Buch die *Konsequenz für das Ehesakrament*, die brennendste Frage! Kasper wie Schoonenberg stellen ihre Analysen auf die Zuordnung von Glaube und Taufe ab mit Heraushebung der Erwachsenentaufe, die zur Regel werden sollte. Merkwürdig, daß diese Diskussion sich weitgehend an der 1943 von *K. Barth* aufgeworfenen Frage der Kindertaufe und der evangelischen Diskussion orientiert, ohne den katholischen Rahmen ausreichend abzustecken, wie es Kasper einmal versucht (S. 148 f.). Das unentbehrliche Buch hat einen weiteren Mangel: Laien wie Seelsorger benötigen ein Register der Stichworte und Argumente. Der Verlag hat nur an Aktualität gedacht, aber das Buch wird lange gebraucht werden.

E. B. HURLOCK, **Die Entwicklung des Kindes.** Deutsche Bearbeitung von B. und H. Feger. Mit einer Einleitung von F. Weinert u. H. Feger, Beltz-Verlag, Weinheim 1970. 651 Seiten. 38.— DM.

Eines der Standardwerke der amerikanischen Entwicklungspsychologie, Elisabeth B. Hurlocks „Child Development" (1. Auflage 1942, 4. Auflage 1964), liegt jetzt in deutscher Übersetzung und Bearbeitung von Barbara und Hubert Feger vor. Das Werk gilt als eine der letzten repräsentativen Gesamtdarstellungen der menschlichen Entwicklung von der Zeugung bis zur Pubertät. Das Buch zeichnet sich aus durch die vollständige Berücksichtigung der empirischen Untersuchungen in Amerika bis 1962 verbunden mit einer leicht verständlichen, in jedem Fall jedoch sachlich fundierten Darstellungsform, so daß es für den pädagogischen Laien ebenso zugänglich und brauchbar ist wie für Pädagogen und Psychologen. — Vorzüge, die sich in vergleichbaren deutschen Werken kaum finden und die eine Übertragung und Anpassung an die deutschen Verhältnisse mehr als gerechtfertigt erscheinen lassen. So finden sich z. B. bei Hurlock ausführliche Kapitel über die vorgeburtliche Entwicklung, die Anpassung des Säuglings an den Geburtsvorgang und die soziale Entwicklung. — Themen, die in deutschen entwicklungspsychologischen Werken entweder ganz fehlen oder nicht mit der nötigen Breite abgehandelt sind. Die Passagen, die sich in der Hauptsache auf amerikanische Verhältnisse beziehen (bes. Probleme, die mit dem Rassenkonflikt zusammenhängen), wurden von den Bearbeitern für die deutsche Fassung gekürzt, wobei jedoch die ausführliche Literaturangabe am Ende jedes Kapitels vollständig übernommen wurde. Franz Weinert und Hubert Feger geben in der Einführung einen kurzen ergänzenden Überblick über die entwicklungspsychologische Forschung in Amerika seit 1962 sowie über die im Werk Hurlocks kaum berücksichtigten europäischen Forschungsrichtungen.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BLANK, Josef. **Prophetische Ehelosigkeit und kultisches Sexualtabu.** In: Diakonia/Der Seelsorger 1. Jhg. Heft 6 (Dezember 1970) S. 373—382.

Blank untersucht das Thema im AT und NT. Dabei stellt er fest, daß die alttestamentlich-biblische Anthropologie ganzheitlich vom Menschen denkt und von daher ein unbefangenes Verhältnis zur Sexualität hatte. Für Ehelosigkeit war eigentlich kein Raum. Eine Ausnahme bilde die Ehelosigkeit des Propheten Jeremias, die als prophetische „Symbolhandlung" verstanden werden müsse. Von dieser „prophetisch-existentiellen" Ehelosigkeit müsse die kultisch-rituelle, wie sie zeitweilig von der Priesterschaft gefordert wurde, unterschieden werden. Die erste habe man nur als eschatologische Ausrichtung auf die prophetische Verkündigungsaufgabe positiv bewertet, während die kultische nur um der kultischen Reinheit willen gefordert worden sei. Die prophetisch-existentielle Ehelosigkeit komme im NT nur bei Johannes dem Täufer und bei Jesus vor und stehe im Zusammenhang mit der eschatologischen Botschaft. Die kultisch-magische Reinheitsvorstellung sei dagegen von Jesus ausdrücklich als völlig belanglos verworfen worden. Bei Paulus haben wir eine „apostolisch-existentielle" Ehelosigkeit im Dienst der Verkündigung des Evangeliums. Doch Paulus überlasse die Entscheidung darüber dem Einzelnen. Seit Jesus läßt sich nach Meinung Blanks jedoch das „Eigentümliche bei der Ehe wie bei der Ehelosigkeit ... durch keine juridische Bestimmung mehr erreichen".

BLIGH, John. **Development of doctrine within scripture.** In: The Heytrop Journal Vol. XI Nr. 4 (4. Quartal 1970) S. 408—420.

Bligh untersucht in diesem Beitrag die Frage der Lehrentwicklung und stellt die These auf, daß es heute nicht Aufgabe der Theologie sei, einfach zu einer Lehrentwicklung beizutragen, sondern die gesamte christliche Botschaft radikal neu zu durchdenken. Daß sich dabei ein Wandel ergibt, der von manchen Entwicklung genannt wird, rufe allerdings die irreführende Vorstellung hervor, als ob alle Entwicklung ein Weiterführen vorhergehender Positionen sei. Nach dem Konzil habe sich in der katholischen Theologie immer mehr die protestantische Methode des Zurückgehens zu den Quellen durchgesetzt. Die Tradition und die lehramtlichen Verlautbarungen wurden im kritischen Licht der Schrift neu bedacht. Als Beispiele führt der Autor die Lehre vom Mystischen Leib Christi Pius' XII., die Erbsündenlehre und das Eucharistieverständnis an. Hier habe sich gezeigt, daß Entwicklung nicht immer in einer Richtung verläuft, daß sie nicht irreversibel sei, sondern daß man oft gezwungen sei, ganz neu anzufangen.

GASTGEBER, Karl. **Die heutige Krise und die Geburt neuer Modelle der Hoffnung.** In: Concilium Jhg. 6 Heft 11 (November 1970) S. 602—606.

Das der „Spiritualität" gewidmete Heft über die Zukunft Gottes geht von der für Theologen neuen Erfahrung aus, daß die naturwissenschaftlichen und technischen Entdeckungen kein naives Vertrauen in ihre lebensverändernde Kraft einflößen. Die Zeugnisse östlicher Autoren beunruhigen über die Folgen der vom Marxismus inspirierten Systeme. Das Vertrauen der Christen in ihre Kirchen ist angefressen. Statt Ideologien ist die Kirche die echte Botschaft der Hoffnung schuldig. *Gastgeber* gibt ein viel schärferes

Bild der heutigen Krise als „Gaudium et spes" und leitet zu Modellen der Hoffnung über, die in den Beiträgen des Heftes gegeben werden. Heraus ragt neben Chr. *Duquoc* OP. „Die Hoffnung Jesu" (S. 607—612) die kritische Bibliographie von *F. Kerstiens* „Die zeitgenössische Theologie der Hoffnung in Deutschland" (S. 646—650) und *J. Peters OCD.* „Black Theology als Hoffnungszeichen" (S. 651—656), womit eine fast unbekannte Seite der Theologie aufgeschlagen wird (vgl. dazu HK 24, 516).

JENKINS, David. **Chalcedon To-Day.** In: The Ecumenical Review Vol. XXII. Nr. 4 (Oktober 1970) S. 424—433.

Man liest das von *L. Vischer* herausgegebene und eingeleitete Sonderheft über das Konzil von Chalkedon am besten von diesem letzten Aufsatz des Direktors für Humanum-Studien des Weltkirchenrates her. Vischer hat es sicher nach den Anliegen von „Faith and Order" konzipiert, um dem Schisma mit den sog. monophysitischen Ostkirchen beizukommen. Daher sind die Beiträge gegliedert in drei Teile: A. Die historischen Tatbestände (es wäre fast besser, wenn man sie nicht so genau erfahren würde), B. Die Rezeption des Konzils über die Einheit der beiden Naturen durch die Ostkirchen und durch die römisch-katholische Kirche. Es findet sich da auch ein Beitrag des orthodoxen Syrers aus Addis Abeba, *V. C. Samuel*, der alte Wunden bezüglich der Rolle Papst Leos I. aufreißt (S. 321—347), neben *A. Grillmeier* für die römischen Katholiken und *E. R. Hardy* für die Anglikaner (S. 412—423). Aber letztlich ist das Thema doch für die akute Frage wichtig, was ist denn die „Natur" des Menschen, wieweit kann das tiefere Existenzverständnis dem christologischen Sinn der Konzilsformel neues Leben abgewinnen.

Kultur und Gesellschaft

RZEHA, L. **Jugend hat es schwer.** In: Der katholische Erzieher, Jhg. 23 Heft 11 (November 1970) S. 307—309.

Die „soziologische Fragestellung in der Jugendforschung" habe heute jenen Rang inne, den vor Jahrzehnten die Psychologie in Jugendfragen behauptete. Aber es frage sich, ob der soziologische Aspekt der einzige ist, in dem jugendliches Sein sich offenbart, in dem Jugendnöte und Jugendprobleme auftreten. Und der Autor fragt als Schulpsychologe: „Gibt es die zeitlos immer wiederkehrende jugendpsychologische Fragestellung nicht mehr?" Welches sind die zeitlosen Grundprobleme des Jugendlichen, für die eine „epochal unabhängige eigentümliche Fragennot" charakteristisch sei? Es gebe doch die „jugendspezifischen Konstanten" zu sehen. Die Frage nach der Bedeutung des Wirklichen für das „Ich-Selbst", die Frage nach der Verbindlichkeit der Wertung von außerhalb für die eigene Entscheidung; diese aus dem Aufbau der Ich-Identität und der Wahrung der Ich-Integrität resultierenden Fragen gehörten zu eben diesen jugendspezifischen Konstanten. Die Ich-Findung und Verselbständigung erfordere den „Konflikt", die „Diskussion", den „Widerstand", weil dadurch die notwendigen Abwehrkräfte gegen das „Angepaßtwerden" mobilisiert würden. Daraus ergeben sich „praktische Konsequenzen", die der Lehrer, die Schule zu realisieren habe. Der Jugendliche brauche zu seiner Entwicklung geistige Bewegungsfreiheit, die sich im Bereich des „Ich-Selbst", der Familie und der Schule zu aktualisieren habe mit dem Ziel „selbstbewußter Persönlichkeitsentfaltung".

WEBER, H. **Nach der Strafrechtsreform.** In: Diakonia / Der Seelsorger, Jhg. 1 Heft 6 1970, S. 382—390.

Der Trierer Moraltheologe will in diesem Beitrag versuchen, „die Ergebnisse der bisherigen theologischen Reflexion (über die Strafrechtsreform in der BRD) so zu ordnen und umzuschreiben, daß ihre Verwendung in der pastoralen Arbeit ‚an der Basis' etwas erleichtert wird". Der „Orientierung über die gegenwärtige Situation" folgt eine „nüchterne Beurteilung": ein Absinken der Moral — von manchen als Schreckgespenst beschworen — läßt sich bis jetzt nicht feststellen. Die „Abtreibung" bilde allerdings noch ein schwieriges Problem. Da gebe es keine „halbe Legalität, wie sie beim Vertrieb pornographischer Schriften bereits erreicht ist". Im zweiten Themenpunkt „Aufklärung über das Verhältnis von Strafrecht und Moral" fragt der Autor nach dem Objekt des Strafrechts und nennt vier Regeln: 1. Strafrecht nicht überschätzen; 2. nicht alles ist erlaubt, was von Staats wegen nicht verboten ist; 3. mit der Aufhebung einer Strafbestimmung muß nicht auch ein moralischer Grundsatz aufgegeben werden; 4. in einer derartigen Gesellschaft können Christen auch einmal überstimmt werden. — Schließlich finden sich in diesem Beitrag auch „Hinweise für die Einstellung und das Verhalten nach der Reform". Drei mögliche Haltungen: Zustimmung, abwartende Skepsis, Ablehnung. Das „intensive Bemühen um moralisches Handeln" aber sei die Chance, die durch die Lockerungen des Strafrechts geboten würde.

Un dossier sur l'avortement. In: Études, November 1970 S. 477—532.

Dieses „Dossier" über die Abtreibung besteht aus fünf Beiträgen die sich mit der „Verantwortung des Gesetzgebers gegenüber der Abtreibung" (B. Ribes), mit dem Thema „Abtreibung und Gesellschaft" (L. Christiaens), der Frage „Schon menschliches Wesen?" (E. Pousset) oder „Ist Abtreibung Kindermord" (L. Beirnaert) befassen und denen sich ein Bericht „Ein Arzt fragt" (P. Cordier) anschließt. Gewiß könne, wie es in der Einführung zum „Dossier" heißt, dieses nur eine beschränkte Auswahl unter den anstehenden Fragekomplexen herausgreifen. Zudem habe man dieses Thema nicht ausdrücklich vom katholischen Standpunkt aus behandelt, sondern als gesellschaftspolitisches Phänomen. Die eigentlichen Fragen, die den Einzelbeiträgen dieses Dossiers zugrunde liegen, bedürfen zuerst einer Klärung: Was macht das menschliche Wesen überhaupt aus? Läßt sich dies „objektiv" feststellen, d. h. isoliert und unabhängig von seinem spezifischen Charakter als Vernunftwesen? Inwieweit kann die Gesellschaft über Leben und Tod eines Individuums entscheiden? Kann man überhaupt ganz allgemein von einer Schwangerschaftsunterbrechung sprechen? Lösungen seien auch hier nicht gegeben — aber Klärungen habe man versucht.

Kirche und Ökumene

HAUGHEY, J. C. **Dignity of Person Includes Contemplatives.** In: America Vol. 123 Nr. 15 (14. November 1970). S. 404—405.

Es sei angemessen und notwendig, daß die Kirche ein religiöses Charisma prüfe. Doch sollten jene, die zum kontemplativen Leben berufen seien, die Freiheit besitzen dürfen, ihr Leben entsprechend den Erfordernissen ihrer Berufung einzurichten und zu gestalten. Die erste offizielle Anerkennung dieses Grundsatzes sei im Konzilsdekret über die Ordensleute zu finden (z. B. hinsichtlich der Lockerung der strengen Klausur). Doch seitdem sei selbst dieses kleine Zugeständnis oft genug von kirchlichen Amtsträgern nicht gewährt worden. Haughey führt einige Beispiele aus amerikanischen Kommunitäten an. Anstatt zuzugeben, daß einige der gesetzten „Normen" und Richtlinien inadäquat seien, habe man eher auf einer Teilung von klösterlichen Gemeinschaften bestanden und so einen reinen Vorschriftenformalismus praktiziert. Das sei gewiß nicht die rechte Art, die Berufungen zu überprüfen. Eine allzu große formale und legalistische Abhängigkeit sei „gewiß die zerstörerischste Kraft, die hinter Klostermauern wirksam" sei. Die Erneuerung kontemplativen Lebens hänge von der echten Fähigkeit der Wahrnehmung des Wirkens des Geistes Gottes ab. Es sei eine Frage der Menschenwürde und der Freiheit des Geistes, den wirksamsten Modus zur Realisierung der kontemplativen Berufung zu finden.

McCARTHY, Charles. **Le Filippine e l'evangelizzazione dell'Asia.** In: La Civiltà Cattolica 121. Jhg. Heft 2890 (21. November 1970) S. 360—369.

Von der Tatsache ausgehend, daß die Philippinen das einzige über 80 % katholische Land Asiens sind, stellt McCarthy die Frage, ob dies nicht eine besondere Verantwortung des philippinischen Katholizismus für die Ausbreitung des Christentums in Asien bedeute, die providentiell genannt werden könnte? Der Autor bejaht diese Frage, sieht aber noch erhebliche Hindernisse, die zuvor ausgeräumt werden müßten, die da sind: eine sehr oberflächliche religiöse Erziehung, ein übermäßig autoritärer kirchlicher Führungsstil, vor allem bei der älteren Generation und gegenüber den Ordensfrauen und dem Diözesanklerus, eine historisch und geographisch bedingte „sehr konservative Mentalität", eine ungleiche innerkirchliche Verteilung der finanziellen Mittel, ein erheblicher Priestermangel bei gleichzeitiger unrationeller Verwendung der personellen Kräfte und der materiellen Hilfsquellen. Hinzu komme als belastendstes gesellschaftliches Problem eine „skandalöse Konzentration des Reichtums in der Hand weniger". Abschließend deutet der Autor einige Wege an, diesen Zustand zu ändern.

MOULINIER, Pierre. **L'édition religieuse française. Crise économique ou crise intellectuelle?** In: Informations Catholiques Internationales Nr. 373 (1. Dezember 1970) S. 26—30.

Die französischen Verleger religiöser Schriften klagen über eine Krise, obwohl die Produktion zwischen 1959 und 1969 von 718 auf 1449 Buchtitel zahlenmäßig gestiegen sei. Nicht jedoch sei im gleichen Verhältnis die Auflagenhöhe der einzelnen Titel gestiegen. Das Problem liege weniger in zu vielen religiösen Verlegern (20 % der französischen Verlage, doch nur ein Teil davon produziere nur religiöse Literatur), sondern im Vertriebssystem. Ein weiteres Problem sei die schlechte und viel zu späte Information des Publikums durch Besprechungen in Fachzeitschriften über die Neuerscheinungen. Das Publikum selbst sei begrenzt: Priester, Ordensleute, religiös interessierte Laien, unter denen die Frauen überwiegen. Hochqualifizierte wissenschaftliche Literatur werde schlecht verkauft, sie sei auch „unterentwickelt". Im ganzen scheint das Problem weniger ein technisches zu sein (Verbesserung des Vertriebs, rationellere Herstellung) als ein Gesamtproblem des französischen Katholizismus, wo auch die Kirche als Institution mehr zur Lösung beitragen müsse.

Anmerkung der Redaktion:

Wegen des Synodenbeginns mußten wir den Redaktionsschluß für das Januarheft auf den 8. Dezember vorverlegen. Zu diesem Zeitpunkt lagen die Vorprogramme der Rundfunkanstalten für die zweite Januarhälfte noch nicht vor. Anstelle der üblichen Rundfunkbeilage veröffentlichen wir deshalb den Themenkatalog zur Synode, der einen notwendigen Bestandteil unserer Synodenberichterstattung (S. 28—52) bildet. Wir bitten um Verständnis für diese Änderung und hoffen, damit einem Wunsch vieler Leser entsprochen zu haben.

HERDER KORRESPONDENZ

Zweites Heft
25. Jahrgang
Februar 1971

Keine Gestalt christlichen Zeugnisses ist frei von den Spuren ihrer Zeit. Bei dem, was einem gewohnt und altvertraut ist, pflegt man dies freilich zu übersehen. Nur beim Ungewohnten und fremd Anmutenden fällt es auf. Doch auch durch ängstliches Konservieren entgeht man nicht der Zeit. Ob neumodisch oder altmodisch — das sind nur Varianten der Zeitverfallenheit.

Gerhard Ebeling

Kirchen und Rechtsreform

Die gemeinsame „Denkschrift" evangelischer und katholischer Autoren über *„Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung"* (vgl. den Wortlaut in ds. Heft, S. 86) hat in der deutschen Presse ein aufmerksames, aber zwiespältiges, *teils zurückhaltendes, teils ablehnendes Echo* gefunden. Daran änderte auch nichts die amtliche „Beglaubigung" durch das gemeinsame Vorwort des Vorsitzenden des Rates der EKD und des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz. Im Gegenteil! Erst diese Amtlichkeit war für die einen Grund zur Zurückhaltung, für die anderen Anlaß für Kritik.

Heftige Kommentare

Viele Zeitungen interpretierten die evangelisch-katholische Mahnschrift als „Veto" gegen die Rechtspolitik der gegenwärtigen Regierung, manche sogar als „Kampfansage" an die hinter den gegenwärtigen Bemühungen um die Reform des Ehescheidungsrechts und Sittenstrafrechts stehenden politischen und gesellschaftlichen Gruppierungen. Die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (8. 1. 71), sonst um mehr Zurückhaltung in Fragen gemischter Kompetenz zwischen Staat und Kirche bemüht, titulierte den Kommentar von *H. Kühnert,* einem extrem exponierten „Reformer" gerade in Fragen des Sittenstrafrechts, mit der Zensur: „an der Diskussion über die Rechtsreform vorbei". Derselbe Kommentar deklarierte das Schriftstück als „ein Mittel des politischen Drucks", was die zahlreichen „apodiktischen Behauptungen, Unterstellungen und Auslassungen" zeigten. Für die „verschlungenen Wege", auf denen dieser Druck ausgeübt werde, hatte der Kommentator auch gleich eine *Erklärung* zur Hand: „Die Kirchen sind, als gesellschaftliche Kräfte verstanden, Miturheber und später entschiedene Bewahrer jener Rechtsordnungen gewesen, die heute gegen sie als reformbedürftig gelten." Die Kirchenmänner würden mittels „unsachlicher Denunziation" das Grundgesetz der Bundesrepublik zur Aufrechterhaltung einer sittlichen Ordnung in Anspruch nehmen, „die vor allem die Kirchen von jeher im einzelnen definierten".

Die „Zeit" (8. 1. 71) verstand die evangelisch-katholische Gemeinschaftsarbeit gar als „Aufruf zum Kulturkampf": Mit ihrer Koppelung der Ehescheidungsreform und der Reform des Sozialversicherungsrechts (selbständige Altersversorgung der nichtberufstätigen Frau) intendierten die Kirchen nichts anderes als eine *Vertagung* der Scheidungsreform ad calendas graecas, denn die Verselbständigung des Versorgungsrechts für nicht berufstätige Frauen bleibe wegen der enormen finanziellen Aufwendungen einstweilen Zukunftsmusik. Die „Polemik" der Schrift gegen eine teilweise Aufhebung des Pornographieverbots sei „ebenso umfassend wie irrational". Den Autoren wird speziell in der Frage Pornographieverbot eine „prinzipiell freiheitsfeindliche Haltung" attestiert, denn nach der Schrift habe „dem unmündigen Bürger verboten zu sein und zu bleiben, wovon sich nicht nachweisen läßt, daß es ihm ohne Gefahr für sein Seelenheil erlaubt werden kann". An die Bundesregierung richtet die Zeitung den Appell, sie möge den hingeworfenen Fehdehandschuh aufnehmen „und die Repräsentanten klerikaler Machtansprüche gegenüber dem Staat und einer keineswegs mehr homogen christlichen Gesellschaft deutlich in ihre Schranken weisen".

Ähnlich wie in der „Zeit" war in der „Stuttgarter Zeitung" (11. 1. 71) vom „Fehdehandschuh" die Rede. Doch der Kommentar klang beschwörend versöhnlich: Nichts wäre sinnloser als ein neuer Kulturkampf. Man könne nur hoffen, „daß der inzwischen in Gang gekommene Dialog zwischen Minister *Jahn* und den Kirchen die Fronten entschärft, daß Jahn den Vertretern der Kirchen deutlich machen kann, welchen enormen juristischen Schwierigkeiten sich der Gesetzgeber gegenübersieht", womit das Hauptproblem wohl exakt getroffen war. Diese heftigen publizistischen Reaktionen dürften übrigens mitverursacht worden sein durch einen zugespitzten Kommentar der in Hausgemeinschaft mit dem Kommissariat der deutschen Bischöfe arbeitenden KNA, der sein Bedauern ausdrückte, „daß der Gesetzgeber in so nachdrücklicher Weise an seine Pflichten erinnert werden muß", und die ihrerseits eine „Kulturkampfsituation" entstehen sah, „die den gesellschaftlichen Frieden in der Bundesrepublik nachhaltig stören würde". Daß dieser Friede erst wiederhergestellt werden muß, zeigt das von der einen Seite stichelnd, auf der anderen Seite gereizt geführte Interview zwischen KNA (15. 1. 71) und Bundesjustizminister Jahn.

Publizistische Zweifel

Es ist zu erwarten, daß die gröbsten Verzerrungen von den mit den Zielsetzungen der Denkschrift wenig vertrauten Kommentatoren mit sachlicheren Argumenten zurechtgerückt werden. Einstweilen aber reagierte man in der kirchennahen Publizistik selbst mit Zurückhaltung: ein Beweis dafür, daß man auch da über Form und Inhalt der Denkschrift nicht restlos glücklich war. Das beste Beispiel bietet der Kommentar von *M. Stein* in „Christ und Welt" (8.1.71). Zunächst wird ganz anders, als die Autoren der Schrift es tun, es als eines der „erfreulichsten Zeichen der letzten Zeit" anerkannt, „daß die Reformdiskussion mit zunehmender Intensität, mit zunehmender Sachlichkeit und zunehmender Gründlichkeit geführt wird". Sodann wird die Bedeutung des Dokuments etwas heruntergespielt („im strengen Sinn kein kirchliches Dokument"), um es dann gleich ins „Ökumenische" und „Grundsätzliche" hochzuloben. Dieses Lob wird aber wiederum mit einer Kritik am „Timing" und mit Zweifeln bezüglich des „Adressaten" verbunden: Pfarrer und Gemeinden sollten wissen, daß sich die Schrift in ihrem Abschnitt über die Scheidungsreform noch auf den *Diskussionsentwurf* des Bundesjustizministeriums (von Ende Juli 1970) beziehe, während indessen doch schon der *Referentenentwurf* (Anfang Dezember) fertiggestellt sei. Schließlich müsse man wissen, daß dort, wo vom Sexualrevolutionär mit sozialrevolutionären Absichten die Rede sei, „keineswegs die derzeit regierende Sozialdemokratie und deren Gesetzentwürfe gemeint sind, sondern ideologisch festgelegte Gruppen außerhalb des Parlaments".

„Publik", das katholische Pendant, versuchte sich nicht in solchen captationes benevolentiae im Dienste der Gemeinden, sondern behalf sich, indem sie den Wortlaut in großen Auszügen, aber kommentarlos, abdruckte. Das evangelische „Sonntagsblatt" (10. 1. 71) stellte indessen die hohe ökumenische Bedeutung des Dokumentes heraus: Die Herausgabe der Schrift sei „Ausdruck eines Prozesses der Annäherung, der sich in der theologischen Ethik beider Kirchen vollzogen hat". Bezüglich des Adressaten stimmte der Kommentator nicht ganz mit „Christ und Welt" überein: Die Schrift sei „eine Aufforderung an den Gesetzgeber, die Grundlagen der gegenwärtigen Reformvorhaben des Ehe- und des Strafrechts noch einmal zu bedenken und daran die vorgesehenen Einzelbestimmungen zu messen". Der Kommentator mußte wissen, woran auch der oberflächliche Leser keinen Zweifel haben konnte: Er war einer der Mitautoren, Oberkirchenrat *E. Wilkens* von der Kirchenkanzlei der EKD in Hannover. Es dürfte auch die sachlich richtigste Interpretation sein.

Anlaß zu allerhand Assoziationen, an denen den Autoren kaum gelegen sein konnte, gab indessen der Rheinische Merkur" (8.1.71) mit dem Kommentarartikel „Ökumenisch im Widerstand". Man wollte, so schloß der recht kämpferische Kommentar, bewußt die schärfsten Kanten in der gemeinsamen Stellungnahme der beiden Kirchen herausarbeiten, denn es diene der öffentlichen Meinungsbildung, wenn man möglichst deutlich miteinander spricht. War dies angesichts der ohnehin „bemerkenswert klaren Sprache" des Dokuments noch nötig? Bundesverfassungsrichter und EKD-Synodale *H. Simon* war jedenfalls anderer Meinung. Anstatt die Reformer durch gangbare Lösungsvorschläge zu unterstützen, trage man „zu einer für den gesellschaftlichen Frieden gefährlichen und gänzlich überflüssigen ideologischen Polarisierungs bei". Ihm aber konterte Wilkens: Die Schrift verstehe sich als ein „völlig unpolemischer sachlich gehaltener Beitrag zu der immer wieder neu diskutierten Frage, welchen sittlichen Gehalt die staatliche Gesetzgebung in einer pluralistischen Gesellschaft haben kann". Es sei geschmacklos, darauf mit einer Stimmungsmache zu reagieren. Doch war — jedenfalls im evangelischen Bereich — auch manches theologische Echo nicht sehr konziliant. In Marburg forderten evangelische Theologen sogar den Rücktritt eines der Autoren: des Militärbischofs und EKD-Bevollmächtigten Kunst. Man darf auf die weiteren Reaktionen innerhalb der Kirchen selbst gespannt sein.

Die rechtspolitische Grundierung

Ohne unsererseits polemisch zu werden, können wir doch im Sinne der Kritiker vorweg feststellen, daß sich die Autoren der Schrift mancher Vereinfachung bedienen, die im Sinne einer Versachlichung der Diskussion besser vermieden worden wären: Das gilt für die Konzeption der Denkschrift, für ihr sozialethisches Grundthema, das Verhältnis von Recht und Sittlichkeit, und für seine rechtspolitische Grundierung; es gilt aber auch für manche Einzelaussagen zu den drei Sachbereichen, die in der Denkschrift behandelt werden: die Reform des Ehescheidungsrechts, Pornographie und Jugendschutz und das Abtreibungsstrafrecht. Wer die bisherige Diskussion zu diesen Themen und zu den Reformvorhaben der Regierung mitverfolgt hat, wird sich beim Finden solcher Vereinfachungen nicht schwer tun. Schon die Berichte dieser Zeitschrift während des letzten Jahres zu den genannten Themen bieten dafür ein reichhaltiges Material (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg. S. 65—68, S. 173—177, S. 328—333, S. 435—440, S. 506—508, S. 581—587 und ds. Jhg., S. 16—19). Um nur einige Beispiele zu nennen: Die Vorbehalte bezüglich der Reform des Scheidungsfolgerechts treffen den Diskussionsentwurf des Bundesjustizministeriums nur zum Teil, den seit Anfang Dezember bekanntgewordenen Referentenentwurf, der in diesem Punkt doch um einiges präziser ausgefallen ist, noch weniger. Das gilt übrigens auch für die jetzt veröffentlichten „Thesen zur Reform des Scheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland" des Arbeitskreises für Eherecht beim Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn (vgl. ds. Heft, S. 63). Doch liegt dieses Aneinandervorbei mehr an den zeitlichen Überschneidungen als an unüberbrückbaren sachlichen Differenzen. Eine weitere Einseitigkeit: Unter der Rubrik Sittenstrafrecht wird nicht zum Sexualstrafrecht als Ganzem Stellung genommen, sondern nur das Thema Pornographie und Jugendschutz als „Beispiel" herausgegriffen. Nun kann zwar kein Publizist oder Kritiker einem Autor vorschreiben, was er behandelt und was nicht; doch hätte man doch wenigstens eine grundsätzliche Erfassung der anderen Sexualstraftatbestände erwartet, die mit dem Thema Jugendschutz verwandt sind (sexueller Mißbrauch Minderjähriger, Zuhälterei). In der Schrift erhält die Pornographie eine Ausschließlichkeitsstellung, die den Anschein erweckt, das Thema sei der casus belli schlechthin. Etwas verkniffen haben manche Berichterstatter darauf aufmerksam gemacht, daß deren Bedeutung auch noch durch den Umfang des Abschnitts (gut das Doppelte der Ausführungen zum Schwangerschaftsabbruch) hervorgehoben wird. Das mag damit erklärt werden, daß die Strafrechtskommissionen beider Kirchen eigene Stellungnahmen zum Abtreibungsstrafrecht vorbereiten. Doch

ganz unerörtert blieb auch das Thema Pornographie von kirchlicher Seite nicht. Die katholischen Bischöfe haben auf ihrer Herbstkonferenz 1970 dazu wie zum Abtreibungsstrafrecht Stellung genommen (Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 581); das ZdK hatte sich ebenfalls im Herbst 1970 damit befaßt. Die Kammer für öffentliche Verantwortung der EKD hat in langer Beratungsarbeit mit Fachleuten einen jetzt veröffentlichungsreifen Entwurf vorbereitet. War ein substantielleres Resultat dennoch nicht möglich?

Die Schwierigkeit mit den „vernünftigen Sachverhalten"

Doch wird man das Dokument, will man es nicht willkürlich verfremden, zunächst nicht nach Einzelaussagen zu beurteilen haben. Es versteht sich ja als *Grundsatzpapier*. Ein solches muß sich in der Aufarbeitung der Gegenstände beschränken. Da es sich um ein zwischenkirchliches Papier handelt, kommt ein weiteres hinzu: Es ist zwar richtig, daß die Unterschiede zwischen den beiden Konfessionen in den Fragen der Sozialethik im Abbau begriffen sind. Auch werden (in dieser Allgemeinheit) die meisten mit Wilkens darin einig sein, daß „die Zeit eines unwandelbaren Ordnungs- und Wertsystems, gewonnen aus einem zeitlos gültigen Naturrecht und aus christlicher Heilsoffenbarung" vorbei ist. Aber damit sind auch die „vernünftigen Sachverhalte, die auch Andersdenkende und Nichtchristen überzeugen" (Wilkens), schwerer faßbar geworden, sicher nicht nur für die zu überzeugenden Andersdenkenden, sondern für die Christen selbst. Das Meinungsbild zu sozialethischen Fragen ist auch unter den Christen differenzierter geworden. Je mehr die Unterschiede zwischen den Konfessionen sich verringern, um so stärker wächst der innerchristliche Pluralismus, um so mehr verlangsamt sich der Prozeß der Meinungsbildung, vor allem dort, wo ein *Konsens* notwendig angestrebt werden muß. Auch die breite Hinzuziehung des Sachverstandes begünstigt kaum schnelle Lösungen, weil Sachverstand nicht bedeutet, eindeutige Antworten auf alle Fragen geben. Gerade das Bundestagshearing zur Reform des Sexualstrafrechts war da aufschlußreich. Interessant auch, wie Befürworter und Gegner daraus ihre Schlüsse zogen. Für die „Zeit" beispielsweise war der Befragungsvorgang „nahezu einhellig" (natürlich im Sinne der Einschränkung des Pornographieverbots). Sie kreidet deshalb den Autoren an, daß sie vor „unkritischer *Wissenschaftsgläubigkeit*" warnen. In Wirklichkeit konnte bei jener Gelegenheit (von Einhelligkeit war wahrhaftig keine Rede) Wissenschaftsgläubigkeit kaum aufkommen, so sehr wimmelte es von Widersprüchen unter den Experten. (Daß die *Theologen* dabei argumentativ versagten, war eine erwartete und hoffentlich nicht ganz unnütze Nebenerkenntnis.)
Es wird also niemanden wundern, daß man im Falle der vorliegenden Schrift der Dringlichkeit wegen beiden Hindernissen (dem innerkirchlichen Pluralismus und den Widersprüchen der Experten) auszuweichen suchte und sich auf einen kleinen Personenkreis beschränkte, der sich ohne allzu große Verzögerungen auf die ethischen Grundsätze und auf die politischen Ziele einigen konnte. In dieser Konstellation liegt die Stärke und Schwäche der Denkschrift, die sich als eine Art Memorandum „zur öffentlichen Diskussion" versteht, die aber doch in all ihren Aussagen deutlich von der Absicht getragen ist, die gegenwärtigen Gesetzesvorhaben nochmals an Hand des Gesagten gründlich zu überprüfen. Das Ergebnis: die politische Zielsetzung rangiert vor dem Sachverstand, das Postulat vor dem Argument. Nur wenige werden den Hinweis von Bischof *Dietzfelbinger* und Kardinal *Döpfner* im Vorwort, im Autorenkreis sei neben der Sachkompetenz auch ein „breiter Bereich kirchlichen Auftrages für Fragen der Gesellschaft und der Öffentlichkeit" vertreten gewesen, überzeugend finden. Nicht wenige bedauern es, daß diese zwischenkirchliche Initiative zu einem Gegenstand, zu dem sich heute gewiß unter Christen gemeinsam sprechen läßt, durch diese schmale Basis und die Eile, mit der man offensichtlich dabei vorgegangen ist, in ihrer Aussagekraft beeinträchtigt wurde.

Zu häufig übersehene Perspektiven

Dennoch wäre es bedauerlich, wenn wegen dieser Schwächen die Schrift als Ganze abgewertet würde. Sie hat ihre eigene Funktion, und sie hat das Verdienst, einige Sachverhalte beim Namen genannt zu haben, die, wohl wegen der verbreiteten Reformeuphorie, unterzugehen pflegen. Nicht genug unterstreichen kann man den ersten und wohl wichtigsten Grundsatz des Dokuments: Das spannungsvolle Verhältnis zwischen Ethik und Recht dürfe „nicht so weit aufgelöst werden, daß jede sittliche Wertung in den rein privaten Bereich des persönlichen Lebens verwiesen wird". Sittlichkeit ist ein notwendiges Moment gesellschaftlichen Zusammenlebens. Wird sie auf „privates" Verhalten reduziert, „kann weder das Recht noch die Kraft zu sittlicher Entscheidung in einem Volk lebendig bleiben". Einen unmittelbaren Anwendungsbereich dieses Grundsatzes bieten manche Diskussionen über die Reform des Abtreibungsstrafrechts. Daß die Privatisierung des Ethischen zu dessen faktischer Aufhebung führen kann, beweisen gewisse Diskutanten, die die Abtreibung grundsätzlich straflos lassen möchten mit dem simplen Argument: „Die Verantwortung für das werdende Leben sollte den Frauen und den Ärzten anvertraut werden" (so der schon zitierte *H. Kühnert* in einem Leitartikel der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung" vom 18. 4. 70; ähnlich auch Prof. *P. Matussek* vom Max-Planck-Institut für Psychologie in München auf dem deutschen Gynäkologenkongreß Ende September in Hamburg). Meist werden solche Argumente gestützt mit dem ganz allgemeinen Hinweis auf das unerwünschte Kind, das der Mutter nicht zuzumuten sei. Wollte man aber den Rechtsschutz werdenden Lebens grundsätzlich preisgeben, würde man nicht nur rechtliche, sondern auch sittliche Schranken in der Achtung menschlichen Lebens mit abbauen helfen. Man hätte aber diesen Sachverhalt auch in den anderen Teilen der Denkschrift gerne verdeutlicht gesehen. Scheiterte dies daran, daß man es im Grunde genommen doch mit sehr heterogenen Bereichen zu tun hatte? Denn zweifellos lassen sich an den drei Fragen Ehescheidung, Sexualstrafrecht und Schwangerschaftsabbruch nur schwer identische rechtsethische Grundsätze demonstrieren, wenn man nicht in Allgemeinheiten ausweichen will. Auch die zweite — rechtspolitisch gezielte — Grundaussage der Schrift über die Achtung der geschichtlichen Herkunft verdient Beachtung: Nur wo die geschichtliche Kontinuität und die notwendigen Veränderungen in ihrer gegenseitigen Bedingtheit anerkannt würden, entgeht der Gesetzgeber geschichtsfremden Abstraktionen. Die Notwendigkeit der Kontinuität im gesellschaftlichen bzw. im rechtspolitischen Leitbild ist nicht zu bestreiten, man hat aber Schwierigkeiten, ohne weitere Erläuterungen und ohne ins politische Zwielicht zu geraten, diese Kontinuität *für alle* als christliche

zu deuten und so zum Ausgangspunkt allgemein verbindlicher Gesetze zu machen, wie es *Wilkens* nahezulegen scheint. Damit verlöre nämlich auch die Feststellung der Denkschrift an Wert, „daß weder die spezifischen christlichen Wertvorstellungen noch die Wertvorstellungen anderer Weltanschauungsgruppen durch die staatlich gesetzte Rechtsordnung verwirklicht werden können". Diesen Grundsatz haben die Christen heute nicht mehr nur sich selbst, sondern gelegentlich auch anderen in Erinnerung zu rufen, die nicht deswegen schon von weltanschaulichen Vorurteilen und Vorrechtsansprüchen frei sind, weil sie sie, da sie keine gesellschaftlichen Großgruppen darstellen, weniger ausdrücklich „präsentieren" können. Um so mehr haben wir Christen Grund, die *Uneigennützigkeit der Aussage* unter Beweis zu stellen.

Postulate zum Scheidungsrecht

Doch von diesen allgemeinen Gesichtspunkten abgesehen, lohnt es sich wenigstens exemplarisch auf die drei behandelten Fragenkomplexe selbst einzugehen.
Zur Reform des *Ehescheidungsrechts* werden neue Argumente nicht vorgetragen. Was die katholische Seite darüber denkt, findet sich detaillierter und präziser in den vorhin erwähnten Thesen des Arbeitskreises für Eherecht beim Kommissariat der deutschen Bischöfe. In beiden Dokumenten sind es vor allem vier Postulate: Die Verankerung des Grundsatzes, daß die Ehe auf Lebenszeit angelegt ist, keine unwiderlegliche Zerrüttungsvermutung an Hand bloßer Fristen, die Forderung nach einer materiellen Härteklausel, die wirtschaftlich-soziale Sicherung des „schwächeren Teils" über das Scheidungsfolgerecht. Bisher schienen im letzten Punkt die Meinungen zwischen Kirchenvertretern und den Entwürfen des Justizministeriums am weitesten auseinanderzugehen. Inzwischen hat man sich jedoch einander angenähert. Die Bremsen, die hier von seiten des Bundeskanzlers und von seiten des SPD-Fraktionsvorsitzenden gezogen wurden, haben offenbar ihre Wirkung getan. Auch die neue Stellungnahme des Arbeitskreises für Eherecht beim Kommissariat der deutschen Bischöfe argumentiert differenzierter, als es in der bisherigen Diskussion von manchen katholischen Kritikern getan wurde. Der Satz des Diskussionsentwurfs: „Nach der Scheidung hat jeder Ehegatte selbst für seinen Unterhalt zu sorgen", ist im Referentenentwurf des Ministeriums durch die Bestimmung ersetzt: „Kann ein Ehegatte nach der Scheidung nicht selbst für den Unterhalt sorgen, so hat er gegen den anderen Ehegatten einen Anspruch auf Unterhalt." Die von kirchlicher Seite geforderte *Gleichrangigkeit* der beiden Prinzipien, der *Eigenverantwortlichkeit* nach der Scheidung und des *Fortwirkens gegenseitiger Verpflichtung* wird von dem Referentenentwurf festgehalten. Die Forderung der gemeinsamen Denkschrift, daß die fortwirkende beiderseitige Verantwortung mit der Pflicht zur Selbstversorgung „mindestens gleichrangig" bedacht wird, scheint also im Prinzip erfüllt. Es gibt noch beträchtliche Unterschiede in der Nuancierung, die weltbildbedingt sind oder von einer unterschiedlichen Einschätzung der sozialen Realität von Ehe und Familie heute herrühren, aber keine prinzipielle Differenzen. Dieser Prozeß der Annäherung im Verlauf einer intensiven Diskussion wurde erst jüngst in einem Interview mit der „Süddeutschen Zeitung" (14. 1. 71) von dem Vorsitzenden der Eherechtskommission des Bundesjustizministeriums, Ministerialdirektor *Rebmann*, anerkennend registriert. Hier trifft die gemeinsame Denkschrift nicht mehr den tatsächlichen Stand der Diskussion.
Umstritten bleibt weiterhin die Regelung der *Altersversorgung* der geschiedenen Frau („Rentensplitting"). Doch dies ist keine spezifisch konfessionsbezogene, sondern eine allgemein empfundene Streitfrage. Unverändert sind die Positionen hinsichtlich einer unbefristeten *materiellen Härteklausel,* die in allen kirchlichen Diskussionsbeiträgen gefordert, aber vom Ministeriumsentwurf nach wie vor abgelehnt wird. Doch ganz unumstritten ist eine solche Härteklausel auch innerhalb der Kirchen nicht: bei den einen aus Gründen sozialer Disparität („Zweiklassen-Gesetz"), bei den anderen, weil sie es aus kirchlicher Perspektive ablehnen, eine als Geschlechts- und Liebesgemeinschaft gescheiterte Ehe *nur* aus materiellen Gründen nicht zu scheiden. Die Regelung der materiellen Härtefälle über das Scheidungsfolgerecht muß nicht unbedingt das größere Übel sein.
Ein innerkirchlicher Konsens dürfte jedoch über die beiden anderen fundamentalen Postulate bestehen: über die grundsätzliche rechtliche Verankerung der Aussage, daß die *Ehe auf Lebensdauer* angelegt ist, und über die Ablehnung zeitlicher Fristen als (ausschließliches) Zerrüttungskriterium. Der Übergang vom Verschuldungs- zum Zerrüttungsprinzip scheint tatsächlich nur verantwortbar, wenn die *Tatbestände der Zerrüttung* gerichtlich nachgeprüft werden können, ohne allerdings die Gerichte mit der Schuldfrage zu belasten. Nur so wird vermieden, die Gerichte zu bloßen Registrierkammern zu machen, indem man sie von der Rolle des Sittenrichters befreit. Trägt man in diesen beiden Punkten den Sorgen der Kirchen Rechnung, dürfte in den übrigen Punkten eine Verständigung nicht schwer zu erreichen sein.

Sexualbewegung politisch aufgewertet?

Auch in dem Abschnitt *Pornographie und Jugendschutz* finden sich neben unverzichtbaren, auch durchaus diskutable Forderungen und frag-würdige Urteile. Die Art der Argumentation wirkt stellenweise wenig überzeugend. Da und dort scheinen ungeprüfte Klischees ohne genaue Fixierung des Adressaten übernommen zu werden. In manchen Passagen hat man den Eindruck, als ob nun alles, was auf der nackten Welle reitet, zur Pornographie *aufgewertet* würde. Man mag durchaus, was als Sexwelle durch alle Medien geistert, als gezieltes Instrument einer „Sexualbewegung" verstehen; doch tut man den Aposteln einer repressionsfreien Sexualgesellschaft nicht zuviel Ehre an, wenn man ihr sektiererisches Pathos und die dieses in Dienst nehmende „pornographische Industrie" als politische Umsturzgefahr an die Wand malt? Wenigstens hätte man erwartet, daß alle Aspekte dieses Komplexes dargestellt würden, zumal der Grundtenor gar nicht so freiheitsscheu ist, wie ihn die „liberalen" Kritiker der Schrift sehen. Sie begrüßt ja nicht nur ausdrücklich, „daß sich weithin eine natürliche Unbefangenheit im öffentlichen und privaten Umgang mit sexuellen Fragen durchgesetzt hat", sondern spricht durchaus nüchtern von sozialschädigenden Wirkungen sexueller Verdrängung. Daß solche Verdrängung tatsächlich auch etwas mit fehlgeleiteter Autorität zu tun hat, hätte wohl gesagt werden müssen, wenn man die gegenwärtige „Sexualbewegung" politisch für so relevant hält. Gerade solche Unterlassungen kirchlicherseits sind immer wieder Anlaß zu Vorurteilen Andersdenkender.

Solche Auslassungen in der Begründung sollten aber nicht dazu führen, daß unter den Tisch gewischt wird, was zum Thema Freigabe von Pornographie und Jugendschutz *Desillusionierendes* gesagt wird. Auch wenn der Staat das sittliche Niveau einer Gesellschaft nicht dirigieren kann und soll, so wird man der Schrift kaum widersprechen können, wenn sie trotz mündigkeitsgläubiger Ideologen Schutzbestimmungen fordert, die auf anderen Gebieten selbstverständlich sind; ebenso, wenn sie nicht dem allzu naiven Glauben folgt, die freigesetzte Konkurrenz werde schon für Hebung des Niveaus sorgen. Gerade das dänische Beispiel, auf das sich die kämpferischen Befürworter der Freigabe „einfacher" Pornographie berufen, scheint diesen wenig Recht zu geben. Der sog. Kutschinsky-Bericht, das Ergebnis einer ersten von einer amerikanischen Regierungskommission in Dänemark durchgeführten Teiluntersuchung, spricht von der Erschließung „neuer Darstellungsformen", darunter von der Zunahme sodomitischer Motive (vgl. „Frankfurter Allgemeine Zeitung", 29. 12. 70). Im übrigen dürfte einleuchten, daß *ein möglichst wirksamer Jugendschutz den Vorrang vor allen anderen Erwägungen haben muß.* Doch hier beginnt erst die Frage, was Strafrecht in concreto vermag, und dazu vermißt man in der Schrift die konstruktiven Vorschläge.

Fehlte der strafrechtliche Sachverstand?

Ähnliche Einwände wird man auch zum letzten Abschnitt, über den *Schwangerschaftsabbruch,* machen. Die entschiedenen Warnungen vor Grenzverwischungen zwischen Eigeninteresse und Schutz fremden (werdenden) Lebens wird jeder in der Kirche, der die öffentliche Diskussion der letzten Jahre zu diesem Thema beobachtet hat, begrüßen. Auch das Stichwort vom „Dammbruch", der durch eine Relativierung des Lebensschutzes durch „zweitrangige Nützlichkeitserwägungen" ausgelöst werden könnte, wird niemand ernstlich als billiges Schlagwort abtun können. Die Gefahren sind hier an allen „Grenzen des Lebens" (Abtreibung, Euthanasie etc.) sehr real. Das zeigt die internationale Diskussion. Aber man wundert sich etwas wegen der apodiktischen Feststellung über den Beginn menschlichen Lebens, daß nämlich „keines der späteren Daten (Nidation, Individuation, Gehirnbildung) in der Entwicklung der Leibesfrucht mit der *Befruchtung* als dem Urdatum der Entstehung menschlichen Lebens vergleichbar ist". Diese Frage ist nicht nur unter Medizinern und Juristen, wie die Schrift feststellt, nicht ausdiskutiert, sondern bleibt auch innerhalb der Kirchen kontrovers. (Die präzisesten Ausführungen machte dazu aus medizinischer und theologisch-ethischer Sicht *W. Ruff SJ* in seinem Beitrag „Individualität und Personalität im embryonalen Werden" in „Philosophie und Theologie", Heft 1, 1970, S. 24 bis 59.) Für die strafrechtliche Beurteilung dürfte dieser anthropologische Kontext nicht unerheblich sein.

Aber davon abgesehen: im Kapitel über den Schwangerschaftsabbruch zeigt sich noch einmal deutlich dieselbe Lücke, die schon im Abschnitt über Pornographie und Jugendschutz auffällt: Die *Frage nach den Möglichkeiten und den Grenzen des Strafrechts* wird nirgends deutlich formuliert, geschweige denn gründlich geprüft. Denkt man beispielsweise daran, daß der Hauptadressat des letzten Kapitels die Autoren des Alternativ-Entwurfs, in dem bei der Begründung einer weitgehenden Reform der §§ 218 bis 220 des StGB diese Frage unter den ernst zu nehmenden Argumenten die Hauptrolle spielt (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 435 ff.), wird man die Tragweite dieser Unterlassung ermessen. Hier fehlte es ganz schlicht an Sachverstand. Unter den Autoren befand sich kein einziger Strafrechtler. Aber vom Strafrecht handeln immerhin zwei Drittel des Textes. Schade, daß der Text dadurch auch an „ökumenischem" Gewicht verliert.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Ansprachen des Papstes um die Jahreswende

Wie in den vorausgegangenen Jahren hielt Papst Paul VI. auch diesmal wieder zum Jahreswechsel eine Reihe bedeutsamer Ansprachen. Seine Botschaft zum Weltfriedenstag 1971, die vierte seit der Einführung dieses Tages im Jahre 1968, wurde 1970 früher als sonst veröffentlicht (vgl. „Osservatore Romano", 11. 12. 70), wohl um den Regierungschefs und Politikern Gelegenheit zu geben, in ihren Ansprachen darauf Bezug zu nehmen. Dem französischen Staatspräsidenten *G. Pompidou* wurde sie vom Nuntius in Frankreich bereits am 8. Dezember überreicht. Man kann annehmen, daß alle anderen akkreditierten Nuntiaturen dies ebenfalls in entsprechender Weise taten. In die Vorweihnachtszeit fiel auch die erst am 6. Januar im „Osservatore Romano" veröffentlichte „Apostolische Exhorte" mit Datum vom 8. Dezember 1970, die anläßlich des fünften Jahrestages der Beendigung des Zweiten Vatikanums verfaßt wurde. In betont einfacher Sprache erinnert der Papst die Bischöfe an die Verantwortung ihres Amtes, über Lehre und Verkündigung zu wachen (vgl. den vollen Wortlaut des Schreibens, ds. Heft, S. 83). Von seinen übrigen Ansprachen, seiner Weihnachtsbotschaft vom 25. Dezember vor dem Segen „Urbi et Orbi" von der Loggia des Petersdomes aus, der in der Vorstadtpfarrei von San Felice da Cantalice am 1. Januar gehaltenen Homilie und der Rede vor dem diplomatischen Korps vom 9. Januar 1971, war wohl seine Weihnachtsansprache an das Kardinalskollegium und die römische Prälatur im Konsistoriumssaal am 22. Dezember 1970 die hervorstechendste, nicht zuletzt durch ihren Aktualitätsbezug (Einführung der Ehescheidung in Italien und Ankündigung der Bischofssynode im Herbst dieses Jahres).

Sorge um die Kirche

Zwei grundlegende Themen durchzogen seine Ansprachen: die *innerkirchlichen Schwierigkeiten* der nachkonziliaren Zeit und die *Fragen des Weltfriedens und der sozialen Gerechtigkeit,* wobei der Papst die konkreten und aktuellen Krisenherde und Krisenerscheinungen im politischen und sozialen Leben der Völker (z. B. die Prozesse in Burgos, Lenin-

grad, Vietnam und den Vorderen Orient, die Diplomatenentführungen, die Unruhen in Polen) nur kurz andeutete.
Mit einem Rückblick auf seine *Fernostreise* (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 22—27 und ds. Heft, S. 77) leitete er seine Weihnachtsansprache an die Kardinäle ein (vgl. „Osservatore Romano", 24. 12. 70). Es sei seine Pflicht gewesen, „unsere Brüder zu stärken". Der tiefe Eindruck, den seine Fernostreise in ihm hinterlassen hatte, ließ ihn wohl den innerkirchlichen „Strömungen zersetzender Kritik" einen anderen Akzent geben. Könnten nicht die Kräfte der *Kontestation,* so fragte der Papst, für die Entwicklungs- und Friedensaufgaben der Kirche eingesetzt werden? Besonders die Kirchen des Fernen Ostens, würden von den „alten Christengemeinden des Westens ... voller Sorge und Hoffnung" einen Beitrag „zur Lösung der in ‚Populorum progressio' (Abschnitt 21, 49) angeschnittenen Probleme erwarten". Anstatt dessen würde die Kritik an der institutionellen Kirche von nicht wenigen intellektuellen Zentren des Westens einschließlich der USA aus in der öffentlichen kirchlichen Meinung, besonders unter der Jugend, eine Geisteshaltung verbreiten, die die Gewißheit des Glaubens zerstört und das organische Gefüge der kirchlichen Liebe zernagt". Ausdrücklich erwähnte der Papst dann den zunehmenden „freiwilligen Abfall nicht weniger Priester und Ordensleute" und die „Versteifung vor allem der jungen Laien" auf „geistige und soziale Ideen, die der Logik der Einheit und Liebe entgegenstehen, die der katholischen Kirche eigen ist".
Der Papst bedauerte zwei Auswirkungen dieser Kritik: sie würden „die wahren Bedürfnisse ohne Antwort lassen" und die „guten hochherzigen Bestrebungen der Christengemeinden, die dem Westen noch einen Vorrang einer reifen, echten Kultur zugestehen, auf Abwege leiten".
Wohl nicht ohne Absicht erwähnte der Papst gerade an dieser Stelle die erstmalige Verleihung des von Johannes XXIII. gestifteten mit 25 000 US-Dollar dotierten Friedenspreises an die Generaloberin und Gründerin der Caritas-Missionsschwestern, Mutter *Theresia* (60 Jahre), die seit über 20 Jahren in Kalkutta sich der Alten, Aussätzigen und Hungernden annimmt. Durch ihr Beispiel solle der „Sinn für Solidarität und menschliche Brüderlichkeit in der Welt" gestärkt werden.
Sein zweiter Hinweis galt der Ankündigung der *nächsten Bischofssynode* für den 30. September dieses Jahres, die sich mit den beiden Themen, dem „Amtspriestertum" und der „Gerechtigkeit in der Welt" befassen wird. Unzutreffend hieß es dazu in manchen Kommentaren, der Papst habe den Zölibat auf die Tagesordnung der Synode gesetzt, wenn man auch dieses Problem im Rahmen der Gesamtfrage „priesterliches Amt" kaum wird ausklammern können. Das Einberufungsschreiben zur Synode ist bereits am 8. Dezember 1970 vom Generalsekretär der Synode, Titularbischof *L. Rubin,* an den Weltepiskopat versandt worden (vgl. ds. Heft S. 102). Danach soll auf der Synode auch eine „Mitteilung" über das „Grundgesetz der Kirche" gemacht werden (vgl. Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 272—284).

Gegen die Ehescheidung in Italien

Ausführlicher befaßte sich der Papst mit der *Einführung der Ehescheidung in Italien,* die ihn mit „tiefer Bitterkeit" erfülle, vor allem wegen der „sittlichen Schäden, die diese Neuerung dem italienischen Volk verursachen wird". Der Papst betonte erneut den naturrechtlichen wie den vom Evangelium bekräftigten Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe. Seine Beachtung sei Unterpfand des „Wohles" für die Gesellschaft und Familie, besonders für die Kinder. Das neue Gesetz widerspreche den Bestimmungen des Artikels 34 des Konkordats. Die von Art. 44 vorgesehene Bestimmung, sich in Streitfällen gemeinsam zu einigen, habe zwar zu einem Austausch von Dokumenten und Gesprächen geführt, jedoch nicht zu einer von beiden Seiten akzeptierten Lösung. Dennoch sei die „Zuneigung des Papstes zum italienischen Volk und allen seinen Kindern" dadurch nicht gemindert worden. Es solle „der Achtung vor den christlichen Werten der Familie stets treu bleiben". Mit besonderer „Bitterkeit" vermerkt der Papst, daß dies gerade zu einer Zeit geschehen sei, wo hundert Jahre nach dem „Untergang der weltlichen Macht des Papstes" ein „Gleichgewicht in den Beziehungen zwischen Kirche und Staat" als „gesichert und unverletzlich gelten zu dürfen schien". Unüberhörbar war auch seine Mahnung vor dem „Angelus" am Sonntag, dem 27. Dezember. In ihr warnte der Papst: die Familie dürfe nicht durch den „sozialen und kulturellen Wandel der modernen Welt ihrer natürlichen und christlichen Sendung enthoben werden". „Eine Revision des Statuts der Familie, d. h. der Art und Weise, wie eine gute, geeinte und frohe Familie aufzufassen sei, ist eine der Pflichten der gegenwärtigen Stunde" („Osservatore Romano", 28./29. 12. 70).
Diese Feststellungen des Papstes wurden von der *italienischen* Presse ziemlich ungnädig aufgenommen. Der römische „Messaggero" (23. 12. 70) bestritt mit anderen Blättern die Verletzung des Konkordats. Und die Florenzer „Nazione" sah es als besonders schwerwiegend an, daß der Papst das Gleichgewicht von Kirche und Staat in Frage gestellt sehe. Inzwischen hat das italienische Außenministerium den Empfang einer diplomatischen Note des Staatssekretariats zur Frage der Ehescheidung bestätigt.

Das Thema Frieden

Der zweite große Problemkreis „Friede und Gerechtigkeit in der Welt" bildete den allgemeinen Stimmungshintergrund aller Ansprachen des Papstes. Zwei davon befaßten sich jedoch speziell mit dem Friedensthema, seine Botschaft zum Tag des Friedens am 1. Januar 1971 („Osservatore Romano", 11. 12. 70) und seine Homilie in der Vorstadtpfarrei San Felice da Cantalice am gleichen Tage („Osservatore Romano", 2./3. 1. 71). Die Friedensbotschaft stand unter dem Leitwort „jeder Mensch ist mein Bruder". Der Papst wandte sich bewußt gegen jede Art von Diskriminierung und schloß sich damit auf seine Weise der für 1971 von der UNO geplanten internationalen Kampagne gegen den Rassismus als eine Form der Diskriminierung an.
Sein Rückblick auf 25 Jahre Nachkriegszeit zeigte ein zwiespältiges Bild: immer noch Kriege, „soziale, rassische und religiöse Diskriminierung, die sich auszuweiten drohen", „Vorherrschaft der Wirtschaftsinteressen", Neigung zu „Haß und Klassenkampf", der „Wettlauf um nationales Prestige und politische Macht", „Frontstellungen" zwischen „rassischen Partikularismen" und „ideologischen Systemen", „Folterungen",

„Terror" und wieder die Auffassung von Friede als „Gleichgewicht" der Rüstungen und der Gewalt. Auf der anderen Seite habe sich das System kultureller, wirtschaftlicher, kommerzieller und anderer Beziehungen verdichtet und das Empfinden einer „grundsätzlichen Solidarität" der Menschen entstehen lassen, die den Friede begünstige.

Vor diesen Hintergrund einer friedlosen Welt stellte der Papst die Frage, wie es im Frieden Fortschritt geben könne, und sieht ihn in der „Liebe zum Menschen", in der „Achtung vor seiner Würde", in der „Gerechtigkeit", in der „Anerkennung der Gleichheit aller Menschen" bzw. des Grundsatzes der „menschlichen Brüderlichkeit". Dieser sei die „festere Grundlage", auf die der Friede gestellt werden müsse. Dieses Bewußtsein breche zum Glück immer mehr in der Welt durch. Dadurch überwinde man Grenzen, rassische und ethnische Schranken, wahre politische Interessen ohne Gefühle des Hasses und Klassenkampfes, fördere das Gemeinwohl und mache die Erde zu einem Feld der Zusammenarbeit. „Wo die Brüderlichkeit unter den Menschen grundlegend verkannt wird, da ist", so formulierte der Papst den Kernsatz seiner Botschaft, „auch der Friede in seiner Grundlage selbst zerstört."

Dieses Prinzip der Brüderlichkeit gelte vor allem für die Christen, für die diese menschliche Einsicht durch den Glauben zur Gewißheit wird. Diese Gewißheit sowie eine evangelische Verhaltensregel könnten sie den Menschen als Hilfe anbieten, um Brüderlichkeit zu verwirklichen. Und der Papst zitiert die sog. „Goldene Regel" (Mt. 7, 12): „Alles, was ihr wollt, daß euch die Menschen tun, das sollt ihr ihnen tun; denn darin besteht das ganze Gesetz und die Lehre der Propheten." Außerdem könnten die Christen noch den Grund für diese Brüderlichkeit angeben, die Vaterschaft Gottes.

Am gleichen Tage hielt der Papst eine Homilie während der Messe für den Frieden in San Felice, die ursprünglich für den ersten Weihnachtsfeiertag vorgesehen, aber aus Gesundheitsgründen verschoben worden war. Im Vergleich zu früheren Jahren kam der Papst diesmal mit weniger begleitenden Persönlichkeiten. Unter anderen wurde er auch von kommunistischen und maoistischen Gruppen mit Spruchbändern „begrüßt". In seiner Ansprache ging der Papst davon aus, daß die „legitimen Interessen" der Völker und Nationen auf andere Weise als durch Töten und Zerstören geregelt werden müßten. Dies wolle er, nachdem er es den Politikern und Staatsmännern in seiner Friedensbotschaft eingeschärft habe, auch dem gesamten Volk überall auf der Welt sagen, das diese Gemeinde hier symbolisch vertrete. Hätten die Regierenden die Pflicht, den Frieden zu fördern, so habe das Volk das Recht, so regiert zu werden, daß es in Frieden leben könne. Das Volk könne zwar nicht direkt entscheiden, aber von den Regierenden fordern, daß deren Entscheidungen nicht zu schweren Kriegen führen. Doch was könne das Volk konkret dafür tun, so fragte der Papst. Der Papst sprach die Macht der öffentlichen Meinung in einer Demokratie an, wenn er feststellte, die „Idee", niemals wieder Krieg auf der Welt, müsse von der politischen Mentalität des Volkes ausgehen. Ein weiterer Weg zur Schaffung des Friedens sei die Selbsterziehung.

Der 1. Januar war außerdem noch durch einen diplomatisch bedeutsamen Akt gekennzeichnet. Der Vatikan veröffentlichte ein Kommuniqué, daß er den *Atomsperrvertrag* unterzeichnen werde („Osservatore Romano", 2./3. 1. 71), um die ihm zugrunde liegenden Prinzipien und die Bemühungen, sie zu verwirklichen, zu unterstützen. Der Text deutet an, daß verschiedene Regierungen mit dieser Absicht an den Papst herangetreten sind. Ein Unterzeichnungstermin liegt jedoch bisher noch nicht fest.

Auch die Weihnachtsbotschaft des Papstes, die insgesamt stärker religiös geprägt war, zielte in ihrer Kernaussage darauf ab, Christus als einzigen Garanten des Friedens darzustellen, in dessen „Schule" man jeden Menschen als Bruder und nicht als Rivalen sehen lerne und der der „Meister der Brüderlichkeit und Freundschaft" sei, der sich mit denen verbündet habe, die gegen die Heuchelei und Ungerechtigkeit rebelliert haben. Seine Botschaft sei die große Hoffnung der Menschen (vgl. „Osservatore Romano", 28./29. 12. 70).

Sinn der päpstlichen Diplomatie

Auf dem traditionellen Neujahrsempfang des diplomatischen Korps am 9. Januar 1971 stellte der Papst zu Beginn seiner Ansprache einige Überlegungen über den Sinn der diplomatischen Vertretung beim Heiligen Stuhl an, der nun schon seit hundert Jahren keine weltliche Macht mehr ausübe (vgl. „Osservatore Romano", 10. 1. 71). Der Sinn dieser Vertretung liege darin, daß dadurch „ein Dialog in Form einer ständigen und qualifizierten Begegnung auf höchster Ebene" ermöglicht werde, der über die kirchlichen Belange in den einzelnen Staaten hinausgehe und die „großen Interessen der Menschheit" einschließe, z. B. die Religions- und Gewissensfreiheit, die Menschenrechte, Gerechtigkeit und Frieden in der Welt u. a. Die tieferen spirituellen und moralischen Motive der Interventionen des Papstes würden von oberflächlichen Beobachtern oft nicht erkannt und als „Politik" oder von ihren ausschließlich nationalen Interessen her mißdeutet. Die Kirche habe aber die Diplomaten immer schon auf ihre Hauptaufgabe hingewiesen, eine Politik des Friedens zu führen. Der Papst verurteilte bei dieser Gelegenheit auch die „verbrecherischen Anschläge der letzten Zeit gegen die Integrität und Immunität der Diplomaten", die ja mit den Differenzen nichts zu tun hätten, denen sie durch die „hinterhältige Gewalt der Partisanen" zum Opfer fallen.

Katholische Stellungnahme zur Scheidungsreform

Im Frühjahr des vergangenen Jahres veröffentlichte der Arbeitskreis für Eherecht beim Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn „Erwägungen zur Reform des zivilen Scheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland", in denen er erste Ergebnisse seiner Beratungen zur Diskussion stellte (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 321). Nach Abschluß seiner Erörterungen über die Änderung des Rechts der Scheidungsgründe und eines Teils der Scheidungsfolgen übergab der Arbeitskreis am 13. Januar im Rahmen einer Pressekonferenz 21 „Thesen zur Reform des staatlichen Scheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland" der Öffentlichkeit. Nachstehend soll ihr wesentlicher Inhalt wiedergegeben und mit staatlichen Reformvorstellungen verglichen werden.

Keine Fristenautomatik

Trotz der Kritik, die verschiedentlich bezüglich der Frage der Einführung des Zerrüttungsgrundsatzes im Scheidungsrecht zu hören ist, vertritt der Arbeitskreis die Auffassung, „daß man katholischerseits nicht grundsätzlich jeder Entwicklung des Scheidungsrechts in Richtung auf das Zerrüttungsprinzip widersprechen kann". Er betont aber auch, „daß die Grenzen dieses Prinzips beachtet werden müssen". Der Gesetzgeber habe „insbesondere dafür Sorge zu tragen, daß das Zerrüttungsprinzip in der Praxis nicht zur Legitimierung eines Verhaltens 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".
Aus diesem Grunde wendet sich der Arbeitskreis beispielsweise dagegen, *Trennungsfristen zu unwiderleglichen Zerrüttungsvermutungen zu erheben,* wie die Entwürfe des Bundesjustizministeriums es beabsichtigen. Dem Vorbringen des einen Ehegatten, die gesetzlich vorgeschriebene Trennungszeit sei abgelaufen, könnte der andere, scheidungsunwillige Ehegatte dann nämlich nichts entgegensetzen, es sei denn die Behauptung, die Trennungsfrist sei doch nicht verstrichen. Damit würde ein Ehegatte in einem Scheidungsprozeß jedoch chancenlos, was einer Verstoßung gleichkäme. Daher vertritt der Arbeitskreis die Auffassung, dem Gericht dürfe es nicht verwehrt sein, „im Einzelfall zu prüfen, ob eine Ehe wirklich unheilbar zerrüttet ist". Andernfalls sieht er die Gefahr, daß das Scheidungsrecht erneut unglaubwürdig wird. Gegen widerlegbare Zerrüttungsvermutungen hat der Arbeitskreis diese Bedenken nicht. Er meint allerdings, daß die Fristen zwei Jahre bei gemeinsamem und fünf Jahre bei einseitigem Scheidungsbegehren betragen sollten. „Dies um so mehr, als dem scheidungsunwilligen Ehegatten künftig nach Einführung des Zerrüttungsprinzips kein Widerspruchsrecht gegen das Scheidungsbegehren des anderen Teils mehr zusteht."
Wenn beide Ehegatten geschieden werden wollen, soll die Scheidung nach Ansicht des Arbeitskreises nur dann ausgesprochen werden, „wenn die Ehegatten eine Vereinbarung (u. a.) 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". Sinn dieser Voraussetzung soll es sein, beide Ehegatten bereits vor dem Verfahren „mit der ganzen mit ihr (d. h. der Scheidung) verbundenen Wirklichkeit" zu konfrontieren. „Zumindest in einigen Fällen" dürften die Ehegatten nochmals überlegen, ob sie sich scheiden lassen sollen oder nicht, glaubt der Arbeitskreis.

Härteklauseln

Zur Vermeidung von „unbilligen Härten und offensichtlichen Ungerechtigkeiten" hält der Arbeitskreis die Einschränkung des Zerrüttungsprinzips durch eine *materielle und immaterielle Härteklausel* für unerläßlich. Danach soll eine Ehe „gegen den Willen des anderen Ehegatten nicht geschieden werden, wenn die Scheidung ihn unter Berücksichtigung des gegenseitigen Verhaltens oder der persönlichen Verhältnisse der Ehegatten außergewöhnlich hart treffen oder seine wirtschaftliche Sicherung ernstlich gefährden würde". Zu denken sei daran, „daß die Ehe sehr lange bestanden oder ein Ehegatte im Vertrauen auf den Bestand der Ehe sein Leben entsprechend eingerichtet hat sowie Verlassen in hilfloser Lage". Ein solcher Härtefall könne auch darin liegen, „daß ein Ehepartner unverhältnismäßig viele Opfer für die Ehe erbracht hat", insbesondere soll jedoch auch verhindert werden, „daß ein Ehegatte, der bewußt die Zerrüttung seiner Ehe herbeigeführt hat, aus diesem seinem offensichtlichen Fehlverhalten Rechte herleiten kann".
Im Gegensatz zum Bundesjustizminister hält der Arbeitskreis auch die Schaffung einer materiellen Härteklausel für erforderlich. Diese werfe zwar „das Problem unterschiedlicher Betroffenheit verschiedener sozialer Schichten" auf, doch dürfe nicht übersehen werden, „daß mit der Eheschließung auch wirtschaftliche Verpflichtungen gegenüber dem Ehegatten übernommen werden, auf deren Erfüllung er — größtenteils unter Verzicht auf eigenes berufliches Fortkommen, Einkommen und eigenständige soziale Sicherung — vertraut". Allerdings, so hofft der Arbeitskreis, werde eine materielle Härteklausel „in dem Maße an Bedeutung verlieren, in dem eine wirksame Verbesserung des Unterhalts- und Versorgungsrechts erreicht ist".
Immaterielle wie materielle Härteklausel sollen zeitlich nicht befristet sein. Der Arbeitskreis lehnt einen „solchen rein zeitlichen Schematismus, besonders in einem Bereich, in dem viele menschliche Gegebenheiten eine Rolle spielen", ab. „Eine auf den individuellen Fall zugeschnittene richterliche Entscheidung" sei „in jedem Fall einer solchen Regelung vorzuziehen".

Einschaltung von Beratungsstellen

Im Unterschied zu den Reformvorstellungen des Justizministeriums soll nach Meinung des Arbeitskreises eine Ehe ferner dann nicht geschieden werden, „wenn das *Wohl eines oder mehrerer Kinder,* die aus der Ehe hervorgegangen sind, die Aufrechterhaltung der Ehe erfordert". Es gebe zwar Fälle, in denen es für das Wohl der Kinder besser sei, wenn sich die Wege der Eltern trennen würden, aber „ebenso sicher" gebe es Fälle, „in denen um der Kinder willen die Scheidung verweigert werden" müsse. Eine solche Prüfung dürfe den Gerichten vom Gesetzgeber nicht verwehrt werden. Die Gerichte sollen im übrigen verpflichtet sein, „sich bei dieser Prüfung des sachkundigen Rates einer Einrichtung der behördlichen oder freien Jugendhilfe zu bedienen".
Die Scheidungsklage soll erst nach zweijähriger Ehedauer erhoben werden können, „es sei denn, daß dem die Scheidung begehrenden Teil wegen in der Person des anderen Teils liegender Gründe oder wegen dessen Verhalten die Einhaltung der Frist nicht zuzumuten ist". Der Grund für diesen im Diskussions- und Referentenentwurf nicht enthaltenen Vorschlag ist, „daß es eines gewissen Zeitablaufs bedarf, ehe sich eine sichere Feststellung darüber treffen läßt, ob eine Ehe zerrüttet ist". Ferner soll dadurch bewirkt werden, „daß bei jungen Ehen nicht aufgrund vorschneller Entschlüsse. Scheidungsverfahren anhängig gemacht werden, ohne daß sich die Ehegatten zunächst bemüht haben, anfängliche Eheschwierigkeiten zu überwinden".
Um alle Möglichkeiten, Ehen zu erhalten, auszuschöpfen, sollen die Gerichte zu Beginn des Scheidungsver-

fahrens einen *Vermittlungsversuch* unternehmen. Dies steht ebenfalls im Gegensatz zu der Auffassung des Bundesjustizministers. Wenn die Parteien einverstanden sind, „kann der Vermittlungsversuch auch durch eine Eheberatungsstelle vorgenommen werden". Noch wichtiger sei es aber, „zu überlegen, inwieweit man durch eine vermehrte Ehe- und Familienberatung das Scheitern von Ehen verhindern" könne. Der Arbeitskreis weist in diesem Zusammenhang auf den Erfolg und die Verdienste der Eheberatungsstellen hin. Gleichzeitig kommt er jedoch zu der Feststellung, daß die Erfolgszahlen „weitaus höher" sein könnten, „wenn die Mittel für einen bedarfsentsprechenden Ausbau vorhanden gewesen wären". Aus diesem Grunde fordert der Arbeitskreis wie viele andere „nachdrücklich einen umfassenden Ausbau ehevorbereitender sowie ehebegleitender Bildungs- und Beratungsmaßnahmen freier und behördlicher Träger".

Thesen zum Unterhaltsrecht

Zu Beginn seiner Thesen zum Unterhaltsrecht stellt der Arbeitskreis fest, daß mit der Scheidung zwar die gemeinsame wirtschaftliche Basis der Ehegatten endet, nicht jedoch die Verantwortung der Ehegatten füreinander. Daraus folge die „grundsätzliche Pflicht" der Ehegatten, „einander nach der Scheidung auch Unterhalt zu gewähren, wenn ein Teil dessen bedarf". Bei der Unterhaltsfrage soll es künftig „grundsätzlich nicht mehr" darauf ankommen, welcher Ehegatte das Scheitern der Ehe verschuldet hat. Der Grundsatz der Unterhaltspflicht soll allerdings durch den mit ihm gleichrangigen Grundsatz der Eigenverantwortung eingeschränkt werden. Danach ist jeder geschiedene Ehegatte verpflichtet, „sofern es angemessen ist, selbst für seinen Unterhalt zu sorgen". Nach Ansicht des Arbeitskreises dürfte dies in der Regel u. a. dann der Fall sein, „wenn die Ehe nur kurzen Bestand hatte und kinderlos geblieben ist". Als unangemessen sieht der Arbeitskreis die Aufnahme einer Erwerbstätigkeit hingegen an, wenn ein Ehegatte beispielsweise mindestens ein betreuungsbedürftiges Kind zu versorgen oder ein bestimmtes Alter erreicht hat (dieses sieht der Arbeitskreis bereits bei 45 Jahren), krank ist oder wenn die Erwerbstätigkeit den erbrachten Lebensleistungen oder den Verhältnissen, in die der Ehegatte hineingewachsen ist, nicht entspricht.
Das Maß des Unterhalts soll sich nach Ansicht des Arbeitskreises „wie bisher nach den Lebensverhältnissen der Ehegatten" richten, wobei nachträgliche wesentliche Änderungen der Lebensverhältnisse gegebenenfalls zu einer Neufestsetzung des Unterhalts sollen führen können. Zum Unterhalt sollen auch „die Kosten für eine berufliche Ausbildung, Fortbildung oder Umschulung" gehören, die ein Ehegatte durchführen muß, „um nach der Ehescheidung eine angemessene Erwerbstätigkeit zu finden".
Im Gegensatz zum Diskussions- und Referentenentwurf des Ministeriums hält es der Arbeitskreis sogar für erforderlich, daß ein Ehegatte „grundsätzlich auch dann Unterhalt von seinem früheren Partner verlangen kann, wenn der Bedarf erst eine Zeit nach der Scheidung eintritt". Unzumutbare Härten für den Betroffenen sollen durch eine unterhaltsrechtliche Härteklausel ausgeglichen werden. Hat dagegen der Unterhaltsberechtigte eine neue Ehe geschlossen mit der Folge, daß der Unterhaltsanspruch gegen den früheren Ehegatten erloschen ist, so soll der frühere Unterhaltsanspruch nach Ansicht des Arbeitskreises dann wieder aufleben, „wenn der Ehegatte eine Erwerbstätigkeit nicht wiederaufnehmen kann, weil er Kinder aus der früheren Ehe zu betreuen hat". Im übrigen aber — wie nach heute geltendem Recht — soll die fortwirkende Verantwortung durch die neue Eheschließung aufgehoben sein.
Aufgrund der Schwierigkeiten, die heute geschiedene Ehegatten bei der Bemessung und Durchsetzung ihres Unterhaltsanspruchs haben, soll das künftige Recht „dazu beitragen, wenigstens die rechtliche Position des unterhaltsberechtigten Teils zu stärken". Dies soll durch die Einräumung eines materiell- und verfahrensrechtlichen Vorrangs für den Unterhaltsanspruch des geschiedenen Ehegatten vor dem des späteren Ehegatten geschehen. Allerdings muß die Unterhaltsbedürftigkeit spätestens vor der neuen Eheschließung des Unterhaltsverpflichteten eingetreten sein.
Auch die *Kinder getrennt lebender* oder geschiedener Eltern sollen unterhaltsrechtlich besser gestellt werden. Sie sollen nämlich nichtehelichen Kindern unterhaltsrechtlich (Regelunterhalt, der durch Rechtsverordnung jeweils den Kosten der Lebenshaltung angepaßt wird) und erbrechtlich (vorzeitiger Erbausgleich) gleichgestellt werden. Ihr Unterhaltsanspruch soll darüber hinaus Vorrang vor dem Unterhaltsanspruch eines Ehegatten aus einer späteren Ehe haben.

Die Problematik der Altersversorgung

Auf die Problematik der Alterssicherung geschiedener Ehegatten eingehend, hält der Arbeitskreis „eine durchgreifende Verbesserung der Versorgung der nicht erwerbstätigen Ehefrau für erforderlich". Er fordert daher die Bundesregierung auf, zu diesen Fragen „alsbald Unterlagen und Berechnungen zu veröffentlichen", weil ohne „authentisches Material" eine sachgerechte Diskussion nicht möglich sei. Immerhin schwanken die Schätzungen des finanziellen Aufwandes für eine allgemeine Versorgung der nicht erwerbstätigen Ehefrau zwischen zwei und siebzehn Milliarden DM pro Jahr. Ohne eine gleichzeitige Reform des Sozialversicherungs-, Beamten- und Versorgungsrechts sei aber nicht zu sehen, „wie eine Verabschiedung der Scheidungsreform verantwortet werden" könne. Der im Diskussionsentwurf vorgesehene privatrechtliche Versorgungsausgleich sei kein Ersatz für eine solche Reform, auch nicht für ihren Beginn".

Akademietagung zum Thema Kirche und Sport

Am 11./12. Dezember veranstaltete die kath. Akademie Die Wolfsburg, Mülheim, in Zusammenarbeit mit dem DJK-Diözesanverband Essen eine Tagung über dieses ein wenig aus dem üblichen Rahmen katholischer Akademiearbeit herausfallende Thema. Mochte man zunächst an Hand des Programms den Eindruck bekommen, es gehe hier primär um die Selbstdarstellung eines der katholischen Verbände — mit der Tagung verknüpft war die Feier des 50jährigen Bestehens des DJK-Verbandes —, so wurde man durch die Vorträge und Diskussionen überraschend mit einer

Sachfrage konfrontiert, von welcher man sagen kann, daß sie bisher von der „öffentlichen Meinung" in der Kirche zu wenig beachtet und noch weniger in all ihren Dimensionen gesehen wurde. Der Inhalt der beiden Vorträge der Tagung soll hier in den wesentlichen Zügen wiedergegeben werden.

Anthropologisches Plädoyer für den Leistungssport

Prof. *G. Scherer*, der Direktor der kath. Akademie Die Wolfsburg, sprach über das Thema: „Sport als Sinnerfahrung — Bemerkungen zum Sport aus der Sicht der philosophischen Anthropologie". Der Sport werde heute zumeist nur in seiner gesundheitsfördernden und individual- und sozialpsychologischen Bedeutung gesehen. Ohne diese zu leugnen, ging es Scherer um einen anderen, nämlich anthropologischen Aspekt des Sports. Der Spielcharakter des Sports werde zwar gemeinhin anerkannt, doch bestehe die Neigung, den Unterschied zwischen Spiel und Sport, insbesondere wenn es um den Leistungssport gehe, überscharf zu betonen. Wo der Sport wesentlich vom Willen zur gesteigerten Leistung bestimmt wird, habe er, so sagt diese Auffassung, nicht mehr den Charakter des Spiels; nur der Breitensport, in welchem Sport um seiner selbst willen, nur aus Freude am sportlichen Spiel getrieben werde, sei noch ungezwungenes Spiel; der Leistungs- und Spitzensport dagegen stelle eine *Wiederholung der Arbeitswelt auf anderer Ebene* dar. Dagegen betonte Scherer, daß die These, die Ausrichtung auf die sportliche Leistung zerstöre den Spielcharakter des Sports, unhaltbar sei. Mit dem Sport sei die Leistungsidee vielmehr notwendig verbunden, denn es sei für den Menschen wesentlich, daß er versuche, einmal entdeckte sinnvolle Möglichkeiten, sein Menschsein zu realisieren, zur letzten Perfektion zu bringen. Hierin sei der Sport mit künstlerischen Tätigkeiten vergleichbar: Sobald es Schauspiel, Klavier- und Geigenspiel und dergleichen gebe, sei auch immer sofort das Streben nach möglichst vollkommener Gestaltung der betreffenden künstlerischen Tätigkeit vorhanden. „Man kann nicht den Sport bejahen, ohne den Leistungssport zu bejahen." Außerdem dürfe nicht vergessen werden, daß von der (nahezu) vollkommenen sportlichen Leistung für viele Menschen ein wichtiger Impuls ausgeht, ähnliches in bescheideneren Maßen zu versuchen. Selbst wenn man einräume, daß in manchen Arten des Spitzen- und Leistungssportes, so wie er heute faktisch betrieben wird, der Spielcharakter des Sports verschüttet ist, sei dies keineswegs notwendig so. Grundsätzlich gehe es im Sport — um Sport. Die *Zweckfreiheit*, die auch im Leistungssport gegeben ist, bewahre dem Sport den Spielcharakter. Insbesondere in den Sportarten, die in irgendeiner Form das Ballspiel pflegen, werde der Spielcharakter — auch gerade im Spitzensport — in einer neuen Weise erlebbar: Hier (z. B. im Bundesliga- oder Weltmeisterschaftsfußball) werde erfahren, daß das Geglückte nicht immer nur das Gekonnte, das Machbare, sondern oft auch das Unvorhersehbare, Zugefallene ist. Zum Können gehöre hier immer auch noch ein Quentchen Glück: der blitzhafte Einfall bei einer unvorhergesehenen Ballabgabe oder der Ball, der zum Glück doch nur noch die Latte trifft. Das Heile und Gelungene werde so auch im Sport als das Unvorfügbare und Geschenkte erlebt.

Mit dieser Verteidigung des Leistungssportes stellte sich Scherer gegen die im katholischen Raum vorherrschende einseitige Überbewertung des Breitensports. Zum Schluß seiner Ausführungen wies er auf den Festcharakter des sportlichen Spiels hin. Die im Fest zum Ausdruck kommende Zustimmung zum Anlaß des Festes sei immer getragen und umfaßt von einer grundlegenden Zustimmung zu allem überhaupt, letztlich von einer Hoffnung auf eine unwiderruflich heile Welt. Nach Prof. Scherer ist für viele Menschen der Sport „die einzige Weise, auf die heute die Massen auf die eigentlichen Existenzprobleme hin — in einer allerdings mehr unbewußten Weise — in Bewegung gebracht werden". Die Kirche müsse daher den Sport bejahen. Er sei ein wichtiger Anknüpfungspunkt für die Verkündigung dessen, was die Kirche eigentlich meint. Es reiche nicht aus, wenn die Kirche den Sport vorwiegend aus moralischen und asketischen Perspektiven sehe und übersehe, daß auch der Sport ein Ausdruck der tiefsten Sehnsüchte und Interessen des Menschen ist. Scherer meinte sogar: „Viele finden heute das, was ihnen die Kirche nicht mehr gibt, auf dem Sportplatz. Das ist ein Anlaß zur Gewissenserforschung für die Kirche."

Den zweiten Vortrag hielt *N. Wolf*, Frankfurt, Leiter der Abteilung Wissenschaft und Bildung im Deutschen Sportbund, über das Thema: „Zusammenarbeit von Kirche und Sport als gemeinsamer Dienst an der Gesellschaft". Hierbei wurde eine nahezu vollständige Übereinstimmung zwischen Scherer und Wolf in der grundlegenden Konzeption der Sportidee und in der Deutung menschlicher Leiblichkeit sichtbar. Obgleich Wolf nicht verbindlich für den Deutschen Sportbund sprechen konnte, so stellen seine Darlegungen doch eine authentische Interpretation einer für den Deutschen Sportbund repräsentativen Sportkonzeption dar. Die Bedeutung des Sports für unsere Gesellschaft beleuchtete er zunächst rein äußerlich-quantitativ: Über zehn Millionen Menschen sind im DSB in nahezu 40 000 Vereinen organisiert, das sind etwa 16% der Gesamtbevölkerung. Nicht gezählt sind dabei all die Aktiven, die den „Sport für alle" betreiben, die sich also nicht an einen Verein binden wollen, die vielen Wanderer, Schwimmer, Wassersportler, Skiläufer, Bergsteiger, Segler usw. Obgleich diese Zahlen den Sport noch nicht rechtfertigen, zwingen sie doch zur Auseinandersetzung mit ihm. Dies können viel eher biologische (der Gesundheit dienende), pädagogisch-psychologische (der Persönlichkeitsentfaltung und Charakterbildung dienende), soziale (dem Leben in menschlicher Gemeinschaft dienende) und auch politische (der Völkerverständigung dienende) Aspekte des Sports. Entscheidend für die Bedeutung des Sports sei aber letztlich die Tatsache, daß er eine sinnvolle und Freude bereitende Erfüllung der immer mehr zunehmenden Freizeit ermöglicht.

Gibt es eine Partnerschaft von Kirche und Sport?

Die *Partnerschaft von Kirche und Sport* im gemeinsamen Dienst an der Gesellschaft begründete Wolf mit folgenden Hinweisen: Die Kirche könne zur richtigen Einordnung des Sports in die pluralistische Gesellschaft beitragen; Kirche und Sport wenden sich an den gleichen Menschen, beide wollen ihm selbstlos dienen; die Interdependenz nahezu aller lebenswichtigen Vorgänge in einer hochentwickelten technisierten Gesellschaft mache die Zusammenarbeit von Kirche und Sport zu einer Notwendigkeit; da die Heilssorge der Kirche

für den Menschen sich nicht nur gleichsam abstrakt um dessen ewiges Seelenheil, sondern um dessen gesamtmenschliches, auch leibliches Glück zu bemühen habe, müsse die Kirche sich auch mit dem „höchst irdischen" Sport befassen; die Kirche müsse dem Sport dazu verhelfen, daß dieser sich nicht absolut setzt, sondern über seine Grenzen hinausschaut (wie dies auch die Kirche tun müsse) und das Wohl der ganzen Gesellschaft ins Auge faßt; die in den letzten Jahrzehnten in den Kirchen gewonnene neue Bewertung der Leiblichkeit des Menschen unter gleichzeitigem Abbau der einseitigen Hochschätzung des Geistigen und „Seelischen" ermögliche heute den Kirchen die Anerkennung des Sportes als eines Wesensbestandteils des menschlichen Lebens und des Vollzugs von Leiblichkeit als eines Grundrechts des Menschen; die Tatsache schließlich, daß die theologische Reflexion auf die Leiblichkeit des Menschen noch im Anfangsstadium stehe, lasse hoffen, daß in Zukunft das Verhältnis der Kirche zum Sport positiver eingeschätzt wird.

Wie kann nun die Partnerschaft von Kirche und Sport realisiert werden? Zu eng gefaßt sei es, wenn man meine, die Kirche solle von der Kanzel aus zu sportlicher Betätigung aufrufen oder selbst Sport anbieten. Eine umfassende Zusammenarbeit ist notwendig. Der Sport erwartet von der Kirche, daß sie dem Sport fernstehende Menschen auf diesen Bereich sinnvoller Lebensvollzüge hinweist; die Kirche erwarte vom Sport, daß dieser sich auf seine Grenzen besinnt und sich mit den Problemen der Kirche auseinandersetzt. Sport und Kirche dürfen sich nicht gegenseitig ihren eigenen Zielsetzungen unterordnen und den Partner dazu gebrauchen, neue Mitglieder für die eigene Gemeinschaft zu werben. Beide müßten das Wohl des Menschen wollen. Die Kirche solle in ihren moralischen Aussagen nicht nur eine Verbotsethik, sondern mehr eine Gebotsethik in bezug auf den Leib verkünden. In der Ausbildung der Theologen und in der Arbeit der Akademien und Bildungswerke solle das Thema Sport mehr Berücksichtigung finden. „Insgesamt müssen sich Sport und Kirche auf die moderne Freizeitgesellschaft einstellen, in der wahrscheinlich im Jahre 1985 nur noch vier Arbeitstage und ebenfalls drei freie Tage zu bewältigen sind."

Aus der anschließenden Diskussion verdienen zwei Beiträge besondere Erwähnung. Der Sportarzt *A. Müller,* Dortmund, wies auf einen beim Leistungssport häufig unbeachteten, aber psychologisch bedeutsamen Aspekt hin: Der Spitzensportler erfährt in der Zeit, in welcher seine Leistung noch im Ansteigen begriffen ist, eine zunehmende Isolierung, da er immer weniger Konkurrenten hat, mit denen er sportlich wettstreiten kann. Im Gegensatz zum sonst beim Sport vorhandenen Sozialisierungseffekt liegt hier also ein Isolierungseffekt vor. Der Spitzensportler großen Formats hat eigentlich nur noch Kontakt zu seinem Trainer, der jedoch einen starken Leistungsdruck auf ihn ausübt. Fällt nun seine Leistung bei Erreichung eines bestimmten Alters notwendig ab, so wird er vom Trainer „wie altes Eisen weggeworfen". Er steht dann in oft großer Vereinsamung allein. — Eine Gruppe von Sportlehrern und -studenten machte auf ein Versäumnis des Schulsports aufmerksam: Der Schulsport bevorzuge zu einseitig das Turnen und die Leichtathletik, wodurch er sich bei den Schülern unnötigerweise unbeliebt mache. Hier sei auch die Kritik der „neuen Linken", der Sport sei eine verkappte Art vormilitärischen Drills und ein zusätzlicher Anwendungsbereich des Leistungsdrucks unserer Gesellschaft, nicht ganz unberechtigt. Im Gegensatz hierzu müsse man fordern, daß der Schulsport „Neigungssport" treibe, d. h. in der Auswahl der Sportarten den Neigungen der Schüler mehr Raum gebe, mehr Sportarten, vor allem solche mit deutlichem Spielcharakter, anbiete und nicht zur Teilnahme an allen Sportarten verpflichte.

Zum Abschluß der Tagung richteten die etwa 50 Teilnehmer eine Resolution an die Gemeinsame Synode der Diözesen mit der Bitte, „die Frage des Verhältnisses von Kirche und Sport in die Beratungen und Beschlüsse der Synode aufzunehmen". Der Tagungsbericht wird unter dem Titel „Sport zwischen Spiel und Leistung" im Verlag Fredebeul & Koenen (Essen) auch in Buchform erscheinen.

Österreichische Pastoraltagung über Sexualität, Ehe und Ehelosigkeit

Als „Österreichische Pastoraltagung" hatte sich die alljährliche, bisher unter dem Titel „Weihnachts-Seelsorgertagung" laufende Veranstaltung des Österreichischen Pastoralinstituts diesmal das Thema gestellt: Humanisierte Sexualität — Partnerschaftliche Ehe — Erfüllte Ehelosigkeit. Die Tagung unterschied sich in mehrfacher Hinsicht von der langen Reihe ihrer Vorgängerinnen, die seit der Zwischenkriegszeit vom Gründer des Wiener Seelsorgeamts und des Österreichischen Seelsorgeinstituts, Prälat *K. Rudolf,* durchgeführt wurden. Sie fand in einem der Wiener gewerkschaftlichen „Häuser der Begegnung" statt und hatte die seit Jahren höchste Besucherzahl aufzuweisen. Zum ersten Mal versuchte man, die Teilnehmer — etwa 500 Seelsorger und einige Dutzend Ordensleute und Laien — stärker ins Gespräch einzubeziehen, als es bei den Fragen aus dem Publikum bei den schon bisher üblichen Forumsdiskussionen möglich ist: Jeder Referent stellte sich für einen mehrstündigen Arbeitskreis zur Verfügung, über den am Ende der Tagung im Plenum berichtet wurde. Auch die Thematik, obwohl im einzelnen nicht neu, bedeutete einen Fortschritt gegenüber früheren Tagungen. Sowohl über Ehe wie über Zölibat hatte es schon „Weihnachts-Seelsorgertagungen" gegeben; dadurch, daß man diesmal das Thema Sexualität im Bezug zu beiden Lebensformen auf die Tagungsordnung setzte, gelang es einerseits, die Einseitigkeit gängiger Ehe- und Zölibatsdiskussionen zu vermeiden, andererseits unbeachtete und meist zu wenig überlegte Gesichtspunkte ins Spiel zu bringen, die es durchaus noch immer gibt, obwohl gerade im kirchlichen Bereich wiederholt versucht wird, sich der Mühe der Diskussionen dieses Themas unter dem Vorwand der Ermüdung über die immer gleichen Fragen und Antworten zu entziehen.

Sexualität, eine Qualität der Person

Die drei Teile des Themas waren auf die drei Veranstaltungstage, den 28., den 29. und den 30. Dezember 1970, gelegt; der erste Tag war dem Thema Sexualität im allgemeinen gewidmet, der zweite der Ehe, der dritte schließlich der Ehelosigkeit. Es begann mit

ungewöhnlichen Thesen zur Sexualität, die der Karlsruher Erziehungsberater, Dipl. Psychologe *E. Ell*, zum sichtlichen Erstaunen des überwiegend zölibatären Publikums vortrug. Ell verstand sein Referat als Einstieg ins Thema, das von den folgenden Referenten nach allen Richtungen auszuloten wäre, und hob daher bewußt einen oft verschwiegenen Aspekt besonders hervor, ohne auf die Abrundung seiner Aussage übermäßiges Gewicht zu legen: den *Eigenwert der Sexualität*. Ell hielt entgegen der vulgär-christlichen Tendenz ausdrücklich fest, daß es sich bei der Sexualität um eine Qualität der Person handle, die in jedem Lebensalter der Situation gemäß gelebt werden müsse. Er versuchte damit der ganz unzureichenden Auffassung etwas entgegenzusetzen, der zufolge Sexualität innerhalb der Ehe mit einem Mal da sei und realisiert werde, während sie vor, neben und nach der Ehe nichts weiter als eine Kette moraltheologischer Verlegenheiten nach sich ziehe. Auch der *Unverheiratete*, betonte Ell, habe die sexuelle Qualität seiner Person zu leben, weil Sexualität nicht erst im Dienst der Liebe oder der Fortpflanzung, sondern schon zuvor für sich selbst ein unersetzliches Element im Vitalkern des Menschen darstelle. Ell unterschied eine „alttraditionelle" Moral, die das Kind zum Rechtsanspruch auf sexuelle Betätigung mache, und eine „neutraditionelle" Moral, die diesen Anspruch aus der personalen Liebe ableite. Beides sei durchaus als Ideal, aber nicht als Norm zu bejahen. Die Sexualität aus diesem Anspruch zu entlassen bedeute keineswegs, daß sie außerhalb der sittlichen Verantwortung stünde; das persönliche Maß, die Offenheit auf die Realisierung aller Sinngehalte der Sexualität im Laufe des Lebens, die Achtung vor der Freiheit der Hingabe, die Verantwortung für Partner und Kind in wohlwollender Gesinnung für den andern müßten beachtet werden.

Ungeachtet dieser sittlichen Kategorien war damit schon zu Beginn der Tagung die Frage nach dem Sinn eines ehelosen Lebens aufgerollt, oder genauer: die Frage, ob ein eheloses Leben auch ein Leben ohne sexuelle Betätigung sein müsse. Der Münchner Moraltheologe Prof. *J. Gründel*, der das Korreferat zu halten hatte, war sich der Last nicht nur dieser Frage bewußt. Er sah sich darum genötigt, weit auszuholen und Prinzipielles zur *Normenbegründung* in der heutigen Moraltheologie zu sagen, wodurch freilich das ihm gestellte Thema (Theologie von Geschlechtlichkeit und Liebe) zu kurz kam. Gründel machte klar, daß der Begriff Norm ein juridischer und gesellschaftswissenschaftlicher sei, jedenfalls kein Begriff des Evangeliums. Normen seien grundsätzlich zeitbedingt und daher wandelbar, das Evangelium dagegen biete Weisungen, die — einer Kompaßnadel vergleichbar — zwar die Richtung, aber nicht die einzelnen Stationen des Weges anzeigten. Daher dürfe das Evangelium nicht unkritisch als Normenquelle mißverstanden werden; ebensowenig könne in diesem Bereich die Berufung auf die unwandelbare Überzeugung der Kirche und die Unfehlbarkeit des Lehramts die Argumentation ersetzen, wenn es um die Bildung für hier und heute gültiger Normen geht. Der Psychologe wie der Moraltheologe stimmten darin überein, daß es keine ausgesonderte „sexuelle Sittlichkeit" geben könne, sondern immer nur eine *sittliche Gesamtverantwortung des Menschen*, die in jedem Bereich seines Handelns zum Tragen komme. Doch reichte diese Übereinstimmung für das Gespräch in der anschließenden Forumsdiskussion nicht aus. Es zeigte sich jenes charakteristische Niemandsland zwischen dem hohen Abstraktionsgrad einer Moraltheologie, die es — belehrt durch die Erfahrungen ihrer eigenen Vergangenheit — ablehnen muß, konkrete Rezepte des Verhaltens zu propagieren, und den konkreten Fragen des Psychologen, der in seiner Beratungspraxis auch konkrete Antworten geben muß. Da wurde keineswegs nur das alte Problem der Vermittlung von Theorie und Praxis sichtbar, sondern darüber hinaus das „lack", das sich zwischen dem Fragestand auf Grund unserer gesellschaftlichen Wirklichkeit und jenem einer Theologie auftut, die einen Großteil ihrer Energie für die Aufarbeitung falscher Fixierungen des Lehramts und der traditionellen Theologie aufbraucht. Nur so ist es erklärlich, daß die Diskussion, die unter dem rhetorischen Titel „Abbau von Sexualtabus — bereits Humanisierung der Sexualität?" lief, bis zum unterscheidend Christlichen in diesen Fragen gar nicht vorstieß.

Hinweis auf die Geschiedenen

Was dieser erste Tag angedeutet hatte, entfalteten die beiden anderen. Der Wiener Familienwissenschaftler *D. Kuhn* beschrieb die Phasen der Ehe bis zu ihrer Entfaltung zur Vollgestalt. Er betonte, anders als Ell, das Bleibende an den Rollen von Mann und Frau, von Vater und Mutter in der Ehe und verzichtete auf einen Ausblick auf etwaige neue Lebensformen, wie sie der evangelische Sprecher bei der Podiumsdiskussion am Vortag, Prof. *H. Lüthi*, unter Hinweis auf die Studenten als Möglichkeit gezeigt hatte. Doch setzte man sich um so mehr mit den pastoralen Problemen auseinander, die die spätbürgerliche Ehe in ihrer heutigen Gestalt aufwirft. Der Linzer Kirchenrechtler Prof. *B. Primetshofer* stellte klar, daß die geordnete zivile Zweitehe eines *Geschiedenen* nicht als Konkubinat bezeichnet werden dürfe. Vielmehr sei die Haltung der Kirche zur Ehescheidung dringend zu überprüfen. Als Ansatzpunkt dazu biete sich ein vertiefter Begriff des Ehesakraments an, das wohl, wie man heute der Überzeugung ist, nicht einfach punktuell mit dem Austausch des Ja-Wortes zustande komme. Wenn die Unauflöslichkeit der Ehe mit ihrer *Sakramentalität* gegeben ist, so muß man fragen, ob das, was das Sakrament bedeutet, nämlich die Repräsentation der Verbindung Christi mit der Kirche, schon deswegen zustande kommt, weil zwei Getaufte, aber vielleicht völlig indifferent Lebende heiraten. Der Inhalt des Sakraments muß erst im Laufe der Ehe verwirklicht werden, und man kann annehmen, daß eine nach kurzer Zeit zerbrechende Ehe nie Sakrament war. Hier ergeben sich schon jetzt, also noch bevor sich das Kirchenrecht diesen neuen Überlegungen angepaßt hat, pastorale Möglichkeiten, um eine Wiederzulassung Geschiedener zu den Sakramenten zu erlauben. Pastorale Möglichkeiten für ähnliche, in der auf den Normalfall ausgerichteten Pastoral nicht vorgesehene Fälle zeigte auch P. *A. Ziegler S. J.* aus seiner Erfahrung in der Zürcher Studentenseelsorge auf. Nicht immer, wenn das Kirchenrecht eine menschliche Konstellation für nicht existent oder verwerflich deklariert, muß sich der Seelsorger für unzuständig halten, wenn dennoch um seine Hilfe gebeten wird. Ziegler wies dabei vor allem auf die oft sehr eigenwilligen Lebensformen unter Intellektuellen hin. Im übrigen aber hatte sein Referat im ganzen der Tagung eine Funktion, die sich nicht aus dem Thema ergab. Ziegler gelang es, die Unsicherheit des priesterlichen Pu-

blikums zu artikulieren; wir alle, meinte Ziegler, haben noch eine andere Moraltheologie studiert und müssen uns heute in einem ungeahnten Ausmaß als lernfähig erweisen. Es sei fast unmöglich, was der Fachmann in jahrelangen Überlegungen erarbeitet habe, in einem kurzen Referat wiederzugeben. Indem Ziegler klarmachte, daß es um das Nachschreiten dieses Denkweges gehe und daß damit, um das erklärliche Unbehagen zu beseitigen, sobald als möglich begonnen werden müsse, leistete er selbst den Teilnehmern der Pastoraltagung einen nicht zu unterschätzenden pastoralen Dienst.

Ehelosigkeit nicht nur zölibatär gesehen

Der letzte Tag war der Ehelosigkeit gewidmet. Auch hier ging es nicht sofort um die Einengung auf die übliche Themenstellung: Prof. *H. Stenger* (Gars am Inn) meinte tatsächlich *alle* Ehelosen, als er zur Psychologie und Psychohygiene des ehelosen Lebens sprach. Er stellte die Frage, wer denn an die Millionen alleinstehender Frauen, ja auch nur an die Seelsorgehelferinnen und Pfarrhaushälterinnen denke, wenn über den Zölibat diskutiert werde. Nicht zuletzt die Solidarität mit dieser, im gesellschaftlichen Prestige nach Untersuchungen in der Bundesrepublik Deutschland sehr tiefliegenden Minderheit könne heute ein Motiv für ein bewußt angenommenes und religiös motiviertes eheloses Leben sein. Doch sollte man religiöse Motivation, also die „Berufung" zur Ehelosigkeit immer erst dann annehmen, wenn die entsprechende affektive Reife vorhanden sei. Sehr viele Menschen bleiben ehelos, weil die Bindungen zu den Eltern nicht gelöst wurden, weil bestimmte Reifephasen, etwa in der Pubertät, nicht durchgetragen wurden oder weil eine latente Homosexualität vorliegt. Erst der ehefähige Mensch ist auch zum ehelosen Leben fähig, Ehe wie Ehelosigkeit setzen eine Hingabefähigkeit voraus, die sich Menschen und Aufgaben zuwendet. Auch *F. Wulf S. J.* (München), der nach Stenger über die *religiöse Motivation* des ehelosen Lebens sprach, machte darauf aufmerksam, daß die Ehelosigkeit immer nur „mit gemeint" sein könne, wenn es um die Hingabe an eine Aufgabe gehe, die ein solches Leben einfach nahelegt. Ehelosigkeit sei kein Selbstzweck; die Betroffenheit von Gott und von Christus führe aber auch heute noch in ein Leben, das der Ehe nicht bedürfe. Gerade diese Thesen wurden im Publikum merklich angezweifelt, weil sie nach wie vor eine Überwertung der Ehelosigkeit gegenüber der Ehe implizieren würden. Doch legte auch Wulf auf die Berufung zu apostolischen und karitativen Diensten als heute besonders tragfähiges Motiv zu einem ehelosen Leben wert. Ein sehr praxisnahes Referat des Wiener Caritasdirektors *J. Macho* schloß diesen Tag ab. Macho rief den Seelsorgern aus seiner Erfahrung im Umgang mit isolierten und von der Gesellschaft an den Rand gedrängten Schichten die im umfassenden Wortsinn *Alleinstehenden* in Erinnerung, die in jeder Pfarrei leben, aber von einer auf das „Normale" ausgerichteten Pastoral häufig übersehen werden: die Alten, Verwahrlosten, Kranken, Kriminellen. Mehr als bisher muß sich die Kirche mit diesen Menschen beschäftigen, will sie tatsächlich eine Heilsbotschaft für die Armen verkünden.

Den Abschluß der Tagung bildeten nicht nur die Berichte der Arbeitskreise; der Prager Moraltheologe Prof. *Mader*, der die Tagung mitverfolgt hatte, sprach ein Schlußwort, das den Dingen noch einmal eine Wendung ins Theologische gab. Er machte klar, daß unter dem Druck, unter dem die Kirche in seiner Heimat steht, sich viele Probleme ganz anders stellen. Diese Relativierung am Ende rückte die Auseinandersetzung um das Thema Sexualmoral eindrucksvoller ins Gleichgewicht als die Interventionen einiger beunruhigter Bischöfe, die der Pastoraltagung — wenigstens teilweise — beiwohnten. Weihbischof *Wagner* von Linz, der Referent für das Österreichische Pastoralinstitut im Rahmen der Bischofskonferenz, war schon am ersten Tag den Thesen Ells entgegengetreten, Kardinal *F. König* äußerte sich bei seinem Kurzbesuch ähnlich. Immer noch, so schien es, befindet man sich in der Kirche in einer Vorphase des eigentlichen Gesprächs über ein christliches Verständnis der Sexualität, in jener nämlich, in der das emotionsfreie Gespräch selbst erlernt werden muß. Hierin einen Schritt weitergeführt zu haben ist zweifellos ein wichtiges Ergebnis dieser Pastoraltagung.

Der holländisch-römische Konflikt um Bischof Simonis

Zum Jahreswechsel erlebte die Kirche in den Niederlanden durch die Ernennung des Kaplans in der Pfarrei vom hl. Sakrament in Den Haag Dr. A. J. Simonis zum neuen Bischof des erst jungen Bistums Rotterdam, das 1957 aus dem Bistum Haarlem ausgeklammert wurde, erneut einen heftigen Sturm, der die Kirche sogar zu zerstören drohte. Man sprach wieder einmal vom Schisma. Erst mit dem Kommuniqué der Bischöfe vom 12. Januar scheint sich die Woge der Entrüstung wieder geglättet zu haben. Schlagzeilen auch in der deutschen Presse wie „Protest gegen neuen Bischof" und „Papstdiktat" (beide in Frankfurter Rundschau, 4. 1. 71), „Diözesanrat Rotterdam tritt zurück" („Frankfurter Allgemeine Zeitung", 4. 1. 71), „Krach im Bistum Rotterdam um den neuen Oberhirten Simonis" („Welt", 5. 1. 71), „Kontroverse um den neuen Bischof von Rotterdam" („Neue Zürcher Zeitung" vom 6. 1. 71) spiegeln das Ausmaß der Entrüstung wider, die diese Ernennung in Holland und darüber hinaus gefunden hat. Sie machen aber auch den hohen Öffentlichkeitsgrad sichtbar, den der neue Bischof von Rotterdam, der erst seit vier Jahren wieder in der holländischen Seelsorgearbeit tätig ist, inzwischen durch seine streitbare und gegenüber dem offiziellen Kurs der Kirche oppositionelle Haltung erlangt hat. Wogegen richtete sich der Protest? Gegen das Verfahren bei der Wahl? Gegen die Person des Neuernannten? Gegen die Tatsache, daß hier ein Unfähiger zum Bischof ernannt worden ist? Hier scheint einiges miteinander vermischt worden zu sein. Die Wochenzeitungen konnten, zum Teil auf Grund eigener Recherchen, umfassendere Berichte veröffentlichen: so die „Zeit" unter dem Titel „Ein Kampf mit Rom" (vom 15. 1. 71). „Christ und Welt" (vom 15. 1.) sprach vom „Affront gegen Kardinal Alfrink", der „Rheinische Merkur" und „Publik" wählten den etwas neutralen Titel „Der Fall Simonis" (vom 8. bzw. 15. 1. 71). Doch während die „Zeit" und „Christ und Welt" einseitig gegen Si-

monis und der „Rheinische Merkur" umgekehrt für Simonis Stellung einnahmen, gab „Publik" eine umfassende Darstellung der Wahlprozedur mit ihrem inneren Zusammenhang und eine differenziertere Betrachtung der Person des bisherigen Kaplans aus Den Haag und der gesamten Situation. Dazu veröffentlichte „Publik" das Kommuniqué der holländischen Bischöfe im vollen Wortlaut.

Wer ist Simonis?

Ist es zwar nicht neu, aber auch heute noch ungewöhnlich, daß der Vatikan einen jungen Kaplan unmittelbar zum Bischof ernennt, so war es doch vor allem die Brüskierung des Wahlverfahrens durch Rom und die prononciert einseitig festgelegte Haltung von Simonis, die bei den diözesanen Gremien zum Protest und Widerspruch führten, vor allem weil sie sich eine ehrliche Zusammenarbeit mit ihm nicht vorstellen konnten.
Simonis arbeitete nach seiner Priesterweihe 1957 zunächst als Kaplan in zwei Pfarreien, wurde dann zu einem siebenjährigen Studium an das Bibelinstitut in Rom geschickt, wo er mit der Arbeit über die Hirtenrede im Johannesevangelium promovierte. Seit 1966 ist er wieder in der Seelsorge tätig, und zwar als Kaplan in der Kirche vom hl. Sakrament in der Sportlaan 125 in Den Haag, wo er sich besonders der Krankenseelsorge widmete. Simonis galt schon während seines Studiums in Rom als einer, der über die modernen Strömungen in der Kirche beunruhigt war. So war es für die, die ihn kannten, nicht verwunderlich, daß er sich entschieden zu „Humanae vitae" bekannte, für die Beibehaltung in der Zölibatsfrage auf seiten Roms stand und während des Pastoralkonzils in Noordwijkerhout zum Wortführer „konservativer" Gruppen wurde. Seinem Unmut über die sogenannte Führungslosigkeit der holländischen Bischöfe gab er offen Ausdruck, ebenso seiner Kritik am holländischen Katechismus. Man kann es eine Ironie des Schicksals bezeichnen, daß ihm vom Pastoralkonzil — natürlich wegen seines „mutigen" Auftretens —, durch das die holländische Kirche reformiert werden sollte, der Weg zum Bischofsstuhl vorbereitet wurde.
Nach *römischen Auswahlkriterien* bei der Ernennung eines Bischofs brachte Simonis alle Voraussetzungen dafür mit: er ist ein guter Priester, eifrig in der Seelsorge, so daß er sich auch die Zuneigung der Gläubigen erwerben konnte, hat in Rom studiert und darf vor allem als romtreu bezeichnet werden.
Gegen die Person des Neuernannten vermögen auch seine Gegner nichts einzuwenden, sie werfen ihm nicht einmal seine kirchenpolitische Haltung vor — sein Vorgänger, Bischof M. Jansen, gilt sogar als noch „konservativer" —, sie zweifeln allerdings an seiner Fähigkeit, eine Diözese führen zu können. Simonis sei ein guter „Oppositionsführer", meinte ein Dechant in Den Haag, aber er sei kein „Führer" einer Diözese. Dafür sei er zu einseitig festgelegt, in seinen Äußerungen zu unabdingbar und zu absolutistisch und könne vor allem dem „Gegner" nicht zuhören und dessen Argumente nicht richtig werten. Was die Diözesangremien aber am meisten verbittert hat, ist das Verfahren von seiten des Vatikans.

Das kritisierte Auswahlverfahren

Nachdem der bisherige Rotterdamer Bischof Anfang des vergangenen Jahres für dieses Jahr seinen Rücktritt aus Alters- und Gesundheitsgründen angekündigt hatte, wollte man in Rotterdam das Exempel einer „demokratischen" Bischofswahl statuieren. Zunächst suchte man in einer großangelegten Umfrage von den 800 000 Mitgliedern der Diözese zu erfahren, wie sie sich denn ihren neuen Bischof vorstellten, welche Voraussetzungen er mitbringen müßte. An dieser sogenannten *„Profilumfrage"* beteiligten sich etwa zehn Prozent der Gläubigen, und es ergab sich das Bild eines Bischofs, der in dieser Situation über den verschiedenen Richtungen stehen, sich nicht einseitig festlegen, sondern zum Dialog mit allen Gruppen fähig sein sollte. Im Anschluß an diese Umfrage wurden die Priester-, Ordens- und Dekanatsräte (hierzu gehören mindestens zwei Mitglieder jeder Pfarrei, ein Priester und ein Laie) — im ganzen etwa 1000 Personen — gebeten, Namen möglicher *Bischofskandidaten* zu nennen. Es ergab sich eine *Liste von 80 Namen,* auf der Generalvikar Braun mit 30 Prozent des Stimmenanteils den ersten und Simonis mit 15 Prozent den zweiten Platz einnahm. Während sich die „progressiven" auf Braun und die „konservativen" auf Simonis konzentrierten, verteilten sich die 55 Prozent „gemäßigten" auf die übrigen 78 Namen. Eine Kommission aus den vierzehn Dechanten und den Leitern der pastoralen Dienste (wie Liturgie, Diakonie, Verkündigung usw.) stellte aus den 15 am meisten genannten Kandidaten eine Rangliste von acht Namen auf, wobei sie sich in ihrer Auswahl nach den Kriterien der „Profilumfrage" richtete. Dadurch „kam" Simonis auf den achten Platz. Der diözesane Pastoralrat, dem Simonis durch Berufung des Bischofs Jansen angehörte, verringerte die Liste auf fünf Namen, unter denen der Name Simonis fehlte, und reichte diese Aufstellung an das Domkapitel weiter, das aber in der Aufstellung der Dreierliste für die Wahl in Rom nicht an diese Liste gebunden war. Das Domkapitel, dem Simonis ebenfalls angehört, setzte den Namen Simonis nicht wieder auf die Dreierliste, die dann unverändert die Bischofskonferenz passierte und an den Pronuntius in Den Haag weitergeleitet wurde. Erst der Nuntius fügte den Namen Simonis, mit einem entsprechenden Kommentar versehen, der Liste des Domkapitels hinzu.
Dieses *Handeln des Nuntius* geschah ohne vorherige Rücksprache mit den Bischöfen und mit Simonis, der selbst von seiner Ernennung so überrascht war, daß er, nachdem ihm der Nuntius davon am 24. 12. 70 Mitteilung machte, zunächst einige Tage Bedenkzeit für sich erbat. Erstaunlich ist, daß Simonis in diesen Tagen bis zur Veröffentlichung der Ernennung am 30. 12. 70 weder mit den Bischöfen noch mit dem Domkapitel, noch mit Kardinal Alfrink allein Kontakt aufgenommen hat. Aus Simonis' nahestehenden Kreisen wird vermutet, daß der Pronuntius dem Neuernannten nahegelegt habe, mit niemandem darüber zu sprechen. Wahrscheinlich befürchtete er, daß die Bischöfe oder Mitglieder des Domkapitels ihm abraten würden, die Ernennung anzunehmen. Kardinal Alfrink wurde erst nach der Zusage von Simonis vom Nuntius so kurzfristig informiert, daß er sich dazu gar nicht weiter äußern konnte.

Kommunikationsstörungen bleiben

In diesem Verfahren Roms, das über den Pronuntius einseitig informiert wurde, sehen die Holländer nicht nur eine Brüskierung des Rotterdamer Domkapitels und der Bischofskonfe-

renz, sondern auch eine Absicht, mittels *gezielter Bischofsernennungen* die Kirche Hollands wieder auf den „richtigen Kurs" zu bringen. Noch in diesem Jahr steht eine weitere Ernennung bevor, nachdem der Bischof von Roermond ebenfalls aus Alters- und Gesundheitsgründen seinen Rücktritt angekündigt hat.

Es ist wiederum eine Ironie der Ereignisse, daß sowohl der Pronuntius als auch vatikanische Kreise, nachdem sie sich vorher gegenüber dem gesamten Wahlmodus distanziert gehalten haben und für sie die Sache erst mit der Aufstellung der Dreierliste interessant wurde, nun hinterher sich auf die Liste der 80 Namen berufen, auf die zweite Stelle, die der Name Simonis dort eingenommen habe. Als bei einer Pressekonferenz ein Mitarbeiter des Pronuntius von einer Manipulation des Diözesanrates sprach, hatte das eine Intervention im niederländischen Parlament durch zwei sozialdemokratische Abgeordnete zur Folge, die vom Ministerpräsidenten mit dem Hinweis, daß es sich hier um innerkirchliche Angelegenheiten handele, beantwortet wurde.

Der einsetzenden Protestwelle, vor allem diözesaner Gremien, entsprach auf der anderen Seite eine Reihe von Sympathiekundgebungen von seiten der Gläubigen. Hier zeigte sich die Differenzierung. Während die Gläubigen mehr die Person sahen, unterschieden die diözesanen Gremien davon die Qualität als Bischof, mit dem sie ja zusammenarbeiten müßten. Da diese Qualität angezweifelt und eine Zusammenarbeit zumindest für äußerst schwierig gehalten wurde, kündigte der diözesane Pastoralrat im ersten Ärger seine Mitarbeit und legte die Dechantenkonferenz Simonis nahe, seine Ernenung nicht anzunehmen.

Die Bischöfe schwiegen vierzehn Tage. Nach einem dreistündigen Gespräch zwischen Kardinal Alfrink und Simonis, nach zwei weiteren mehrstündigen Beratungen des Bischofskollegiums verabschiedeten sie am 12. Januar ein Kommuniqué, das sehr klar zum Ausdruck bringt, daß die Bischöfe versucht haben, Rom dazu zu bewegen, die Ernennung zurückzuziehen, nun aber, da der Papst bei seiner Entscheidung blieb, bereit sind, diese Entscheidung zu akzeptieren. Zugleich wird von der Bereitschaft des Neuernannten gesprochen, mit dem Bischofskollegium zusammenzuarbeiten, und das Bedauern darüber ausgedrückt, daß seine nach der Ernennung gemachten Äußerungen den Eindruck hinterlassen konnten, er stelle sich gegen die Bischöfe.

Der „Fall Simonis" hat erneut deutlich gemacht, daß die im Kommuniqué als schmerzlich empfundene Kommunikationsstörung noch immer die gemeinsame Basis des offenen Gesprächs zwischen Rom und Holland vermissen läßt.

Die polnischen Bischöfe und die neue Führung

Der Wechsel in den Führungsspitzen von Partei und Regierung, den die vorweihnachtlichen zum Teil blutigen *Unruhen* in den Ostseegebieten Polens fast über Nacht erzwangen, läßt u. a. die Frage aufkommen, ob und wie er sich auf das bisherige seit rund zwei Jahren wenigstens äußerlich entspannte Verhältnis von Staat und Kirche auswirken wird. Der neue Parteichef *E. Gierek* gilt als harter, aber loyaler Gegner der Kirche, der in Schlesien eine restriktive Kirchenpolitik betrieben hat, zugleich aber gesellschafts- und wirtschaftspolitisch aufgeschlossen ist mit einer gewissen Dialogbereitschaft nach unten. Als Technokrat denkt er vorwiegend pragmatisch und weniger doktrinär. Zudem wird er sich in der gegenwärtigen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Krisensituation sicher keine zusätzlichen Spannungen mit der Kirche leisten können. Eine Unbekannte in dieser Rechnung ist der nun ins Politbüro, das höchste Führungsgremium der Partei, als Vollmitglied aufgestiegene General *M. Moczar*. Spätestens seit dem Machtkampf zwischen ihm und Gomulka 1967/68 ist bekannt, daß er die höchste Parteifunktion anstrebt. Er gilt als einflußreich und hat jedenfalls im Gefolge des Führungswechsels seine Position festigen können.

Bereitschaft zur „Normalisierung"

Inzwischen hat es erste Anzeichen einer Bereitschaft zur „Normalisierung" gegeben. In seiner ersten Rundfunkansprache an die Nation am 20. Dezember 1970 forderte der neue Parteichef alle Bürger, *„Parteimitglieder und Parteilose, Gläubige und Nichtglaubende", zur Mitarbeit* an der Lösung der gegenwärtigen Probleme auf. In seiner Sejmrede vom 23. Dezember erklärte der neue Ministerpräsident *P. Jaroszewicz:* „Indem wir im Rahmen der Nationalen Einheitsfront ein verstärktes Zusammenwirken *aller glaubenden und nichtglaubenden Bürger* anstreben, werden wir auf eine volle *Normalisierung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat* hinarbeiten, wobei wir gleichzeitig erwarten, daß die Bemühungen der Regierung bei den katholischen Geistlichen und Laien ein entsprechendes Verständnis finden." Und das Parteiorgan „Trybuna Ludu" (24. 12. 70) griff die gleiche Formulierung auf, als es alle zu gemeinsamen Anstrengungen aufrief.

Die Weihnachtsansprache bot Kardinal *Wyszyński* am 25. Dezember die Gelegenheit, auf dieses Angebot wie auf die Ereignisse der letzten Tage einzugehen. Die Predigt wurde von Beobachtern trotz ihrer kritischen Akzente in manchen für die Partei äußerst empfindlichen Punkten als insgesamt versöhnliche Geste des Kardinals gewertet. Der Kardinal forderte das Volk auf, nicht nach *Schuldigen* für die „tragische Prüfung" der Vorweihnachtszeit zu suchen. Alle müßten sich mitverantwortlich fühlen. Auch „wir Bischöfe und Priester in unserem freien Vaterland, für dessen Unabhängigkeit und Wohlstand wir arbeiten, indem wir auf dem uns für die spirituelle Erneuerung der Nation zugewiesenen Sektor kämpfen, fühlen uns mitverantwortlich" und bitten die vom Unglück betroffenen Familien um Verzeihung. Der Primas forderte weiter „Verständnis", „Verzeihung", „Mitgefühl" und den Verzicht auf „Anklage". Er rief alle zu verstärkten Anstrengungen auf, „damit es wieder mehr Brot in unserem Vaterland gebe und die Scheibe Brot zuerst an die Kinder der Nation, die arbeitenden Mütter und Väter gerecht verteilt werde". Die Parteispitze wird es wohl richtig verstanden haben, als er von der Vergangenheit mit prospektiver Zielrichtung sagte: „Vielleicht habe ich meine Stimme nicht laut genug erhoben, nicht genügend gemahnt, gewarnt und gebetet, obwohl ja meine Stimme nicht immer gehört wurde und nicht jedermanns Gewissen, Willen und Gedanken wachgerüttelt hat." Der Kardinal schloß mit den Worten: „Das ist die Frucht dieses Weih-

nachten, die ‚Frucht der Hoffnung', denn wir Polen sind zu echter Demokratie fähig und können sie uns in Polen leisten, denn sie hat es seit den Zeiten der Könige in der Tradition des polnischen Volkes immer gegeben. Wir können es uns leisten, von unserer christlichen Einstellung her eine aktivere Zusammenarbeit mit den Kindern Gottes der ganzen Nation zu fordern, mit all jenen, die ein Recht auf Freiheit, Achtung, Liebe und Gewissensfreiheit haben." In der Predigt verlas der Kardinal auch eine Botschaft des Papstes an das polnische Volk, in der dieser es seiner Fürbitte versicherte (vgl. „Osservatore Romano", 25. 12. 70). Obwohl der Kardinal mit dieser *Aufforderung zu mehr Demokratie* sich im Grunde nur der Versprechung Giereks in seiner Programmrede anschloß, dürfte sie in Parteiohren keinen Wohlklang erzeugt haben. Hat er sich doch damit auch als Sprecher des Volkes ins Spiel gebracht, auch wenn er dieses — sicher im Sinne der Partei — zum Einsatz aller Kräfte aufforderte.

Forderung nach Grundrechten

Schien der Kardinal mit dieser im Grunde eher versöhnenden Rede auf das Angebot Jaroszewicz' einzugehen, so verwundert und überrascht das nur wenige Tage später von allen Kanzeln des Landes verlesene Hirtenschreiben durch seine selbstbewußten Forderungen, die für manche Beobachter die Grenze des der Parteispitze „Zumutbaren" überschritten. Das Hirtenwort, das von den Kardinälen *Wyszyński* und *Wojtyla* sowie dem Sekretär der Bischofskonferenz, *B. Dabrowski,* unterzeichnet war, hoffte, daß „die Ankündigung der zuständigen Behörden auch verwirklicht" würde, und nannte eine Reihe von Grundrechten, die vom Staat „ewig" geschützt werden müßten, wenn das Volk in Frieden und Unabhängigkeit leben wolle: „1. das Recht auf Freiheit des Gewissens und freie Religionsausübung in Verbindung mit voller Normalisierung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat; 2. das Recht auf freie Gestaltung der eigenen Kultur in Übereinstimmung mit dem Geist christlicher Prinzipien des Zusammenlebens von Menschen; 3. das Recht auf soziale Gerechtigkeit, das in der Erfüllung von gerechten Forderungen zum Ausdruck kommt; 4. das Recht auf Wahrhaftigkeit im Sozialleben, auf Informationen, die der Wahrheit entsprechen, auf die freie Äußerung von Ansichten und Forderungen; 5. das Recht auf materielle Lebensbedingungen, die der Familie und jedem Bürger eine annehmbare Existenz ermöglichen; 6. das Recht auf eine solche Haltung gegenüber den Bürgern, daß sie in keiner Weise beleidigt, verletzt und verfolgt werden."

Diese Rechte müssen nach Meinung der Bischöfe nicht nur von den oberen staatlichen Behörden, sondern auch den unteren Vollzugsorganen, insbesondere den Ordnungskräften — sprich Miliz — beachtet werden. Die Bischöfe bedauerten die „schweren Verluste" und wiederholten mit einem deutlichen Hinweis auf die Studentenunruhen im März 1968, daß „Gewaltanwendung nicht zur Aufrechterhaltung des Friedens im gesellschaftlichen Leben beiträgt, vor allem, wenn Unschuldige, ja Frauen und Kinder nicht geschont werden". Das Leben des Volkes könne sich nicht in einer Atmosphäre der Angst entfalten. Alles müsse nun getan werden, damit jeder sich im Vaterland sicher fühlen könne und geachtet werde.

Nicht genug damit. In seiner Ansprache zum Dreikönigstag forderte der Primas einen familiengerechten Lohn, der eine Mitarbeit der Frau erübrige, die Aufhebung der Sonntagsarbeit, insbesondere im Bergbau, und die Beseitigung unmenschlicher Arbeitsnormen in den Fabriken. Erschöpfung steigere nicht die Leistungsfähigkeit der Wirtschaft, sondern führe zu „tragischen" und „schmerzlichen" Ereignissen: „Wenn ihr eure Macht im Interesse des Gemeinwohls stabilisieren wollt, so greift nicht zu den Gewaltmaßnahmen, sondern seid bereit zu dienen, und ein jeder wird euch respektieren."

Weshalb die Herausforderung?

Diese offensichtliche Herausforderung überrascht nach der versöhnlichen Predigt des Weihnachtstages, in der er vom Verzicht auf Anklage gesprochen hatte und davon, daß alle mitverantwortlich an der gegenwärtigen Krise seien. Sicher, die Kritik gilt in erster Linie der früheren Parteiführung, kann aber doch nicht auf diese eingeengt werden. Wird sie das Verhältnis zwischen Kirche und Staat belasten, eventuell auf lange Sicht zu einer neuen Verhärtung führen? Wird es bald zum vermuteten Treffen zwischen dem neuen Ministerpräsidenten Jaroszewicz und Kardinal Wyszyński kommen? Beobachter sprechen davon, daß der Kardinal sich diesmal übernommen habe, indem er sich durch seine Hinweise auf die „materiellen Lebensbedingungen", die „Wahrhaftigkeit im Sozialleben", auf Informations- und Meinungsfreiheit zu sehr politisch exponiert und (nach Auffassung der Partei) das Prinzip der Trennung von Kirche und Staat durchbrochen habe. Als unwahrscheinlich gilt, daß er sich zuvor mit den katholischen Abgeordneten der ZNAK-Gruppe abgestimmt hat. Welches waren die Motive des Kardinals? An einer neuen Kraftprobe kann auch der Kirche nicht gelegen sein, wohl aber an einer stärkeren Verhandlungsposition gegenüber der Regierung. Da diese auf das zu über 90% katholische Volk angewiesen ist, wird sie sich kirchenpolitisch vorerst wohl zurückhalten. So kann man in den Stellungnahmen des Kardinals den Versuch sehen, der Regierung in einer geschwächten Position gegen das Angebot intensiverer Mitarbeit der Katholiken an der wirtschaftlichen Gesundung des Landes ein Mehr an demokratischen Freiheiten abzuhandeln. Vatikanische Kreise haben bisher auf das Normalisierungsangebot des polnischen Ministerpräsidenten zurückhaltend bis skeptisch reagiert. Sie verwiesen auf das Beispiel Gomulkas, der 1956 Kardinal Wyszyński aus der Haft entlassen hatte und das Abkommen mit der Kirche von 1950 in modifizierter Form wiederaufleben ließ, aber nach Festigung seiner Macht zu einer repressiven Kirchenpolitik zurückgekehrt sei.

Die Kirche von England - disestablished?

Vor Weihnachten 1970 wurde die englische Öffentlichkeit mit einem Bericht der 1966 durch den Erzbischof von Canterbury, A. M. *Ramsey,* eingesetzten sog. Chadwick-Commission betr. „Kirche und Staat" überrascht (gedruckt vom Information Office). Es ist seit der Jahrhundertwende der fünfte Bericht zum Thema Befreiung der Kirche von England aus den Fesseln der von Heinrich VIII. begonnenen Gesetzgebung, die sie zur Staatskirche gemacht hat. Aber dieser Bericht ist nun eine ernst zu nehmende

Agende für die neue Generalsynode (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 556), der er im Februar 1971 zur Stellungnahme vorgelegt wird, um danach in den Diözesansynoden durchberaten zu werden. Was Erzbischof Ramsey bei Antritt seines Amtes als das dornige Hauptanliegen seiner Wirksamkeit angekündigt hatte, ist auf den Weg zur Entscheidung gebracht. Nach den Aussagen der Beteiligten und dem lebhaften Echo der Presse wird es ein langwieriger Weg sein. Die Entscheidung werde möglicherweise erst fallen, wenn die Geltungsdauer des Common Prayer Book ausläuft, also nach 1975. Worum geht es in dem Report der 13köpfigen Kommission, von der eine Minderheit sofort ein Gegenvotum veröffentlicht hat („Church Times", 11. und 18. Dezember 1970)?

Der Bericht erstrebt nicht eine völlige Trennung der Kirche vom Staat. Zunächst geht es um die Gewinnung bestimmter unerläßlicher Freiheiten bzw. um die Abschaffung folgender Gesetze: 1. die Submission of the Clergy Act von 1533, 2. die Akte über die Ernennung der Bischöfe von 1533 bzw. der Suffraganbischöfe von 1534, 3. die Akte über den Supremat des Königs von 1558 und 4. die Uniformity Act von 1662, die das heute noch gültige Common Prayer Book, die Liturgie der Kirche von England, einführte und deren Anpassung an die heutige Zeit das Unterhaus 1928 verweigerte. Denn das Unterhaus ist an die Stelle des Souveräns der Staatskirche getreten. Der Premierminister, gleich welcher Konfession (auch Atheist), bestimmt nach Rücksprache mit Canterbury und den Diözesanbischöfen frei die von der Krone zu ernennenden Bischöfe und Weihbischöfe.

Dieser Anachronismus ist seit langem erkannt und von der Anglican Communion wie befreundeten Kirchen als obsolet und nachteilig für die ökumenische Verpflichtung der Kirche von England bezeichnet worden, aber britisches Traditionsbewußtsein fand keinen passablen Ausweg. Auch der Chadwick-Report bleibt ein Kompromiß, weil die Mehrheit zu der Ansicht kam, daß das englische Volk keine radikale Reform wünscht. Doch dieses Volk, das mit ca. 30 Millionen Bürgern zwei Drittel der Bewohner des Vereinigten Königreiches stellt, ist nur zur Hälfte anglikanischen Glaubens und nur zwei Millionen Gläubige „praktizieren" an Ostern. Aber die Kirche von England ist ein fester Bestand der englischen Gesellschaft und weitgehend imprägniert von der großen Tradition der Liberalen, die im Parlament schon kaum noch zählen („Le Monde", 23. 12. 70).

Die Kernpunkte der Reform

Vorerst ist der keineswegs einmütige Kommissionsbericht nur eine *Empfehlung an die Generalsynode,* auf die inzwischen der Druck der öffentlichen Meinung einwirkt. Als Motiv für die gemäßigte Selbständigkeit der Kirche von England wird genannt die Notwendigkeit, eine größere Einheit unter den Kirchen zu ermöglichen. Das heißt praktisch, man schlägt u. a. vor, daß auch die Führer der Freikirchen, mit denen Unionsgespräche laufen bzw. ein Unionsplan, wie im Falle der Methodisten, zur Annahme vorliegt, ebenso im Oberhaus vertreten sind wie die 46 anglikanischen Bischöfe. Ja sogar die römisch-katholischen Bischöfe möchte man ins Oberhaus ziehen, was sofort in der Presse zu der Frage führte, was eigentlich diese vielen Kirchenführer im Oberhaus sollen?

Die Substanz der vorgeschlagenen (bzw. beanstandeten) Reformen besteht aus zwei Grundforderungen: 1. Alle *Fragen des Gottesdienstes und der Lehre* (z. B. die längst fällige Überprüfung der 39 Artikel, des anglikanisch-kalvinistischen Credo, die einer wie immer gearteten Vereinigung mit Rom im Wege stehen) sollen der Autorität der Generalsynode zustehen, „mit gewissen Sicherungen" ist hinzugefügt, und es ist damit wohl ähnliches gemeint wie das bischöfliche Vetorecht im Statut der Synode der deutschen Bistümer. Dafür erwartet man von der Regierung bzw. vom Parlament von Westminster eine „Maßnahme", d. h. ein Gesetz, das die oben erwähnten antiquierten Gesetze aus der Kampfzeit der Konfessionen aufhebt. Die Erfüllung dieses sicher legitimen Wunsches, dem kaum jemand in England widerspricht, wird nicht ganz einfach sein; denn solange die Vorschläge der Kommission nicht alle Diözesen passiert haben und es nicht zu einem eindeutigen Schlußakt in der Generalsynode kommt, von dem niemand voraussagen kann, wie radikal er noch verändert wird, solange kann das Unterhaus, das ernste politische Sorgen hat, sich nicht mit der peripheren Materie befassen. Es sei denn — und das ist seit der Südafrikareise des Erzbischofs von Canterbury im Dezember 1970 der Fall — die Regierung Heath sei es leid, daß ihr von seiten der Kirche von England immer neue politische Schwierigkeiten in ihrer Strategie bereitet werden, wie z. B. mit der Verurteilung von Waffensendungen an Südafrika. Namhafte Beobachter halten es für nicht unmöglich, daß der Staat die Kirche von England eher abhängt, als diese sich entschließt, ihre Freiheiten klar und überzeugend einzufordern.

Die zweite Grundforderung des Reformvorschlags der Chadwick-Commission betrifft die *Berufung der Beschöfe und Weihbischöfe,* und gerade hier gibt es Meinungsverschiedenheiten. Einig ist man sich nur darin, daß ein repräsentatives Wahlgremium der Kirche gebildet werden soll. Uneinig ist man sich über das Ausmaß seiner Funktionen. Acht Mitglieder der Kommission empfehlen für die Berufung eines Bischofs die Beratung der Krone über den Premierminister, der dann die Ernennung wie bisher vollziehen würde. Fünf Mitglieder wollen den Premierminister ausschalten und die Krone direkt beraten, so daß die Ernennung eines Bischofs durch die Königin bzw. ihren Nachfolger geschähe. Liest man die umständlichen und etwas zopfigen Argumentationen des Mehrheitsgutachtens, so hängen sie alle an der Prämisse, daß jede Trennung von Staat und Kirche „die nationale Anerkennung des Christentums beenden" werde. Die missionarische Kraft der Kirche im Lande käme zum Erliegen. Diese Argumente sind so fatal, daß die Minorität unter Führung der energischen Miss *Valerie Pitt* sofort in einer eigenen Pressekonferenz die Kampagne dagegen eröffnete. Sie fand damit bei der Presse große Beachtung.

Für eine radikale Lösung

„Wir haben kein Recht, unser und unserer Väter Heimweh (nach der Einheit von Staat, Kirche und Nation) auf das Leben unserer Kinder zu übertragen", erklärte Miss Pitt. Es sei Heuchelei, dem englischen Volk eine Abwendung vom Christentum einzureden, wenn das „Abkommen mit Caesar" aufgegeben werde. Es gehe nicht darum, eine sog. „Volksreligion" zu bewahren oder das Oberhaus mit weiteren „Pfauen" auszustatten. Die Sorge, daß die juridische Trennung vom Staat auch die Enteignung des kirchlichen Grundbesit-

zes nach sich ziehen werde, sei unangemessen und nicht realistisch. Die Kirche von England müsse ihre Identität wiederfinden, und zwar nicht bei der Krone, sondern im Glauben an Jesus Christus. Das war der Auftakt der öffentlichen Opposition, die weithin verstanden wurde.
Sogleich veröffentlichte der „Methodist Recorder" eine Warnung im Hinblick auf die beschlossene Union. Er nannte den Bericht eine Halbheit. Man wolle die Privilegien der Kirche von England festhalten und nur eine Geste zu größerer Freiheit wagen. Dem Kompromiß läge die irrige Annahme zugrunde, die Beziehung zwischen der institutionalisierten Religion und der Wirklichkeit der Religion könne in einer offenen Gesellschaft weiter aufrechterhalten werden. Die Tagespresse urteilte teilweise schärfer. Der „Daily Telegraph" nannte den Bericht „das Evangelium der Angst". Der „Guardian" spottete, der Bericht sei „ein Prozeß der konservativen Anpassung in elfter Stunde" und stimmte Miss Pitt zu. „The Times" legte den Finger auf das Problem einer evtl. Enteignung, das den Befürwortern der Trennung nicht deutlich sei. Der Wunsch nach einem Disestablishment komme hauptsächlich von den bewußten Anglikanern und wolle *ein Schuldgefühl* beseitigen. Im übrigen werde der Report wenig an der gegenwärtigen Praxis ändern. Andere, besonders anglikanische Zeitungen beanstandeten den Mangel an theologischer Begründung und die bloße Pragmatik. Selbst der „Spectator" höhnte: Miss Pitt sei im Unrecht, das Establishment werde andauern, denn man vergesse offensichtlich, daß die Kirche von England heute „die Labourparty in Gebetsverfassung" darstellt!
Die kämpferische Miss Pitt, die offenbar an eben diesem Zustand Anstoß nimmt, meldete sich abermals mit einer längeren Stellungnahme über die Zukunft des Chadwick-Reports und forderte mit beißender Ironie über die zu erwartenden Beratungen in den Diözesen und die „intellektuelle Inkompetenz", die dabei zutage treten werde, man solle energisch alle erforderlichen Stadien durchschreiten: zuerst volle Information über den inneren Zustand der Kirche, sodann gründlichen Dialog in der Öffentlichkeit über das angestrebte Ziel und schließlich in diesem Dialog die Beseitigung der herrschenden Selbsttäuschung über die Möglichkeit, an dem Pakt zwischen Kirche und Nation festhalten zu können. Die Kirche befinde sich doch bereits in einer Minderheit, die sich entschlossen von den Fesseln des 16. Jahrhunderts befreien müsse. Es ist merkwürdig, daß bisher keiner der kompetenten Bischöfe dieses in der Tat vitale Problem angerührt hat außer dieser hochgeachteten Frau.

Länderbericht

Westdeutsche Besucher in Nord-Vietnam

Der nachfolgende Beitrag ist keiner der üblichen Länderberichte mit statistisch und soziologisch erhärtetem Material. Es handelt sich um den Bericht über die Reise einer vierköpfigen deutschen Besuchergruppe mit humanitärem Auftrag. Die Eindrücke, die hier geschildert werden, sind Eindrücke von Gästen, gefiltert durch die Gastgeber. Das sind die Grenzen solcher Berichte. Dennoch vermag der unmittelbare Augenschein manche allzu simplen Vorstellungen über ein Land zu korrigieren, zu dem direkte Kontakte die ganz seltene Ausnahme bleiben.

Westliche Besucher genießen in Hanoi immer noch Seltenheitswert. Die Gründe hierfür sind wohl nicht in einer politisch oder ideologisch motivierten Fremdenfeindlichkeit der Nordvietnamesen gegenüber Gästen aus nichtsozialistischen Ländern zu suchen, sondern liegen vor allem in der kriegsbedingten schwierigen Situation, in der sich Hanoi befindet. Neben den relativ zahlreichen Russen, Ungarn, Rumänen, Tschechen, Polen, Bulgaren, Ostdeutschen und Chinesen stellen die wenigen westlichen Diplomaten, Journalisten, Abgesandte humanitärer Organisationen und Vertreter von Solidaritätsbewegungen nur eine sehr kleine Minderheit dar. Mit wenigen Ausnahmen sind sie auch nur kurzfristige Gäste und nicht „Experten", die längere Zeit im Lande blieben. Nachrichten über Nord-Vietnam über westliche Stellen fließen deshalb auch heute noch äußerst spärlich.
Im vergangenen November hatte eine Delegation mit Vertretern westdeutscher Wohlfahrtsorganisationen Gelegenheit, auf Einladung des Roten Kreuzes Vietnams (RKV) nach Hanoi zu reisen. Ihr gehörten *Sybille Weber* von der Hilfsaktion Vietnam an, *Georg Specht* vom Deutschen Caritasverband und Pfarrer *Hans-Otto Hahn* vom Diakonischen Werk. Sie wurden von dem Journalisten *Werner Holzer* begleitet. Der Besuch hatte rein humanitären Charakter. Dem Besuch vorausgegangen war die Reise einer ähnlichen Delegation nach Hanoi im Januar 1967, ebenfalls auf Einladung des RKV. Zu ihren Teilnehmern hatten Pastor *M. Niemöller* und Prälat *G. Hüssler*, damals Generalsekretär des Deutschen Caritasverbandes, gezählt. Im Februar/März 1969 stattete eine Abordnung der RKV unter Leitung von Generalsekretärin Mme *Nguyen Thi Dich* einen Gegenbesuch in der Bundesrepublik ab.
Seit dem Besuch der ersten Delegation in Hanoi Anfang 1967 haben die Hilfsaktion Vietnam und der DCV verschiedene Hilfsmaßnahmen für die Opfer des Krieges in Nordvietnam unterstützt. Es handelte sich hierbei vor allem um die Lieferung von medizinisch-technischem Gerät für ein Krankenhaus mit 250 Betten in der stark zerstörten Provinz Kinh Linh im Süden der vierten Zone. 1969/70 beteiligte sich auch das Diakonische Werk mit Medikamentensendungen an der Hilfe.

Aufnahme in Hanoi

Wie schon die erste Delegation 1967 wurde auch die zweite Gruppe in Nordvietnam als Ehrengäste empfangen und gastfreundlich behandelt. Sie wohnte in Hanoi im Hotel *Thong Nhat* (= Wiedervereinigung), dem früheren „Métropole", das fast ausschließlich fremdländischen Gästen vorbehalten zu sein scheint. Während drei Reisen in die Provinzen logierte sie in Gästehäusern der Provinzregierungen in *Quang Loc*, 10 km von *Thanh Hoa* ent-

fernt, in *Nam Dinh (Nam Ha*-Provinz) und in *Ha Long* (östlich von Haiphong). Die organisatorische Leitung während der Dauer des Besuches lag in den Händen von *Nguyen Van Trong,* eines Stellvertretenden Abteilungsleiters im Gesundheitsministerium und Mitglied des RKV, sowie bei Mme *Nguyen Thi Dich,* der Generalsekretärin des RKV. *Nguyen Ngoc Luong,* ein junger Literaturwissenschaftler, war ständiger Begleiter und Dolmetscher. Die Delegation durfte sich in Hanoi ungehindert bewegen. Das angespannte allgemeine Programm ließ ihr jedoch wenig Zeit zu freien Streifzügen durch die Stadt. Unbegleitete Fahrten und Besuche in den Provinzen waren aus verständlichen Gründen unmöglich. Es hätten auch dazu die Transport-, Unterkunfts- und Verständigungsmöglichkeiten gefehlt. Diese Schwierigkeiten dürften auch dazu beitragen, daß relativ wenig Visa an westliche Besucher erteilt werden. Jeder Besucher erfordert innerhalb des Systems einen Stab von „Betreuern", die sich des Gastes annehmen müssen.

Die Teilnehmer der Delegation durften fotografieren, soweit es die Sicherheitsbestimmungen des Landes zuließen. Die Filme mußten vor der Abreise den Sicherheitsstellen zum Entwickeln abgegeben werden. Kein Film wurde beanstandet. Die Filme aus den letzten Tagen des Aufenthaltes in Nordvietnam konnten unentwickelt und damit unkontrolliert mitgenommen werden.

Bei den Besuchen in den Provinzen hatten die Betreuer aus Hanoi offensichtlich Rücksicht zu nehmen auf die Wünsche der lokalen Genossen. Diese stellten jeweils das Besuchsprogramm auf, bei dem nie ein offizieller Empfang mit Freundschaftsessen fehlte. In Haiphong erfuhr die Delegation, sie sei die erste aus Westdeutschland in der Hafenstadt.

Alle Reisen wurden in Begleitung von medizinisch ausgebildetem Personal unternommen.

Gesprächspartner und Besichtigungen

Außer mit Vertretern des RKV und des Gesundheitsministeriums führte die Delegation Gespräche mit Ärzten, darunter mit Prof. *Ton That Tung,* Direktor einer chirurgischen Klinik (350 Betten) in Hanoi, der durch seine Methode der Hepatectomie durch Digitoclasie (Leberoperation) internationalen Ruf errang. Sie besuchte Einrichtungen des Gesundheitswesens in Hanoi und den Provinzen. In Hanoi sah sie die Ausstellung „25 Jahre Volksrepublik Vietnam", das Kunstmuseum, die neueröffnete *„Ho Chi Minh*-Gedächtnisstätte" und das Revolutionsmuseum. Sie hatte auch Gelegenheit, eine Aufführung des Staatszirkus zu besuchen. Das Besuchsprogramm enthielt außerdem Empfänge durch den „Weltfriedensrat Vietnam", die „Kommission zur Untersuchung von Kriegsverbrechen", den „Schriftstellerverband" und die „Religiöse Union". Der Vertretung der Provisorischen Regierung für Süd-Vietnam und dem kambodschanischen Botschafter der Sihanou-Regierung wurden ebenfalls Besuche abgestattet, um einige besondere Anliegen humanitärer Hilfe zu erörtern.

Drei Reisen in die Provinzen führten die Delegation zunächst nach *Hoa Binh* ins Gebiet der völkischen Minderheiten westlich von Hanoi. Hier wurden eine Apfelsinenfarm und die Minderheiten-Modellschule in *Ky Son* besichtigt. Die zweite Reise ging in die 4. und 3. Zone nach den Provinzen *Thanh Hoa* und *Nam Ha.* Sie dauerte drei Tage. Besonderes Augenmerk galt dem Besuch einer landwirtschaftlichen Produktionsgenossenschaft (LPG), dem ländlichen Gesundheitsdienst sowie dem Besuch einer unterirdischen Fabrik und anderer unterirdischer Anlagen. Gerade diese Reise vermittelte einen Einblick in die schweren Zerstörungen, die der Luftkrieg angerichtet hat. Drittes Reiseziel war die Hafenstadt *Haiphong* und die landschaftlich sehr reizvolle Bucht von *Ha Long.* In Haiphong besichtigte die Delegation die durch Bomben total zerstörte ehemalige Kinderklinik (150 Betten). Da es die einzige Kinderklinik für ein Gebiet mit rund einer Million Einwohner war, stehen die zuständigen Behörden vor der Notwendigkeit, die Klinik möglichst bald wieder aufzubauen. Sie baten die Delegation um Hilfe bei der Beschaffung der medizinisch-technischen Einrichtung, die ihnen auch zugesagt wurde. Auf Antrag des DCV hat inzwischen der Verbandsausschuß der Diözesen Deutschlands am 4. Dezember 1970 zunächst 208 600.— DM aus kirchlichen Haushaltsmitteln dafür bewilligt. Die Einrichtungsgegenstände werden durch den DCV gekauft und nach Haiphong verschifft werden. Der Aufbau und Einbau soll, er ist vereinbart, durch Experten der Lieferfirmen erfolgen.

Zum Abschluß des Besuches wurde die Delegation am 20. November 1970 vom Stellvertretenden Ministerpräsidenten und Außenminister *Nguyen Duy Trinh* in Hanoi empfangen.

Die „Religiöse Union"

Obwohl die vietnamesischen Betreuer sich augenscheinliche Mühe gaben, jeden Wunsch der Delegation zu erfüllen, blieb der Wunsch eines Teilnehmers, dem Erzbischof von Hanoi, Msgr. *Joseph Marie Trin Nhu Khue,* einen Höflichkeitsbesuch abzustatten, unerfüllt, ohne daß Gründe dafür genannt worden wären. Statt dessen fand die Zusammenkunft mit Vertretern der „Religiösen Union" statt, der „patriotische und friedliebende Christen" beider Konfessionen angehören. Ort der Begegnung war das Gebäude des „Weltfriedensrates Vietnam", weil „verschiedene Religionsgruppen der Union angehören, mit verschiedenen Dienstsitzen, und man sich auf einen Begegnungsort einigen mußte". Von der Union nahmen an der Zusammenkunft teil: auf katholischer Seite Père *Vo Thanh Trinh,* Pfarrer von *Hon Gai,* Diözese Haiphong, und *M. Joseph Nguyen Van Dong;* auf evangelischer Seite Pasteur *Bin-Hoanh-Thu.* Außerdem der Sekretär der Union, *M. Nguyen-Quang-Cais.*

Père *Vo Thanh Trinh* wiederholte die bereits von der Union genannten Zahlen von einer Million Katholiken Nordvietnams in 10 Diözesen mit 10 Bischöfen, darunter einem Erzbischof. Die Frage eines Delegationsmitgliedes, ob der Erzbischof von Hanoi auch Mitglied der Union sei, bejahte er. Die Richtigkeit dieses Ja muß wohl bezweifelt werden. Die in der Verfassung garantierte Religionsfreiheit werde „gut" respektiert. Die Regierung habe schon während des Krieges gegen die Kolonialmacht eine Sonderpolitik gegenüber den Religionen praktiziert. So hätten Kirchen und Pagoden nicht als militärische Stützpunkte benutzt werden dürfen. Seit 1954 habe die Regierung die Reparatur und den Wiederaufbau von mehr als 200 Kirchen finanziell unterstützt. Für seine eigene Pfarrkirche in *Hon Gai* habe er 4000 Dong (etwa 4000.— DM) zum Kauf von Glocken von der Regierung erhalten. 472 katholische Kirchen seien durch amerikanische Bomben zerstört oder schwer beschädigt worden. Auf Be-

fragen sagte Père *Trinh*, daß die Geistlichen kein Gehalt erhielten und deshalb auf die Opfer der Gläubigen angewiesen seien. Religionsunterricht würde nur in Kirchen erteilt. Auf die Frage nach dem Nachwuchs sagte er, es werde von den Jugendlichen als „eine große Ehre" angesehen, für die Ausbildung zum Priester „gewählt" zu werden. Er erweckte den Anschein, als sei ein großer Andrang zum Priestertum zu verzeichnen, konnte aber oder wollte nicht Zahlen für ganz Nord-Vietnam nennen. Eingehend über den Nachwuchs in seiner eigenen Diözese befragt, sagte er, es gebe „nur einige wenige große Seminaristen", worunter die Delegationsteilnehmer „zwei" verstanden. Als Hauptursachen für den großen Priestermangel in Nord-Vietnam nannte er die Flucht vieler Priester 1954 nach Südvietnam, die durch „falsche Propaganda, auch von Kardinal Spellman", hervorgerufen worden sei. Bei der Flucht habe man auch viele Seminare geplündert, so daß nur die leeren Gebäude übriggeblieben seien. Diese seien zum großen Teil später amerikanischen Bomben zum Opfer gefallen. — Zur Orientierung: Père *Vo Thanh Trinh* wurde für „vaterländische Verdienste" mit dem Verdienstorden 1. Klasse ausgezeichnet (es gibt drei verschiedene Klassen).

Der evangelische Unionsvertreter, Pasteur *Bin Hoanh Thu*, über die Lage der Evangelischen Kirche in Nordvietnam befragt, hielt zunächst eine lange politische Rede über „die amerikanischen Aggressoren und Kriegsverbrecher". Er zitierte mehrere Aussprüche von Pastor Niemöller und von Präsident *Ho Chi Minh*. Mit einer Lesung aus Matth. 23, 23—28 begründete er sein Verhalten: „Als evangelischer Christ habe ich erst auf die Heuchelei der Amerikaner und Nixons hinweisen müssen, ehe ich über unsere Kirche in Vietnam sprechen kann." Es gebe 10 000 evangelische Christen in Nordvietnam mit 12 Pastoren und 17 Pfarreien. Die Zahl der Kirchen gab er mit 40 an.

Die Delegationsmitglieder hatten infolge der Reisen im Lande keine Gelegenheit, wenigstens einen Sonntagsgottesdienst zu besuchen. Aus Diplomatenkreisen erfuhren sie jedoch, daß die Sonntagsmessen in allen katholischen Kirchen Hanois, davon vier Messen in der Kathedrale, immer gut besucht seien. Auffallend sei der starke Anteil von Jugendlichen. Täglich werde von allen katholischen Kirchen Hanois morgens, mittags und abends der „Angelus" geläutet. Zu Füßen einer Marienstatue „Regina Pacis" inmitten eines kleinen, von einem Schutzgitter umgebenen gepflegten Gärtchens auf dem Vorplatz der Kathedrale in Hanoi standen frische Blumen in einer Vase, ebenso vor einer ähnlichen Statue vor der von Bomben zerstörten Kathedrale in *Nam Dinh*. Die Ruine dieser Kirche kann wegen Einsturzgefahr nicht betreten werden. Sie wird aber von den Behörden nicht niedergerissen, „weil das von der amerikanischen Propaganda als antikirchliche Maßnahme mißbraucht werden könnte". Die Bautrümmer der benachbarten kirchlichen Wohngebäude sind sauber aufgeräumt. Eine Nachbildung der Lourdes-Grotte hinter der Ruine ist unversehrt. Beim Luftangriff am 14. Februar 1968 sei ein Pfarrer bei der Kathedrale getötet, zwei weitere Geistliche verwundet worden. In *Nam Dinh* sollen heute noch 7000 Katholiken leben, wie ein Provinz-Funktionär mitteilte. Vier katholische und ein evangelischer Geistlicher gehörten als Abgeordnete dem Provinzparlament von *Nam Ha* an.

Ebenfalls aus Diplomatenkreisen war zu erfahren, daß der Erzbischof von Hanoi bei hohen Anlässen zu Regierungsempfängen eingeladen werde, zu denen er mit den Abzeichen seiner Würde auch komme. Ministerpräsident *Pham Van Dong* zeichne ihn dabei durch besondere Aufmerksamkeit und Höflichkeit aus. Der Erzbischof soll keinen Hehl aus seiner Verurteilung der amerikanischen Aggression machen. Ein führender kommunistischer Intellektueller wollte wissen, der Erzbischof zähle zu den „außerordentlichen Persönlichkeiten" des Landes, die wie einige hervorragende Persönlichkeiten des politisch-kulturellen Lebens außerhalb der üblichen „Spezialisten-Skala" mit ihren neun Stufen stehen und mit dem Titel „Exzellenz" angeredet werden (Minister-Spezialist 9. Stufe). Aber die Exzellenz war offenbar in sein Haus verbannt.

Die Zerstörungen

Oberst *Ha Van Lau*, Chef der „Kommission zur Untersuchung von Kriegsverbrechen" und zweiter Mann der nordvietnamesischen Delegation bei den Pariser Gesprächen, unterrichtete die Delegation ausführlich, fast einen ganzen Tag lang, über die Arbeit seiner Dienststelle und deren Ergebnisse. Von 1965—68 seien mehr als eine Million Tonnen Bomben von amerikanischen Flugzeugen auf Nordvietnam geworfen worden. Drei der insgesamt sechs größeren Städte seien fast völlig zerstört worden, nämlich *Thai Nguyen* (im Norden, Eisenhütten), *Vinh* (im Süden, Werften) und *Viet Tri* (nordwestlich von Hanoi, Leichtindustrie). *Nam Dinh* (südlich von Hanoi, Textilindustrie) habe ebenfalls schwer gelitten. 60 % der Wohnungen seien zerstört worden. Von 30 Provinzstädten seien 26 schwer zerstört worden, 9 davon total ausradiert: *Dong Hoi, Bac Giang, Ha Tinh, Thanh Hoa, Phu Ly, Ninh Binh, Phu Tho, Yen Bai* und *Son La*. Die Delegation hat die Städte *Phu Ly* und *Thanh Hoa* besucht und dort die Angaben bestätigt gefunden. Von den 258 Kreisstädten seien 133, von den 64 Kleinstädten (außer Kreisstädten) 48, von 5778 Dörfern 3275 angegriffen worden. Das Fischerdorf *Nhan Trach*, nördlich von *Dong Hoi*, habe nicht weniger als 1753 Angriffe erlebt. 661 Deiche, 725 Bewässerungsanlagen und Schleusen, fast 70 Wasser-Reservoire, Dämme und Großpumpanlagen seien angegriffen und z. T. zerstört oder schwer beschädigt worden. In den Provinzen *Vinh Linh* und *Quang Binh* sei nicht eine einzige wirtschaftliche Einrichtung verschont geblieben. Die großen E-Werke in *Vinh Linh, Than Hoa* und *Cam Pha* seien völlig zerstört, die Zementwerke in *Haiphong*, die Kohlengruben in *Hon Gai*, die Zinkfabrik bei *Haiphong*, Leuchttürme, Straßen, fünf Eisenbahnlinien, über 1000 große Brücken aus Zement und Eisenkonstruktionen seien schwer beschädigt oder total zerstört worden, ebenso 1589 Schulen, 475 christliche Kirchen, 420 Pagoden, 100 Krankenhäuser und 533 Krankenstationen und Entbindungsheime. Soweit die Delegation diese Angaben durch eigene Beobachtungen prüfen konnte, entsprachen sie den Tatsachen.

Die Haltung der Bevölkerung

Die bittere Armut der Bevölkerung und des Landes fiel der Delegation auf Schritt und Tritt ins Auge. Sie sahen jedoch keine Bettler, auch keine sichtbar Hungernden, wohl aber Unterernährte oder falsch Ernährte. Von Korruption sei gegenwärtig keine Spur zu bemerken, das wurde jedenfalls von den ausländischen „Experten" bestätigt. Die Moral

sei allgemein hoch. Das ganze Volk arbeite mit bewundernswertem Fleiß. Es fühle sich auch offenbar nicht unterdrückt. Überall sei zu hören gewesen, daß die Revolution 1945 eine Wende zum Besseren gebracht und zum „Aufbau vieler Errungenschaften des Sozialismus" wie Schulen und Krankenhäuser geführt habe. Die amerikanischen Bombardierungen hätten wohl das Land verwüstet, aber man werde es schöner wiederaufbauen, sobald nur der Frieden erkämpft sei. Unüberhörbar sei die Sehnsucht nach Frieden. Es gebe kein Gespräch, in dem sie nicht ausgesprochen werde. Andererseits sehe man sich in der Tradition einer 4000jährigen Geschichte, in deren Verlauf das vietnamesische Volk sich immer wieder gegen fremde Aggressoren zur Wehr habe setzen müssen. Und dies auch mit Erfolg getan habe, wenn auch einmal erst nach einem Kampf, der ein Jahrtausend gedauert habe (gegen die Chinesen). Die Besinnung auf diese Tradition werde systematisch gefördert, etwa durch archäologische Ausgrabungen und Forschungen, die auch während des Krieges keinen Tag unterbrochen wurden, oder durch Museen für Geschichte der vietnamesischen Kunst und Kultur, die z. T. erst während des Krieges eröffnet worden seien. Das Bewußtsein von der „glorreichen" Vergangenheit mit ihren vielen Kämpfen gegen meist überlegene Gegner, an deren Ende, und wenn auch erst nach 1000 Jahren, die Unabhängigkeit stand, sitzt heute tief in den Nordvietnamesen. Ein hoher Provinz-Funktionär, Angehöriger des Minderheitenstamms der *Muong*, äußerte sich hierzu: „Das vietnamesische Volk blickt auf eine 4000jährige Geschichte zurück, das amerikanische Volk auf eine Geschichte von knapp 200 Jahren. Wie kann ein Volk mit einer Geschichte von 200 Jahren glauben, es könne ein Volk mit einer 4000jährigen Geschichte besiegen?" Dieses nationalistische Denken ist nicht nur politische Reklame, sie gibt offenbar der Bevölkerung die Kraft zu noch weiteren Opfern. Ohne Zweifel trägt es mit dazu bei, auch innenpolitisch die alten Rivalitäten zwischen Vietnamesen und den Minderheiten-Stämmen auszugleichen. Bei aller Kriegsmüdigkeit ist man entschlossen weiterzukämpfen, bis „der Frieden, die Freiheit und die Unabhängigkeit" für ganz Vietnam errungen seien. So heißt wenigstens die offizielle nordvietnamesische Losung.

Zeitbericht

Die panasiatische Bischofskonferenz in Manila

Die erste *panasiatische Bischofskonferenz in Manila* vom 23. bis 29. November vorigen Jahres hatte ein eigenartiges und in gewisser Weise doch wieder typisches Echo. Daß der *Papstbesuch* die Aufmerksamkeit von diesem Ereignis ablenken würde, war eigentlich zu erwarten. Daran konnte selbst die erklärte Absicht des Papstes, dieses Bischofstreffen in den Mittelpunkt seiner Fernost-Reise zu stellen, nichts ändern, zumal er sich ja auch nicht an die ursprüngliche Planung hielt (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 23 f.). Aber auch die eigentliche Information über die Beratung der Bischöfe war meistens äußerst spärlich — und ist es bis heute —, wobei die Gründe wahrscheinlich ebenso in mangelnder Organisation wie in fehlendem Interesse an Ausführlichkeit zu suchen sind.

Europäische und asiatische Perspektiven

Besonders auffällig aber ist die *Diskrepanz zwischen der Kommentierung des Ereignisses in Asien und in Europa bzw. Amerika.* Auf eine einfache Formel gebracht, läßt sich sagen, daß man in Asien allgemein geringe Erwartungen bezüglich der Bischofskonferenz hatte und sich in vielen Punkten durch den Verlauf bestätigt sieht, während man von der Anwesenheit des Papstes und seinen Aussagen wichtige Impulse für die künftige Arbeit der Kirche erhoffte. Außerhalb Asiens dagegen herrscht der Eindruck vor, daß der Papst sich gescheut habe, Mißstände ohne Umschweife anzuprangern, wohingegen die Bischöfe zumindest in ihren Schlußresolutionen überraschend mutig neue Wege gewiesen hätten. Eine Analyse der Papstbotschaften sowie der Referate, Diskussionen und Beschlußfassungen der Konferenz kann in einigen Punkten zwar nachträglich zu einer Angleichung der Standpunkte führen, läßt aber vielfach die Antwort auf die Frage, wer denn nun eigentlich recht habe mit seiner Auffassung, schon allein deshalb offen, weil niemand mit Sicherheit voraussagen kann, ob und wie und wer sich an die Mahnungen des Papstes oder die Empfehlungen der asiatischen Bischöfe in der Praxis des Alltags halten wird. Wir neigen vielleicht zu stark dazu, alle Äußerungen des Papstes, ganz gleich wo sie gesprochen werden, nach unseren Vorstellungen z. B. von Entwicklung bzw. aus einer uns eigenen Erwartungshaltung heraus zu messen, während man in Asien häufig allein die Tatsache des Papstbesuches schon als positiv bewertete und aus seinen Reden begierig die oft nur angedeuteten Ermunterungen und Kritiken — fast ebenso wie die offensichtlichen Auslassungen — aufgriff. Seltsamerweise wirkte der Papst gerade dadurch, daß er aus dem fernen Rom kam. Von ihm erwarteten die Asiaten mehr als von ihren Bischöfen. Deshalb ist man dort auch größtenteils skeptisch gegenüber den teilweise sehr progressiv formulierten Entschließungen. Bei dieser äußerst groben Einteilung der *Reaktionen* bietet sich insofern ein verwirrendes Bild, als Vorurteile, Erfahrungen, Gefühle und unterschiedliche Mentalitäten die jeweilige Richtung weisen, ohne daß unbedingt auf die wirklichen Äußerungen und Geschehnisse zurückgegriffen wird. Wenn auch das letzte Wort über den Erfolg des ganzen Unternehmens und den ausschlaggebenden Einfluß erst in einigen Jahren gesprochen werden kann, so kann ein Rückblick auf Vorgeschichte, Ablauf und Echo dieser ersten asiatischen Bischofskonferenz vielleicht doch zu einer vorläufigen Beurteilung beitragen.

Wahrscheinlich angeregt durch die Versammlungen der lateinamerikanischen und afrikanischen Bischöfe, entschlossen sich dreizehn Präsidenten von asiatischen Bischofskonferenzen während eines zwanglosen Treffens bei der Bischofssynode in Rom im Oktober 1969, ebenfalls eine gemeinsame Konferenz zu planen. Sie sollte zwar keinen verbindlichen Charakter haben und nicht zu einer regelmäßigen Vollversammlung führen, jedoch unter offizieller Teilnahme des Vatikans abgehalten werden. An einem

ersten Vorbereitungstreffen im April 1970 nahmen achtzehn Repräsentanten teil. Sie setzten das allgemeine Programm unter den beiden Hauptthemen „Sozio-ökonomische Entwicklung der asiatischen Völker" und „Seelsorge unter den Universitätsstudenten" fest. Als wichtigste Unterthemen wurden damals genannt: soziale und wirtschaftliche Probleme, Erziehungsprobleme, politische Probleme, Studentenseelsorge, Christentum und asiatische Kulturen, soziale Kommunikation und Massenmedien, Landreform, moralische Werte, Bevölkerungsexplosion.
In der Folgezeit wurde das zweite Hauptthema gänzlich in die Reihe der Unterthemen verdrängt. Noch wichtiger als diese Akzentverschiebung erscheint aber rückblickend die Ausklammerung der drei letzten Unterthemen. Zwar wurden Landreform, moralische Werte und Bevölkerungsexplosion bei anderen Bereichen mitbehandelt, doch blieben die Aussagen gerade hierzu während der gesamten Konferenz äußerst vage, unverbindlich und knapp. So erarbeiteten schließlich sieben Vertreter verschiedener Bischofskonferenzen (vgl. Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 510) je ein Grundsatzreferat zu einem der genannten Unterthemen unter der Gesamtthematik „Die Entwicklung der Völker in Asien".
Bei seiner ersten öffentlichen Stellungnahme zur Teilnahme an der Bischofskonferenz war dem Papst bereits die endgültige Themenstellung bekannt. Damals, am 23. Juni 1970, umriß er vor dem Kardinalskollegium seine vorgesehene Mitarbeit in Manila, wobei er das Treffen mit den vorangegangenen Versammlungen der lateinamerikanischen und afrikanischen Bischöfe in Bogota (1968) und Kampala (1969) in Verbindung brachte, gleichzeitig aber hinzufügte: „Dieser Kontakt (mit unseren Brüdern in Asien und Ozeanien) wird anders und tiefer als die vorherigen sein, weil er das Studium — mit ihnen und unter ihnen — der Probleme, die die Kirche in diesen beiden Kontinenten berühren, und der Perspektiven, die sich ihr hier eröffnen, einschließen wird". Dies wolle er tun, „selbst wenn es eine gewisse Verlängerung unserer Abwesenheit aus Rom bedeuten sollte. Neue Zeiten verlangen einen neuen Stil." Eventuell hätte dieses *„gemeinsame Studium"* sowohl den Papstäußerungen als den Richtlinien der Bischöfe mehr Gewicht gegeben. Zumindest wäre der Streit um den ersten Platz in der Bedeutungsskala abgeschwächt worden. Wahrscheinlich wäre dann allerdings auch der Papstbesuch nicht so sehr in das Blickfeld der asiatischen Öffentlichkeit geraten.

Im Schatten des Papstbesuches

Es scheint sicher zu sein, daß Paul VI. „unter dem Einfluß mehrerer seiner engsten Mitarbeiter, und ohne Zweifel speziell von Kardinal Villot" („Témoignage Chrétien", 26. 11. 70) einen anderen als den jetzt vollzogenen Verlauf der Reise wünschte — wahrscheinlich im Sinne der damals erwähnten gemeinsamen Arbeitssitzung. Die nominelle Beibehaltung des ursprünglichen Hauptziels „Bischofskonferenz" bei gleichzeitiger faktischer Degradierung dieses Treffens zur Zugabe des gesamten Besuchsprogramms auf den Philippinen läßt die Deutung nicht von der Hand weisen, daß dieser „Pilgerfahrt" *interne Auseinandersetzungen* im vatikanischen Staatssekretariat vorausgingen. Dabei soll sich *„Villots* Stellvertreter, Erzbischof *Benelli,* als pragmatischer Italiener, [und vermutlich als Diplomat], der einen großen Teil seiner Nuntiustätigkeit in Übersee verbracht hatte", der Tendenz von Kardinalstaatssekretär Villot widersetzt haben, der für ausführliche Information an Ort und Stelle plädiert hatte. Benelli habe schließlich erreicht, daß die Papstreise eine „triumphalistische" Note erhielt. Darauf sei es — nach einer Version — zurückzuführen, daß Villot auf die Begleitung des Papstes verzichtete. Die genauen Hintergründe sind bisher nicht geklärt, doch mußte auffallen, daß der Papst in der allgemeinen Audienz am 4. November 1970 in der Peterskirche u. a. fragte: „Wer wird mit uns fahren?" und dann eine Klarstellung besorgte, „um unbegründete Stimmen . . . zurückzuweisen. Nicht mit uns fahren wird Kardinal Villot: er selbst hat spontan angeboten, auf die Reise zu verzichten und an seinem Arbeitsplatz zu bleiben..." („L'Osservatore Romano", 5.11.70). Die Gründe für das „spontane Angebot" erwähnte er ebensowenig wie die Motive für die Änderung der Reisedaten und -ziele. So sprach er denn selbst noch bei der Ankunft in Manila davon, er wolle persönlich an den Arbeiten der ersten panasiatischen Bischofskonferenz teilnehmen, damit „die Kirche mit neuentfalteter Glut ihre Heilssendung fortsetzen" könne. Bei einem Empfang für die päpstlichen Nuntien und Delegaten in asiatischen Ländern am 28. November in Manila schraubte Paul VI. erstmals die Zielsetzung herunter, indem er davon sprach, er wolle durch seine Teilnahme an der Konferenz seine „Verbundenheit und Solidarität mit den seelsorgerischen Nöten" zum Ausdruck bringen (nach KNA, 30. 11. 70).
Alle anderslautenden Beteuerungen können nicht verschleiern, daß die vor der Reise ausgesprochene Befürchtung „Wird der reisende Pilger ausreichend Zeit haben, sie anzuhören? Oder beschränkt sich seine Begegnung mit den Bischöfen auf die Verlesung einer in Rom aus der Ferne vorbereiteten Ansprache?" sich bewahrheitete. Der Papst „beschränkte sich auf eine kurze stille Teilnahme an der Schlußsitzung dieser Konferenz" („Rheinischer Merkur", 11. 12. 1970) und hielt eine Rede an die Bischöfe, die wegen der Auslassung vieler akuter Fragenkomplexe ein zwiespältiges Echo fand.
Damit dürfte aber auch bereits ein Grund für die weitgehend negative Einstellung gegenüber der Bischofskonferenz gefunden sein. Der Auftritt des Papstes außerhalb der Versammlung und der nur symbolische Besuch bei den Bischöfen mußte die Bedeutung der Konferenz nach außen hin enorm mindern. Nimmt man den vielfach geäußerten Verdacht hinzu (u. a. in „Le Monde", 27. 11. 70, und in Berichten verschiedener Teilnehmer und Beobachter), „die Mehrheit der Teilnehmer an der Konferenz sei wohl eher erschienen, um dem Papst die Ehre zu erweisen, als in der Hoffnung, fruchtbare Arbeit zu leisten", so wird endgültig klar, weshalb die Erwartungen so gering waren.

Präventivkritik eines Kardinals

Dieses Dilemma scheint besonders gut von dem südkoreanischen Kardinal *St. Sou Hwan Kim* erkannt worden zu sein. Deshalb wandte er sich im Namen der Bischofskonferenz von Korea allein zweimal schriftlich vor Beginn der Tagung an die Mitglieder anderer asiatischer Bischofskonferenzen mit einer Reihe konkreter Vorschläge zur Änderung der ursprünglichen Planung (vgl. Fides-Dienst, 25. 11. 70). Er äußerte sich besorgt darüber, daß das Programm zu umfangreich sei für die nur knapp bemessene Zeit: „Die Behandlungspunkte auf der Tagesordnung tragen riesige Titel wie z. B. ‚Sozialprobleme in Asien' und stellen sogar ‚Lösungen' dieser ungeheuren Fragenkomplexe in Aussicht. Damit ebnet man nur den Weg zu übersteigerten Hoffnungen oder, was noch schlimmer ist, zu zynischem Skep-

tizismus". Er gab zu bedenken, daß, „wer die Kirchenmänner kennt, natürlich weiß, daß wir Bischöfe keine Experten in all diesen Fragen sind". Solle das ganze Vorhaben etwas Vernünftiges ergeben, müsse man sich von wirklichen Experten beraten lassen. Ohnehin könne das Treffen „die eigentlich wissenschaftlichen Gespräche" nicht ersetzen, sondern „nur ein Forum" sein, „bei dem wir unserer aufrichtigen Sorge und unseren Ansichten als Hirten Ausdruck geben". Er nannte es eine „große Tragödie", wenn das Treffen „nur mit einigen frommen Vorschlägen oder Resolutionen enden, aber nicht zu konkretem Handeln führen" würde. Darüberhinaus seien zwei Grundvoraussetzungen zu erfüllen: Erstens müsse allen Diskussionen eine gründliche Selbstprüfung vorausgehen, bei der man sich demütig mit der Frage zu befassen habe: „Inwieweit waren wir und sind wir jetzt wirklich ein lebendiges Zeichen der Erlösung in Asien?" Zweitens müsse die Arbeit dieses ersten Treffens auf Dauer fortgesetzt werden, wenn sie überhaupt einen Sinn haben solle. Zunächst könnte es nur um die Schaffung eines Rahmenwerkes gehen, „innerhalb dessen dann die Probleme, die bei der Konferenz angeschnitten werden, gründlich und ohne Zeitdruck behandelt werden können".

Damit leitete er als erster den Wandel von einem unverbindlichen Gesprächsforum zu einer ständigen Einrichtung mit festgelegten Rechten und Aufgaben ein. Wenn er damit auch weit über die ursprüngliche Absicht hinausging, so sorgte er doch dafür, daß über den 29. November hinaus eine Zusammenarbeit angestrebt wird, womit die Ergebnisse der Konferenz überhaupt erst Aussicht auf allmähliche Verwirklichung haben. Die von ihm geforderte Einrichtung von ständigen Gremien fand zum Glück eine Mehrheit unter den Bischöfen.

Wie ernst es dem Kardinal mit seinen Vorschlägen war, zeigte er mit seinem an die Bischöfe der dreizehn Diözesen von Südkorea gerichteten Schreiben vor Konferenzbeginn (Wortlaut im Fides-Dienst, 25. 11. 70 und „Misereor aktuell" Nr. 19, Dezember 1970). In diesem als „Gemeinsame Gewissenserforschung" bezeichneten Brief setzte der Kardinal bereits Akzente, die zum Teil in Manila ihren Niederschlag fanden: „Aufgabe der Kirche scheint es zu sein, Eintracht zu stiften, wo Zwietracht ist, Liebe, wo Gleichgültigkeit oder Haß herrscht, und Gerechtigkeit, wo so viel organisierte Ungerechtigkeit ist. Die Kirche kann diese Aufgabe nur erfüllen, wenn sie den Menschen und die Gesellschaft so sieht und annimmt, wie sie sind ... Wenn sie sich nur der geistlichen Bedürfnisse des Menschen annimmt, schaltet sich die materielle Seite der Natur des Menschen aus — aber die materielle Seite ist nicht weniger wichtig als die geistliche; wenn sie sich ausschließlich oder vorwiegend der Christen annimmt, schaltet sie den größten Teil der Menschheit aus — die große Mehrheit in Asien. In beiden Fällen kann sie ihre Aufgabe als universaler Sauerteig für Einheit, Liebe und Gerechtigkeit nicht erfüllen."

Es folgt eine in Einzelheiten gehende *Gewissenserforschung* über das bisherige Handeln der Kirche Koreas, in der nicht vor äußerst negativen Bilanzen zurückgeschreckt wird. Als Beispiele für die notwendige Aufgabe der Kirche, „sich um alle Probleme zu kümmern, die das Volk Gottes in Korea betreffen", nennt er den politischen Zusammenschluß von Süd- und Nordkorea (ein sicherlich brisantes Thema angesichts der politischen Konfrontation), die Abtreibung und das „gesamte Gebiet der neuen Sittlichkeit". Darüber müsse man sich unbedingt unterhalten unter Hinzuziehung von Laien und Experten, um Klarheit zu schaffen, Aufsehen zu erregen und sich einen Namen zu machen wegen der Sorge um die alltäglichen Probleme. Der Kardinal kritisierte die Ghetto-Mentalität der Katholiken ebenso wie die falsche Ausbildung der Priester, die bisher kaum dafür bürgt, daß sie „bekannt gemacht werden mit der zeitgenössischen Soziallehre der Kirche und mit den aktuellen Fragen der gegenwärtigen Gesellschaft, in der sie doch mit ihrer theologischen und soziologischen Ausbildung wie ein Sauerteig wirken müssen". Abschließend meinte Kardinal Kim: „Ich will nicht sagen, daß nichts getan wird, aber ich würde sagen, daß mehr getan werden muß auf vielen Gebieten." Im übrigen handele es sich keineswegs nur um koreanische Probleme. Er würde es als eine große Katastrophe betrachten, wenn man in Manila solche Probleme nicht besprechen und Lösungen dafür suchen würde: „Eine der größten Wohltaten für Asien und für die Kirche, die man sich von der Manila-Konferenz erwarten kann, ist meiner Ansicht nach die Bildung einer ostasiatischen Bischofsorganisation, die durch koordiniertes Studium und Handeln und durch koordinierten Einsatz verschiedener Formen des Apostolates (Sozialdienste, Seelsorge, Erziehung, Massenmedien u. a. m.) viel zur Förderung der Entwicklung beitragen könnte".

Mühseliger Anlauf

Am 23. November morgens versammelten sich die Teilnehmer an der Konfernz zum ersten Male in der großen Halle der Medizinischen Fakultät der Universität Santo Tomas in Manila. Übereinstimmend wurde geäußert, daß die Vorbereitungen mehr als schlecht waren. Entweder hatten die Bischöfe, z. B. aus Thailand und Japan, kurz zuvor noch nicht einmal die wichtigsten Unterlagen erhalten, oder aber sie hatten sie gar nicht erst eingesehen — eben weil es ihnen mehr um den guten Empfang für den Papst ging. Für den weiteren Verlauf der Beratungen hatte dieses Handicap übrigens einen interessanten Effekt. Zur Begrüßung der Teilnehmer fanden draußen Studentendemonstrationen „gegen kirchlichen Feudalismus und klerikalen Kapitalismus" statt, während drinnen sowohl die philippinische Nationalhymne (im Grunde unerklärlich) und „La Marche pontificale" von Gounod gespielt wurden. Der Präsident der philippinischen Bischofskonferenz, Erzbischof *T. Alberto,* und der Ortsbischof, Kardinal *C. Santos,* hielten anschließend die Begrüßungsansprachen. Über die genaue *Zahl der Teilnehmer* liegen bisher widersprüchliche Meldungen vor. Nach „Fides" (2. 12. 1970) und verschiedenen anderen gleichlautenden Berichten waren es 8 Kardinäle, 160 Erzbischöfe und Bischöfe sowie rund 70 Experten und geladene Gäste (u. a. der Erste Geschäftsführer von Misereor, Prälat *G. Dossing*). KNA (25. 11. 70) und „La Croix" vom gleichen Tag dagegen nannten die Zahlen: 8 Kardinäle, 167 Erzbischöfe und Bischöfe, 8 Nuntien, 23 Priester und eine Anzahl von Experten und Beratern. Bei der großen Zahl von Bischöfen darf man nicht übersehen, daß allein 67 davon von den Philippinen kommen und sich der Rest auf die übrigen vierzehn vertretenen Bischofskonferenzen verteilte. Mag den Philippinen wegen ihres hohen prozentualen Anteils an Katholiken auch eine entsprechend größere Repräsentanz zugestanden werden, so fordert dieses Verhältnis doch zu einer Überprüfung des Abstimmungsmodus für die Zukunft heraus. Besonders fragwürdig war die Art der Zusammensetzung angesichts der Tatsache, daß verschiedene Bischöfe aus anderen Ländern aus finanziellen Gründen nicht anreisen konnten. Ebenso fand sich nie-

mand, der den eingeladenen fünf Delegierten der internationalen katholischen Studentenbewegung, Pax Romana, die Fahrtkosten erstattet hätte. So mußte die Gruppe auf drei Studenten reduziert werden, für deren Ausgaben Pax Romana selbst aufkommen mußte.

Als *ständiger Vertreter des Papstes* während des gesamten Treffens nahm der Sekretär der Kongregation für die Weltmission, Erzbischof *S. Pignedoli,* teil, der zum Abschluß sehr lobende Worte fand. Doch zunächst lief die Konferenz schwerfällig an. Vier Tage lang begutachteten Diskussionsgruppen die Referate, die in den Morgensitzungen gehalten wurden. Ihre Meinungen und Vorschläge präsentierten diese dann den zehn Arbeitsgruppen, die bemüht waren, in den Nachmittagssitzungen die Ergebnisse zu Resolutionen für die Vollversammlung zusammenzufassen. Dabei studierte jede Arbeitsgruppe intensiv ein Teilproblem der in den Grundsatzpapieren behandelten Thematik. Um wenigstens in kleinem Maße der großen Vielfalt asiatischer Erscheinungsformen gerecht zu werden, die sich so schlecht in ein gemeinsames Korsett „Asiatische Probleme" zwängen läßt, arbeiteten die Bischöfe entsprechend sprachlicher, regionaler und teilweise soziologischer Affinität in kleinen Gruppen.

Nach den vier Tagen wurde wegen des Eintreffens des Papstes auf den Philippinen eine Pause eingelegt, in der einzelne Delegierte an der Abfassung von Resolutionen arbeiteten .

Am 28. traf man sich dann wieder in der Vollversammlung, an der der Papst für ca. drei Stunden teilnahm. Nach der Begrüßung durch Kardinal Kim verfolgte er ohne eigenes Eingreifen die Diskussionen, wohnte Einzelabstimmungen über die Schlußresolutionen bei und hielt schließlich seine „Ansprache an die Bischöfe Asiens". Die Pause, die auf fast eine halbe Stunde verlängert wurde, zählt — nach Le Monde (29. 11. 1970) — zu den „denkwürdigsten und bemerkenswertesten Augenblicken des Papstbesuches bei den Bischöfen". In der Snack-Bar der Universität „unterhielt sich Paul VI. ungezwungen mit seinen Gastgebern, während er sich erfrischte" . . .

Am 29. wurde eigentlich nur noch einmal ein feierlicher Abschlußpunkt gesetzt. Im Auditorium von „Radio Veritas" hielten Kardinal *Santos* (Manila) und Kardinal *Gracias* (Bombay) Abschiedsansprachen. Danach verlas der Sekretär des Symposiums, Bischof *Gaviola,* die Schlußerklärung, dann richtete der Papst über den Sender seine „Botschaft an die Völker Asiens".

Die meisten der sieben *Grundsatzreferate* entschädigten für die bereits erwähnte mangelhafte Vorbereitung. So unterschiedlich sie auch in der Abfassung, der Länge und besonders in der Setzung von Schwerpunkten waren, boten sie doch eine Fülle von Diskussionsansätzen und Anregungen für die Arbeit sowohl in den Arbeitsgruppen als auch für die zukünftige Bewältigung der anstehenden Probleme. Man war überrascht über die darin geleistete Vorarbeit. Die Mehrzahl der zunächst passiven Delegierten wurde jedoch nicht nur von den in den Papieren genannten Maßstäben überrascht, sondern auch von der Aktivität der zum progressiven Flügel gehörenden Bischöfe und Experten, die sich besser vorbereitet zu haben schienen. Ein gemeinsames Verständnis von Absicht und Richtung der Beratungen fehlte zunächst gänzlich. Erst allmählich wurde die vorherrschende Selbstzufriedenheit abgebaut, und zwar unter dem Einfluß der Referate. In einem nicht zu unterschätzenden Maße sorgten aber auch Einflüsse von außen — gezielte Studentendemonstrationen ebenso wie die Nachwirkungen des Taifuns — für ein besseres Arbeitsklima. Gleichzeitig wurden nun aber auch die bis dahin wenig aktiven „Konservativen" auf den Plan gerufen, die nun begannen, ihre Meinungen forciert zu vertreten.

Der Appell Kardinals Yu-pins

Dabei stammte gerade das erste Referat vom 23. über die „Sozialen Probleme Asiens und ihre Lösungen" von einem Vertreter des „konservativen" Flügels: Kardinal *Yu-pin* aus Nationalchina (Formosa). Ausgehend von den in der „Erklärung der Menschenrechte" und der „Deklaration über Fortschritt und Entwicklung" der Vereinten Nationen fixierten Maßstäben versuchte er zunächst einmal aufzuzeigen, wonach man soziale Bedingungen als ideal oder ungenügend bezeichnen könne. Außerdem zog er noch eine Verbindungslinie zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der modernen Welt und zur Enzyklika „Pacem in terris". Im zweiten Abschnitt gab er einen Abriß der augenblicklichen *sozialen Bedingungen in Asien,* wobei er es bewußt unterließ, auf die Vielfalt einzugehen. In den meisten Ländern könne eine klare Unterscheidung von drei Hauptkategorien von Menschen getroffen werden: rund 60 % der Gesamtbevölkerung gehörten zur Masse der Landbevölkerung, daneben finde man eine wachsende Gruppe städtisch-industrieller Massen und schließlich die Elite, die Regierungsbeamte, Geschäftsleute und die höheren Berufsstände umfasse. Die Misere der beiden ersten Gruppen schilderte er anhand der Dokumente der Asiatischen ökumenischen Entwicklungskonferenz, um dann dem „Elite- und Macht-Establishment" eindeutig den Vorwurf zu machen, es habe die „Erziehung als Fluchtmechanismus benutzt, mit dessen Hilfe aufgeweckte und energische Wenige unter den Massen sich von den niederen Klassen entfernen, in denen sie geboren wurden, um sich dann mit der Elite der Nation zu verbinden. Die privilegierten Wenigen kontrollieren und manipulieren die Maschinerie der Macht zu ihrem eigenen statt zum Wohle der Gemeinschaft". So sei im Endeffekt die Demokratie „eine Demokratie der wenigen, nicht der Massen". Um diesen Zustand zu ändern, müsse „die große Mehrheit unserer Bevölkerung von unwissenden fatalistischen und passiven Bauern in gutinformierte, selbstbewußte und aktive Teilnehmer am nationalen Leben umgewandelt werden". Der Kirche komme dabei die Rolle einer „Mutter und eines Lehrers für die arme und weniger privilegierte Mehrheit" zu.

Im Grunde lief bei ihm alles auf den Aufruf zu einer „Veränderung und Neuschaffung der bestehenden gesellschaftlichen Strukturen und Einrichtungen" hinaus. Zunächst einmal lenkte er die besondere Aufmerksamkeit auf die Frage der *Bevölkerungsexplosion* und der Disintegration der Familie. Man kenne zwar die Richtlinien des Papstes, doch müsse sich die Versammlung damit beschäftigen, daß regionale Gruppierungen sich fortwährend mit dem Problem auseinandersetzen „und Aktionen für seine Lösung vorbereiten". Die offene Sprache dieses Referates überraschte besonders wegen des Autors. Die „Far Eastern Economic Review" (Hongkong, 19. 12. 70) konnte es sich dann auch nicht verkneifen, dem Satz von den privilegierten Wenigen, die die Machtmaschinerie kontrollieren und manipulieren, die Klammerbemerkung hinzuzufügen: „Er unterließ es zu sagen, welches Land er im Sinn hatte". Der Text bot reichlich Diskussionsstoff, hatte auch in der Presse ein gutes Echo — und war doch gleichzeitig bei Kennern der Situation auf Formosa und der Haltung Yu-pins mit

ein wichtiger Anlaß für die verbreitete Skepsis gegenüber der Bedeutung solcher Bekenntnisse.
Von der Arbeitsgruppe I-B (zum gleichen Thema, unter dem Vorsitz des teilweise als Helder Camara der Philippinen bezeichneten Bischofs *A. Fortich*) gingen die wohl wichtigsten, gleichzeitig aber auch am heftigsten umstrittenen Resolutionen aus. Ein Vergleich der dort erarbeiteten Beschlüsse mit den von der Vollversammlung publizierten zeigt in einer Reihe von Punkten erhebliche Abstriche gegenüber dem ersten Konzept.

Aussagen zum politisch-sozialen Hintergrund Asiens

Am 24. hielten Kardinal *Th. Cooray* (Colombo) und der südvietnamesische Bischof *Nguyen-Van-Thien* ihre Referate. Das allgemein am meisten beachtete Referat des ceylonesischen Kardinals über „Die Kirche und die wirtschaftlichen Probleme in Asien" begann mit einer kurzen Darlegung der Besonderheit Asiens als dem „Kontinent der Armut in einer Welt des Überflusses, des Elends in der blühendsten Periode der menschlichen Geschichte, des Kontinents mit der dichtesten Bevölkerung und mit Ausnahme Japans des niedrigsten Einkommens. Hier in Asien spürt man die Probleme der Unterentwicklung am aktuellsten."
Als Gründe für die asiatische Armut und wirtschaftliche Unterentwicklung nannte er interne Faktoren wie Analphabetentum und Korruption und in besonderem Maße die frühere kolonialistische Ausbeutung, die sich bis heute auswirke, u. a. in ungünstigen Bedingungen beim Export von Rohprodukten.
Überraschend kam sein Hinweis auf den „Hauptgrund für das fehlende Gleichgewicht in der Welt": die *Restriktionen für die Beweglichkeit der asiatischen Bevölkerung*. Beispielsweise hätten „Australien und Neuseeland fast ein Drittel der Oberfläche Asiens bei einer Bevölkerung von weniger als 20 Millionen, während Asien fast zwei Milliarden Menschen habe". Auch Ozeanien habe z. B. im Vergleich zu Indien noch sehr viel Platz. Obwohl die Situation von Jahr zu Jahr schwieriger werde, habe sich bisher kaum jemand im internationalen Rahmen mit diesem Aspekt des Problems befaßt.
So wichtig dieser Hinweis erscheint, ist es doch eigenartig, daß weder in diesem Zusammenhang noch im weiteren Bereich der Lösungsvorschläge die Frage der *Geburtenregelung* überhaupt angesprochen wird. Besonders gravierend wirkte diese Auslassung in einem späteren Absatz, in dem es heißt, die Länder müßten zu schneller wirtschaftlicher Entwicklung geführt werden, „so daß die Produktivität schneller als die Bevölkerung wächst". Hier schien man — im Gegensatz zur sonstigen Diktion — in allzu optimistischer Weltfremdheit zu verharren.
Viel realistischer war der Kardinal gegenüber dem *wachsenden Einfluß und der Anziehungskraft der Volksrepublik China* eingestellt, die so lange andauern werde, wie es die nichtkommunistischen Länder nicht schaffen, gerechte Wirtschaftslösungen zu finden.
Als eine Herausforderung an alle Religionen Asiens bezeichnete er die tragische Situation, sich zwischen den Exzessen des Kapitalismus und des Kommunismus entscheiden zu müssen, falls man nicht in der Lage sei, den Mittelweg einer „sozialbewußten Demokratie" zu entwickeln und einzuhalten. Es sei bedauerlich, daß die Nichtgläubigen sich viel intensiver für eine gerechte Verteilung der Reichtümer einsetzten. Die Kirche habe die Aufgabe, schon von der Erziehung her neue Wege einzuschlagen und das Bewußtsein für die notwendigen Veränderungen zu fördern.
Am gleichen Tag legte Bischof Nguyen-Van Thien seine Gedanken zu den „politischen Problemen Asiens und ihren Lösungen" dar. Er nannte als wichtigste Gründe für die *Ausbreitung des Marxismus und von Militärdiktaturen* in Asien die allgemeine Unterentwicklung, die er in politische, soziale und wirtschaftliche unterteilte. Der in Asien ausgetragene Kampf zwischen Kommunismus und liberalem Kapitalismus habe zu einem überall anzutreffenden Mangel an Ordnung und Sicherheit geführt. Die Unterentwicklung sei nur der sichtbare Grund dafür; in Wirklichkeit sei „eine moralische, rechtliche und ideologische Krise" und der damit verbundene „Mangel an einer auf dem Naturrecht basierenden politisch-sozialen Doktrin" der Hauptgrund. Im Gegensatz zu Kardinal Cooray sah der vietnamesische Bischof nicht das chinesische Modell. Er erwähnte lediglich Chinas „äußerst materialistischen Atheismus". Dies fand seinen Niederschlag in Resolution 5 der Arbeitsgruppe III: „Als religiöse Führer können wir nicht neutral bleiben gegenüber dem atheistischen Kommunismus, da eine kommunistische Machtübernahme den Tod von Religion und Freiheit bedeutet. In diesem Zusammenhang sollte beachtet werden, daß wir einen Frieden mit Gerechtigkeit und Freiheit meinen, wenn wir von Frieden zu sprechen."
Für die *Schlußresolution* der gesamten Tagung war diese Formulierung zunächst wieder abgemildert worden. Es hieß im Entwurf für Resolution 7: „Wir unterstützen den Kampf gegen die innere Aggression und den Imperialismus jeglicher Art. Wir bemühen uns, den Frieden zu fördern, womit wir einen Frieden meinen, der auf Gerechtigkeit und Freiheit basiert." Hier griff dann in Abwesenheit des Papstes am 28. November Kardinal Yu-pin ein. „Mit bebender Stimme" (Die Zeit, 4. 12. 1970) rief er bei der Abstimmung über diese Resolution aus: „Es gibt kein einziges Anzeichen, wie die Kirche in Asien mit ihrem größten Problem fertig werden wird. Dieser ganze Entwurf enthält keine einzige Erwähnung unserer Brüder in den verstummten Kirchen auf dem Festland, in Nordkorea, in Nordvietnam, die ihre religiöse Freiheit verloren haben." „Ich kann es nicht verstehen", fuhr er fort, „und noch weniger der vollen Mißachtung zustimmen, die dieser Beschlußentwurf unseren Brüdern der verstummten Kirchen entgegenbringt. Und welche Hirten sind wir, wenn wir die Wölfe kommen sehen und unserer Herde keine Warnung geben?" (News from China, New York, 30. 11. 70.) Mit 108 von 148 Stimmen konnte Yu-pin die Mehrheit für sich gewinnen, so daß die Resolution nun heißt: „Wir unterstützen den Kampf gegen den atheistischen Kommunismus und Imperialismus jeder Art . . ." Angeblich sollen alle acht Kardinäle für diese Änderung gestimmt haben, doch scheint dies zumindest in bezug auf Kardinal Kim nicht zuzutreffen, der am 28. November in einem Fernsehinterview in Manila erklärte, er halte nichts von dem während der panasiatischen Konferenz gemachten Vorschlag, sich kategorisch gegen den Kommunismus auszusprechen. Darüber gebe es zu viele Mißverständnisse und Meinungsverschiedenheiten (KNA, 29. 11. 70).

Die Studentenfrage

Bischof Nguyen-Van-Thien umging das *chinesische „Modell"* und nannte als Lösung die Soziallehren der Kirche. Zwar gab er zu, daß sie bisher wenig Einfluß gehabt hätten, doch im Gegensatz zu den meisten Delegierten sah er in ihnen eine echte Alternative. Er sah eine mögliche neue ideologische Synthese und wies auf die notwendige Vorbereitung hin für die „Zeit, wenn die gewaltigen kommu-

nistischen Bevölkerungsteile sich der Kirche zuwenden" ... „Er sagte allerdings nicht, warum die Kommunisten sich der Kirche zuwenden würden", ergänzte die Studentenzeitung „The Varsitarian" (4. 12.) der Universität Santo Tomas ihre Berichterstattung über dieses Referat!

Der 25. November war gänzlich den Problemen der *Erziehung* und der *Studentenseelsorge* gewidmet. Hierbei erwies es sich als besonders günstig, daß von seiten der Studenten enorme Vorarbeit geleistet worden war. In keinem anderen Bereich war eine solche Fülle von Untersuchungen, Stellungnahmen und konkreten Wünschen parat. So berief sich der Referent, Erzbischof *P. Taguclu* aus Japan, zum Thema „Seelsorge bei Universitätsstudenten in Asien" auch ausdrücklich auf die Empfehlungen und Ausarbeitungen des „Asiatischen Treffens von Bischöfen, Ordensoberen, Experten und katholischen Studentenführern über die Vorbereitung von Hochschulstudenten" in New Delhi (29. 10.—4. 11. 69) und der panasiatischen Pax-Romana-Konferenz in Hongkong vom 25. Juli bis 1. August 1970. Er hob zunächst die besondere Bedeutung von Studenten und Universitäten für die Entwicklung Asiens in Vergangenheit und Gegenwart hervor. Danach stellte er die Forderung auf, die Kirche müsse *für* und *durch* die Studenten präsent sein in der Universität. Im folgenden deutete er die Universitätskrise und speziell die Krise der katholischen Studenten. Bei der Frage nach Verbesserungen legte er besonderen Wert auf mehr und besser ausgebildete Studentenseelsorger sowie auf neue Formen der kollektiven Aktion und Koordination. Die in Übersee studierenden Asiaten fanden ebenso Beachtung wie das Problem der finanziellen Unterstützung der Gemeinden. Die teilnehmenden Studenten waren sehr überrascht, daß ihre Vorschläge und Einwände in den Arbeitskreisen, soweit sie studentische Probleme betrafen, fast immer berücksichtigt wurden, was aber angesichts der verbreiteten Unkenntnis der Problematik leicht zu erklären war. Wenn auch nicht die von Erzbischof Taguchi geforderte Botschaft der Bischöfe an die Studenten zustande kam, so enthielten doch sowohl die Arbeitskreis-Resolutionen als auch die Schlußresolutionen die meisten der erhobenen Forderungen. So heißt es in Resolution 15 u. a.: „Wir anerkennen die dynamische und prophetische Rolle der asiatischen Studenten in der Entwicklung und Umwandlung unserer Gesellschaft." Nur sieht bis jetzt die Wirklichkeit in den verschiedensten Ländern noch ganz anders aus. Auf Formosa darf sich gar nicht Unruhe bemerkbar machen, und auf den Philippinen z. B. wurden erst kurz vor dem Papstbesuch sämtliche Redakteure der Zeitschrift „The Varsitarian" (von dem Dominikaner-Rektor) der Universität verwiesen, weil sie in einer Ausgabe der Zeitschrift den Papst und die Universitätsprofessoren „verhöhnt" hätten. Hier bleibt also noch ein weites Feld für die Verwirklichung der Beschlüsse.

Am gleichen Tag referierte als Delegierter der pakistanischen Bischofskonferenz *P. Raymond* über Erziehungsfragen, wobei er vielfache Übereinstimmungen mit dem Korreferenten aufwies. Seine Hauptthese, die zur Umkehr auffordern sollte, lautete: „Es ist tragisch, daß die christliche Erziehung in unseren Ländern ungewollt mit denen verbunden ist, die als Parasiten am Rande der armen und unterdrückten Massen leben."

Am 26. standen die Ansprachen von Kardinal *Gracias* (Bombay) und Kardinal *Santos* (Manila) auf dem Programm. Der indische Kardinal lieferte das umfangreichste Referat, und zwar zum Thema „Christentum und asiatische Kulturen". Diese allgemein als „Fleißarbeit" bezeichnete Ausarbeitung enthielt einen weiten Überblick über die kulturelle Verschiedenheit zwischen Asien und Europa, über die wechselseitigen Beeinflussungen und schließlich über notwendige Änderungen auf dem Gebiet der Adaptation bei gleichzeitiger vernünftiger Einstellung zur Technologie.

Kardinal Santos hatte das Thema „Soziale Kommunikation und Massenmedien" zu behandeln. Damit hatte man sich allerdings nicht gerade den besten Interpreten ausgesucht, geriet der Kardinal doch noch während der Konferenz in das Schußfeuer vieler Kritiker, die ihm sowohl Verschwendung von Mitteln beim Bau von Radio Veritas als auch einseitige Nutzung dieses Instruments für den Fernen Osten vorwarfen, das ohnehin schon eine sehr dubiose Vergangenheit hinter sich hat.

Religiöse hinter sozialen Fragen zurückgeblieben

Bei der Beratung über die Schlußresolutionen, die Botschaft der Bischöfe an Asien und die zukünftige Organisationsform traten in der Vollversammlung am 28. die aufgestauten Gegensätze offen zutage. Über 250 Änderungs-Anträge lagen insgesamt vor, 56 konnten nicht mehr bis zum Schluß behandelt werden. Außer den schon erwähnten Resolutionen 7 und 15 war noch eine Reihe weiterer stark umstritten. Kardinal Gracias kritisierte besonders die zu starke Betonung sozialer Forderungen, hinter denen die theologischen zurückblieben. Kardinal Santos hoffte auf die Unterstützung des Papstes, als er sich gegen Priestergruppen und -gewerkschaften aussprach. Keinen Erfolg hatte er mit seinem Vorstoß, die Resolution 2 umzuändern. Darin heißt es: „Zusammen mit ... allen Menschen guten Willens sind wir entschlossen, die Verwirklichung der Menschenrechte zu fördern und sie zu verteidigen, wo, wann und von wem auch immer sie verletzt werden." Hier hätte der Kardinal gern den Zusatz gesehen: „. . . der Menschenrechte, wie die Kirche sie versteht".

Der Vertreter Roms, Erzbischof *Pignedoli,* wollte davon abraten, eigene kirchliche Nachrichtenzentren einzurichten. Stattdessen solle man sich lieber mit staatlichen Stellen zusammentun, um wirksamer wirken zu können und gleichzeitig beachtet zu werden.

Die so oft beschworene *Einheit* war doch schwer zu verwirklichen. Besonders in den beiden letzten Tagen hatten sich die Kardinäle Santos, Yu-pin und Bischof Gralias bemüht, die Richtung der Schlußdokumente zu ändern. Sie beherrschten bald die Szene auf den Fluren. Wahrscheinlich wegen dieses um sich greifenden Verteidigungsmechanismus derjenigen, die plötzlich aufgeschreckt waren und ihre frühere Passivität wieder wettmachen wollten, kam es zu Frustrationen bei den zunächst aktiven Gruppierungen. Vielfach schien die *ursprüngliche Zielsetzung* verlorenzugehen. Im übrigen stieg dadurch die Skepsis gegenüber der Wirksamkeit der Resolutionen enorm. Die von den teilnehmenden Studenten am 29. November der Presse übergebene Erklärung, die durch geschickte Manipulation des Sekretärs der Konferenz, Gralias, nicht vor Papst und Bischöfen verlesen werden konnte, gab deshalb sicherlich nicht nur den Eindruck und Wünsche dieser kleinen Gruppe wieder. Sie beglückwünschten die Konferenz zu ihren Resolutionen und forderten sie gleichzeitig auf, ihre Worte in die Tat umzusetzen. Noch müsse man befürchten, daß sie „nichts anderes zum Ausdruck bringen als bloße Gefühle, die nicht ausreichen, um für die Völker Asiens eine Stimme der Befreiung zu sein ... Wenn die

Bischöfe ihre Reichtümer behalten, sind sie unfähig, ein Symbol des Heils für die Welt zu sein". Mit dieser Forderung näherten sich die Autoren sehr dem zuvor von Kardinal Kim aufgestellten Postulat nach „demütiger Gewissenserforschung".
Nur wenn sich die Bischöfe Asiens wirklich nach den selbstformulierten Zielen und konkreten Aufgaben richten, dürfte man dem ganzen Treffen „zukunftweisende Bedeutung" (Misereor aktuell, Dezember 1970) zumessen. Erst die geplante Einrichtung eines ständigen Komitees und regelmäßiger Zusammenkünfte werden die Verwirklichung forcieren und koordinieren können. Dann wird man der Unterschiedlichkeit der asiatischen Länder und der Rolle der Kirche als „sozial nahezu irrelevante Minderheit" (Süddeutsche Zeitung, 30. 11. 1970) ebenso Beachtung schenken müssen wie der *theologischen* Problematik. Kardinal Gracias hatte mit seinem Einwand, man habe fast nur soziale, keine theologische Fragen behandelt, insofern durchaus recht. Doch lag diese Einseitigkeit größtenteils am Thema. Und der Papst selbst gab in seiner Ansprache an die Bischöfe den Kritikern dieser sozialen Ausrichtung u. a. zur Antwort: „Einer der Aspekte der aktuellen Anpassung der missionarischen Tätigkeit . . . ist die hohe Bedeutung, die die Missionsarbeit der Entwicklungshilfe beimißt." Maos Kommunismus und seine Anziehungskraft in Asien als neue *Heilslehre* dürfte bei der Vorbereitung des Themas zumindest unterschwellig mitgewirkt haben. So beeindruckend manche der Dokumente sind, es bleibt doch der Eindruck zurück, daß man der theologischen Erörterung vieler Fragen ausgewichen ist. Hier erwartet man für die Zukunft eine ebenso intensive Expertenarbeit wie auf dem sozialen Sektor. Im übrigen scheint vieles nur eine Wiederholung von Beschlüssen des II. Vatikanum und der Sozialenzykliken zu sein — über deren Inhalt geht im Grunde nichts hinaus. Vielen Bischöfen scheint dieser Anstoß dennoch gut getan zu haben. Beunruhigt und verunsichert kehrten sie in ihre Diözesen zurück. Diese Beunruhigung mag manchen Kritiker des Treffens beruhigen.

Dokumentation

Rundschreiben des Papstes zur nachkonziliaren Entwicklung

Am 6. Januar 1971 veröffentlichte der „Osservatore Romano" eine „Adhortatio Apostolica" Papst Pauls VI. an den katholischen Weltepiskopat. Das Rundschreiben, das nach Titel und Inhalt wohl eher als Pastoral- denn als Lehrschreiben einzustufen ist, wurde aus Anlaß des fünften Jahrestages des Abschlusses des Zweiten Vatikanischen Konzils verfaßt und ist vom 8. Dezember 1970 datiert. Das Schreiben, das in einem für römische Gepflogenheiten auffallend nüchternen, exhortenhaften Stil abgefaßt ist, behandelt keine einzelnen kirchenpolitischen, pastoralen und theologischen Kontroversfragen, sondern beschränkt sich auf eine Kennzeichnung einiger wesentlicher Entwicklungslinien der letzten fünf Jahre. Neben der Warnung vor den „falschen Propheten", die man an ihren Früchten erkennen möge, ermuntert der Papst die Bischöfe, ihr Hirtenamt in seiner vollen individuellen Verantwortung wahrzunehmen, aber auch keinen Fragen auszuweichen. Die zunächst negative Aufnahme, die das Dokument bei einem Teil der Presse fand, beruhte offensichtlich auf einer sehr vorläufigen Lektüre. Bereits nach wenigen Tagen wurde die Kritik zurückhaltender. Prof. H. Küng, *einer der bekanntesten und konsequentesten Kritiker des gegenwärtigen Papstes, sprach in seinem Interview mit Report-München (11. 1. 71) von einem „offenen" Dokument. — Bei dem hier folgenden Wortlaut handelt es sich um die amtliche deutsche Übersetzung des Vatikans.*

Schon sind fünf Jahre vergangen, seitdem die Bischöfe des ganzen Erdkreises nach den arbeitsreichen, in Gebet, Studium und brüderlichem Gespräch verbrachten Konzilssitzungen in ihre Diözesen zurückgekehrt sind. Sie waren entschlossen, alles ins Werk zu setzen, damit nichts den fast überfluteten Strom der himmlischen Gnaden zum Stillstand bringe, der gegenwärtig „die Gottesstadt erfreut" (Ps. 45, 5), „noch der kraftvolle Geist erlahme, der die Kirche heute beseelt" (Adhortatio apostolica „Postrema sessio" vom 4. 11. 65, AAS 57, S. 867).
In dankbarer Freude über das glücklich vollbrachte Werk nahm jeder mit der Erfahrung kollegialen Denkens und Handelns vom Konzil die mit viel Sorgfalt für die Glaubenslehre und Seelsorge erarbeiteten Dokumente mit sich nach Hause, um sie gleichsam als geistliche Schätze an die Seelsorger, unsere Mitarbeiter im Priesteramt, an die Ordensleute und alle Mitglieder des Gottesvolkes weiterzugeben. Denn diese Dokumente bieten zuverlässige Anweisungen für die Verkündigung des Gotteswortes in unserer Zeit und für die innere Erneuerung der christlichen Gemeinschaften.
Dieser Eifer hat keineswegs nachgelassen. Jeder einzelne und alle zusammen haben an dem Platz, wohin der Heilige Geist sie zur Leitung der Kirche Gottes gestellt hat (Apg. 20, 28), auf vielfältige Weise, besonders aber in den Konferenzen und Synoden der Bischöfe, die die Nachfolger der Apostel sind, sich eifrig darum bemüht, die Lehre und die Richtlinien des Konzils in das Leben der Kirche zu übersetzen. Entsprechend unserem Wunsch, den wir in unserer ersten Enzyklika „Ecclesiam suam" ausgesprochen haben (AAS, 50, S. 609 ff.), hat das Konzil das Selbstverständnis der Kirche vertieft. Es hat die Erfordernisse ihrer apostolischen Sendung in der heutigen Welt in ein helleres Licht gerückt und ihr geholfen, in echt ökumenischem und missionarischem Geist in ein Heilsgespräch mit allen Menschen einzutreten.

I. Die gegenwärtige Glaubenssituation

Es ist jedoch nicht unsere Absicht, eine Bilanz der Studien, Initiativen und Reformen zu ziehen, die sich nach dem Konzil vervielfacht haben. In dem Bemühen, die Zeichen der Zeit zu erkennen, möchten wir uns aber in brüderlichem Einvernehmen mit euch die Frage stellen, wie es mit unserer Treue zu jenem Versprechen steht, durch das wir uns am Beginn des Konzils in der Botschaft an alle Menschen gebunden haben: „Es wird uns allen ein Anliegen sein, den Menschen unserer Zeit die unversehrte und reine Wahrheit über Gott so zu verkünden, daß sie sie verstehen und ihr von Herzen beipflichten können" (AAS 54, S. 822).
Dieselbe Verpflichtung wird auch in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes", die das grundlegende Konzilsdokument über die Gegenwart der Kirche in der Welt darstellt, eindeutig umschrieben: „Während die Kirche Christi mitten in den Ängsten dieser Zeit lebt, hört sie nicht auf, zuversichtlich zu hoffen. Unserer Zeit will sie immer wieder — gelegen oder ungelegen — die apostolische Botschaft verkünden" (Nr. 82).
Gewiß, die Hirten der Kirche hatten immer die Pflicht, den Glauben in seiner ganzen Fülle und in einer den Menschen ihrer Zeit angepaßten Weise weiterzugeben, indem sie sich nämlich darum bemühten, sich einer leichtverständlichen Sprache zu bedienen, auf ihre Fragen eine Antwort zu geben, ihr Inter-

esse zu wecken und ihnen zu helfen, hinter den armseligen menschlichen Worten die ganze Heilsbotschaft zu entdecken, die uns von Jesus Christus gebracht worden ist. Denn es ist die Aufgabe des Bischofskollegiums, zusammen mit Petrus und unter seiner Leitung das Offenbarungsgut authentisch weiterzugeben, wofür es nach den Worten des hl. Irenäus ein „sicheres Charisma der Wahrheit" (Adv. Haer. IV, 26, 2; PG 7, 1053) erhalten hat. Die Treue in seinem Zeugnis, das in der Tradition und Heiligen Schrift verwurzelt ist und sich vom kirchlichen Leben des ganzen Gottesvolkes nährt, bewirkt, daß die Kirche unter dem unverlierbaren Beistand des Heiligen Geistes ununterbrochen das Wort Gottes lehrt und es immer weiterentfaltet.

Dennoch fordert die gegenwärtige Glaubenssituation von uns eine verstärkte Anstrengung, damit dasselbe Gotteswort in seiner ganzen Fülle zu den Menschen unserer Zeit gelangt und die von Gott vollbrachten Heilstaten ohne Entstellung mit glühender Liebe zur Wahrheit, die uns rettet (vgl. 2 Thess. 2, 10), ihnen dargeboten werden. Im selben Augenblick nämlich, da die Verkündigung des Gotteswortes in der Liturgie dank des Konzils eine großartige Erneuerung erfährt, die Vertrautheit mit der Heiligen Schrift im christlichen Volk zunimmt, der Fortschritt in der Katechese, wenn sie nach den Richtlinien des Konzils erfolgt, eine vertiefte Glaubensverkündigung ermöglicht, da die biblische, patristische und theologische Forschung oft einen wertvollen Beitrag zur genaueren Auslegung der geoffenbarten Wahrheiten leistet, im selben Augenblick, sagen wir, sind viele Gläubige durch eine Fülle von Zweideutigkeiten, Unsicherheiten und Zweifeln in wesentlichen Wahrheiten ihres Glaubens verwirrt. Zu diesen gehören die Dogmen der Trinitätslehre und Christologie, das Geheimnis der hl. Eucharistie und der Realpräsenz, die Lehre von der Kirche als Heilsinstitution, der priesterliche Dienst inmitten des Gottesvolkes, die Bedeutung des Gebetes und der Sakramente, Forderungen der christlichen Sittenlehre, wie zum Beispiel die Unauflöslichkeit der Ehe und die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Ja, selbst die göttliche Autorität der Heiligen Schrift wird durch eine übertriebene Aussonderung sogenannter mythischer Elemente, die man als „Entmythologisierung" bezeichnet, in Frage gestellt.

Während allmählich gewisse Grundwahrheiten der christlichen Religion mit Stillschweigen übergangen werden, sehen wir eine Tendenz, die von den psychologischen und soziologischen Gegebenheiten her ein Christentum aufzubauen sucht, das sich von der ununterbrochenen Tradition lossagt, die es mit dem Glauben der Apostel verbindet, und ein christliches Leben anpreist, das seines religiösen Inhaltes beraubt ist.

Deshalb sind wir, und zwar wir alle, denen durch die Handauflegung die Aufgabe übertragen worden ist, das Glaubensgut rein und unversehrt zu bewahren, sowie die Sendung anvertraut wurde, das Evangelium ohne Unterlaß zu verkünden, dazu aufgerufen, unseren Gehorsam dem Herrn gegenüber gemeinsam unter Beweis zu stellen. Das Volk, das unserer Hirtensorge anvertraut worden ist, hat ein heiliges, unveräußerliches Recht, das Wort Gottes zu empfangen, und zwar das ganze Gotteswort, um dessen tieferes Verständnis sich die Kirche fortwährend bemüht. Es ist unsere schwere und dringlichste Pflicht, dieses ihm unermüdlich mit der Absicht zu verkündigen, daß dadurch der Glaube des Volkes wachse, dieses die christliche Botschaft immer tiefer erfasse und in seinem ganzen Leben das Heil in Jesus Christus bezeuge.

Das Konzil hat uns gerade dies mit aller Deutlichkeit wieder in Erinnerung gebracht: „Unter den hauptsächlichen Aufgaben der Bischöfe hat die Verkündigung des Evangeliums den Vorrang. Denn die Bischöfe sind Glaubensboten, die Christus neue Jünger zuführen; sie sind authentische, das heißt mit der Autorität Christi ausrüstete, Lehrer. Sie verkünden dem ihnen anvertrauten Volk die Botschaft zum Glauben und zur Anwendung auf das sittliche Leben und erklären sie im Licht des Heiligen Geistes, indem sie aus dem Schatz der Offenbarung Neues und Altes vorbringen (vgl. Matth. 13, 52). So lassen sie den Glauben fruchtbar werden und halten die ihrer Herde drohenden Irrtümer wachsam ab (vgl. 2 Tim. 4, 1—4). Die Bischöfe, die in Gemeinschaft mit dem römischen Bischof lehren, sind von allen als Zeugen der göttlichen und katholischen Wahrheit zu verehren. Die Gläubigen aber müssen mit einem im Namen Christi vorgetragenen Spruch ihres Bischofs in Glaubens- und Sittenfragen übereinkommen und ihm mit religiös gegründetem Gehorsam anhangen" („Lumen gentium", Nr. 25).

Zwar ist der Glaube immer eine Zustimmung, die aufgrund der Autorität Gottes selbst gegeben wird; dennoch ist das Lehramt der Bischöfe für die Gläubigen das Zeichen und der Weg, durch den sie das Wort Gottes empfangen und erkennen. Jeder Bischof ist in seiner Diözese kraft seines Amtes dem ganzen Bischofskollegium verpflichtet, dem in der Nachfolge des Apostelkollegiums die Aufgabe anvertraut worden ist, über die Unversehrtheit des Glaubens und die Einheit der Kirche zu wachen.

II. Die Schwierigkeiten des apostolischen Amtes

Wir müssen ohne weiteres zugestehen, daß bei den gegenwärtigen Verhältnissen, in denen wir leben, die unerläßliche und dringliche Ausübung dieses unseres Amtes auf größere Schwierigkeiten stößt als in den früheren Jahrhunderten.

Die Ausübung des bischöflichen Lehramtes war damals relativ leicht, als die Kirche noch in enger Gemeinschaft mit der Gesellschaft der Zeit lebte, ihre Kultur beeinflußte und sich ihrer Denk- und Ausdrucksweise bediente. Heute dagegen verlangt es von uns große Anstrengungen, um die Glaubenslehre in der Fülle ihrer Bedeutung und Tragweite zu erhalten, wenn sie auch in einer Weise dargestellt werden soll, in der sie den Verstand und das Herz der Menschen erreicht, an die sie sich richtet. Keiner hat treffender als unser Vorgänger Johannes XXIII. in seiner Ansprache zur Eröffnung des Konzils die Pflicht aufgezeigt, die uns in dieser Hinsicht zukommt: „Gemäß dem lebhaften Wunsch all derjenigen, die sich aufrichtig zur christlichen, katholischen und apostolischen Religion bekennen, ist es notwendig, daß sie die christliche Lehre umfassender und besser kennenlernen, von ihr tiefer erfaßt und geprägt werden. Es ist erforderlich, daß diese sichere und unwandelbare Lehre, der wir treue Ergebenheit schulden, in der Weise erforscht und dargelegt wird, wie es den Erfordernissen unserer Zeit entspricht. Denn etwas anderes ist das Glaubensgut als solches, nämlich die in unserer ehrwürdigen Lehre enthaltenen Wahrheiten, etwas anderes die Art und Weise, wie diese Wahrheiten verkündet werden, wobei jedoch derselbe Sinn und dieselbe Bedeutung erhalten bleibt. Dieser äußeren Form ist große Bedeutung beizumessen und, falls erforderlich, geduldig an ihrer Vervollkommnung zu arbeiten. Es muß eine Ausdrucksweise gefunden werden, die dem vorwiegend pastoralen Charakter des kirchlichen Lehramtes besser entspricht" (AAS 54, S. 782).

In der Krise, in der sich gegenwärtig die Ausdrucksweise und das Denken des Menschen befinden, ist es die Aufgabe jedes einzelnen Bischofs in seiner Diözese, der einzelnen Synoden und Bischofskonferenzen, sorgfältig darauf zu achten, daß derartige notwendige Bemühungen niemals der Wahrheit selbst und der Kontinuität der Glaubenslehre widersprechen. Ganz besonders aber müssen wir darüber wachen, daß keine willkürlichen Spekulationen den Heilsplan Gottes auf die Fassungskraft unserer menschlichen Vernunft einengen und die Verkündigung des Gotteswortes nur auf diejenigen Wahrheiten beschränken, die unseren Ohren schmeicheln, und nach rein natürlichen Kriterien all das stillschweigend übergehen, was dem Geschmack der Zeit weniger gefällt. „Selbst wenn wir", so ermahnt uns der Apostel Paulus, „oder ein Engel vom Himmel euch ein anderes Evangelium verkünden, als wir euch verkündet haben: er sei verflucht" (Gal. 1, 8).

Nicht wir nämlich richten das Gotteswort, dieses richtet uns und offenbart unsere Gleichförmigkeit mit der Welt. Das Versagen der Christen, auch der amtlichen Verkünder, wird in der Kirche nie ein Anlaß sein dürfen, die Unbedingtheit des Wortes zu erweichen. Die Schärfe des Schwertes kann in ihr nicht abgestumpft werden (vgl. Hebr. 4, 12 u. Apg. 1, 16; 2, 16). Sie wird von der Heiligkeit, von Jungfrauschaft, Armut und Ge-

horsam nie anders reden können als Christus (H. U. v. Balthasar, Das Ganze im Fragment, Einsiedeln, Benziger 1965, S. 296). Wir müssen auch folgendes bedenken: Wenn die soziologischen Untersuchungen auch nützlich sind, um die Mentalität bestimmter Menschengruppen und die Sorgen und Nöte derjenigen kennenzulernen, denen wir das Wort Gottes verkünden, ferner auch die Anklagen, die die Denkweise unserer Zeit ihm gegenüber erhebt, indem sie der weitverbreiteten Meinung folgt, nach der es kein anderes gleichwertiges Wissen außerhalb ihrer eigenen höheren Gelehrsamkeit gebe, so können jedoch die Schlußfolgerungen derartiger Untersuchungen an sich kein entscheidendes Kriterium für die Wahrheit sein.

Wir dürfen indessen aber nicht jene Fragen außer acht lassen, denen die Gläubigen, die sich zu Recht um eine Vertiefung ihres Glaubensverständnisses bemühen, heute begegnen. Es ist erforderlich, daß wir diese Fragen kennen, nicht um das, was sie als berechtigtes Anliegen enthalten, zu verdächtigen, noch um ihre Forderungen zu leugnen, sondern vielmehr um ihren rechtmäßigen Ansprüchen in dem Bereich, der uns zukommt, nämlich dem des Glaubens, soweit wie möglich zu entsprechen. Das trifft zu für die großen Fragen, die sich die Menschen unserer Zeit stellen, die Fragen nach ihrem Ursprung, nach dem Sinn des Lebens, nach dem Glück, das sie erstreben, und schließlich nach dem Schicksal der Menschheitsfamilie, nicht weniger aber bezieht es sich auch auf jene Fragen, mit denen sich die Wissenschaftler, die Historiker, Psychologen und Soziologen heute beschäftigen, die uns ein Ansporn sind, die Frohbotschaft von Christus, unserem Erlöser, überzeugender zu verkünden, deren überzeitliche Erhabenheit in der menschlichen Geschichte Gestalt angenommen hat. Diese beglückende Botschaft widerspricht in keiner Weise den Entdeckungen des menschlichen Geistes, sondern erhebt diesen auf die Stufe der göttlichen Wirklichkeit, um ihn, zwar noch zaghaft und unvollkommen, aber doch schon wirklich, jenes Geheimnisses der Liebe teilhaftig zu machen, das nach den Worten des Apostels „alle Erkenntnisse übersteigt" (Eph. 3, 19).

Diejenigen, die in der Kirche Gottes die schwierige Aufgabe übernommen haben, die unergründlichen Reichtümer dieses Geheimnisses tiefer zu erforschen, die Theologen, und vor allem die Exegeten, bestärken und unterstützen wir in ihrem Zeugnis, was ihnen helfen möge, ihre Aufgabe in der Treue zu jener großen und beständigen christlichen Tradition zu erfüllen. Erst unlängst hat man sehr richtig gesagt: „Theologie als Glaubenswissenschaft kann ihren Ort nur in der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden haben. Wo die Theologie ihre Voraussetzung ablehnt und ihren Ort anders versteht, verliert sie ihren Grund und Gegenstand. Die vom Konzil hervorgehobene Religionsfreiheit, die in der Freiheit des Gewissens gründet, gilt für die persönliche Glaubensentscheidung, hat aber nichts zu tun mit der Bestimmung dessen, was Inhalt und Auftrag der göttlichen Offenbarung ist" (Wort der deutschen Bischöfe zu Fragen des Glaubens und des kirchlichen Lebens vom 27. 12. 68; Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 75). Ähnlich ist die Anwendung der Geisteswissenschaften bei den hermeneutischen Studien durchaus ein Weg, die Offenbarungswahrheiten zu erforschen, doch lassen sich diese nicht auf ihre Untersuchungen einschränken, da sie von ihrem Ursprung und Inhalt her jene weit übersteigen.

In der Zeit nach dem Konzil, das nach den damals bestmöglichen biblischen und theologischen Erkenntnissen vorbereitet worden ist, bleibt noch eine beachtliche Arbeit zu tun, um vor allem die Theologie über die Kirche zu vertiefen und eine christliche Anthropologie zu erarbeiten, die dem Fortschritt der Geisteswissenschaften und den Problemen, die sich dem gläubigen Verstand stellen, Rechnung trägt. Wer von uns erkennt nicht die Bedeutung dieser Arbeit und deren Erfordernisse und versteht nicht das unvermeidliche, tastende Suchen? Dennoch haben wir in der augenblicklichen Verwirrung, die durch die Verbreitung von gewagten Hypothesen und Meinungen im christlichen Volk verursacht wird, die Pflicht, mit dem Konzil daran zu erinnern, daß die wahre Theologie „auf dem geschriebenen, untrennbar mit der heiligen Überlieferung verbundenen Gotteswort fußt, deren bleibendes Fundament es ist" („Das Verbum", Nr. 24).

Lassen wir uns nicht, geliebte Brüder, durch die Furcht vor stets möglicher und mitunter auch nicht ganz unbegründeter Kritik zum Stillschweigen verleiten. Wie notwendig auch die Arbeit der Theologen ist, Gott hat dennoch den Auftrag, den Glauben der Kirche authentisch zu erklären, nicht den Wissenschaftlern anvertraut. Dieser ist in das Leben des Gottesvolkes gelegt, für das die Bischöfe vor Gott die Verantwortung tragen. Ihnen steht es zu, diesem Volk zu sagen, welchen Glauben Gott von ihm verlangt.

Dieses verlangt von jedem von uns viel Mut; denn wenn wir auch durch die gemeinsame Wahrnehmung dieser Aufgabe im Rahmen von Bischofssynoden und Bischofskonferenzen unterstützt werden, handelt es sich dabei nichtsdestoweniger um eine persönliche und absolut unveräußerliche Verantwortung, durch die wir den dringenden täglichen Bedürfnissen des Gottesvolkes nachkommen sollen. Es ist gegenwärtig nicht der Augenblick, uns zu fragen, wie es manche uns gern einreden möchten, ob es wirklich nützlich, angebracht und notwendig sei zu reden; wir müssen vielmehr die Mittel ergreifen, durch die wir uns verständlich machen können. An uns Bischöfe richten sich nämlich die Worte, mit denen Paulus Timotheus ermahnt: „Ich beschwöre dich vor Gott und Christus, dem einstigen Richter der Lebendigen und der Toten, bei seiner Wiederkunft und bei seinem Reiche: Verkünde das Wort! Tritt dafür ein, es sei gelegen oder ungelegen. Überführe, weise zurecht und ermahne mit aller Geduld und allem Geschick. Denn es kommt die Zeit, da man die gesunde Lehre unerträglich findet und sich nach eigenem Sinn Lehrer über Lehrer sucht, um sich einen Ohrenschmaus zu verschaffen. Der Wahrheit verschließt man das Ohr und ergötzt sich an Fabeln. Du aber bleib in allem besonnen. Trage die Leiden. Vollzieh die Aufgabe als Verkünder der Heilsbotschaft. Versieh voll und ganz deinen Dienst!" (2 Tim. 4, 1—5.)

III. Anforderungen an die Bischöfe

Möge sich also jeder von uns fragen, geliebte Brüder, wie er dieser heiligen Pflicht entspricht. Sie verlangt von uns eine ständige Betrachtung der göttlichen Offenbarung und einen Geist, der das Leben des Menschen stets aufmerksam beobachtet.

Wie können wir nämlich das Wort Gottes fruchtbar verkünden, wenn es uns nicht durch tägliche Betrachtung und Gebet vertraut geworden ist? Und wie könnte es aufgenommen werden, wenn es nicht durch ein überzeugtes Leben aus dem Glauben, durch tätige Liebe, vorbehaltlosen Gehorsam, eifriges Gebet und demütige Buße getragen wird? Nachdem wir, wie es unsere Pflicht war, mit Nachdruck auf die Verkündigung der Glaubenslehre hingewiesen haben, müssen wir noch dies hinzufügen: das, was oft am notwendigsten ist, sind nicht viele Worte, sondern ein Wort, das mit einem überzeugteren Leben aus dem Evangelium im Einklang steht. So ist es in der Tat. Die Welt braucht das Zeugnis heiliger Menschen, denn „in ihnen redet Gott selbst zu uns, gibt uns ein Zeichen seines Reiches, zu dem wir mächtig hingezogen werden" („Lumen gentium", Nr. 50).

Achten wir aufmerksam auf die Fragen, die sich uns aus dem Leben der Menschen, besonders der Jugendlichen, stellen: „Wenn einer von euch seinen Vater um Brot bittet, wird er ihm dann etwa einen Stein geben?" (Luk. 11, 11.) Dulden wir bereitwillig die Anfragen, mit denen man unsere friedliche Ruhe stört. Seien wir voller Geduld mit den Unschlüssigen, die tastend nach dem Licht suchen. Verstehen wir es, brüderlich an der Seite derer zu gehen, die jenes Licht noch nicht besitzen, dessen wir uns erfreuen, die sich aber trotzdem darum bemühen, durch den Nebel des Zweifels hindurch das Vaterhaus zu erreichen. Wenn wir mit ihnen ihre Nöte teilen, so geschieht das jedoch deshalb, weil wir sie daraus befreien möchten. Wenn wir ihnen Jesus Christus verkünden, sollen wir ihn als den Sohn Gottes darstellen, der Mensch geworden ist, um uns zu retten und uns seines Lebens teilhaftig zu machen, und nicht als einen bloßen Menschen, so wunderbar anziehend er für uns auch sein mag (vgl. 2 Joh. 1, 7—9).

Indem wir Gott und den Menschen, zu denen wir gesandt sind, die Treue wahren, werden wir mit Klugheit und Umsicht, aber auch mit aller Deutlichkeit und Entschlossenheit die erforderlichen Unterscheidungen zu machen wissen. Hier liegt ohne Zweifel eine der schwierigsten und für unsere heutige Zeit auch notwendigsten Aufgaben des Episkopats. Es besteht im Widerstreit der Meinungen, die aufeinanderprallen, in der Tat die Gefahr, daß sich mit der größten Hochherzigkeit die gegensätzlichsten Beteuerungen verbinden. Wie zur Zeit des hl. Paulus, werden „aus eurer eigenen Mitte Männer sich erheben und mit verkehrten Reden die Jünger auf ihre Seite zu ziehen suchen" (Apg. 20, 30). Und die so reden, sind oft sogar noch davon überzeugt, im Namen Gottes zu handeln, indem sie sich selbst über den Geist täuschen, der sie führt. Achten wir, um das Wort des Glaubens zu unterscheiden, aufmerksam genug auf die Früchte, die dieses hervorbringt? Kann ein Wort von Gott kommen, das den Christen das Verständnis für die vom Evangelium geforderte Entsagung nimmt, das Gerechtigkeit predigt, dabei aber die Sanftmut, die Barmherzigkeit und Lauterkeit zu verkündigen vergißt, oder das den Bruder gegen den Bruder aufwiegelt? Jesus ermahnt uns: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen" (Matth. 7, 15—20).

Dieselbe Anforderung stellen wir in gleicher Weise auch an alle unsere Mitarbeiter, die mit uns den Auftrag teilen, das Wort Gottes zu verkünden. Ihr Zeugnis muß stets das Zeugnis des Evangeliums sein, ihr Wort das des göttlichen Wortes, das den Glauben bewirkt und zur Bruderliebe führt, während sie alle Jünger Christi dazu anleiten, die Denkweise, die Sitten und das Leben dieser irdischen Stadt mit seinem Geist zu durchdringen (vgl. Apostolicam activitatem, Nr. 7, 13, 24). Auf diese Weise wird nach den wunderbaren Worten des hl. Augustinus „selbst durch den Dienst ängstlicher Menschen Gott in aller Freiheit sprechen" (Enarr. in Psalmos 103, Sermo 1, 19; PL 33, 1351).

Dieses sind, geliebte Brüder, einige Überlegungen, die uns der Jahrestag des Konzils eingibt, das ein providentielles Werkzeug „für die Förderung einer wirklichen Erneuerung der Kirche" (Adhortatio apostolica „Postrema Sessio" 4, AAS 57, S. 865) gewesen ist. Indem wir uns mit euch zusammen in aller Schlichtheit die Frage stellen, inwieweit wir in Treue zu dieser erstrangigen Aufgabe stehen, sind wir uns bewußt, damit einer dringlichen Pflicht zu entsprechen. Wird sich etwa einer darüber wundern oder sich diesem sogar widersetzen? Mit gelassenem Herzen nehmen wir euch als Zeugen für diese notwendige Aufgabe, die uns drängt, nämlich treue Verwalter des Hirtenamtes zu sein, und ebenso für unseren brennenden Wunsch, mit euch zusammen jene Mittel zu ergreifen, die sowohl den Erfordernissen unserer Zeit entsprechen, als auch mit der Lehre des Konzils am besten im Einklang stehen, um ihm dadurch einen größeren Erfolg zu gewährleisten. Wir empfehlen uns mit euch der mütterlichen Liebe der allerseligsten Jungfrau Maria und rufen auf euch und eure Hirtenaufgaben die Gnadenfülle dessen herab, „der durch seine wirksame Kraft in uns weit, weit mehr als alles, was wir erbitten und denken können, zu tun vermag: ihm sei Ehre in der Kirche und in Christus Jesus ... Amen" (Eph. 3, 20—21).

Diesen Wunsch möge unser Apostolischer Segen bekräftigen, den wir euch von Herzen erteilen.

Evangelisch-katholisches Memorandum zu Fragen der Rechtsreform

Zwischen Weihnachten und Neujahr erschien im Gemeinschaftsverlag Gerd Mohn, Gütersloh, und Paulinus, Trier, eine Broschüre unter dem Titel „Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung". Es handelt sich dabei um eine kirchenoffiziöse Stellungnahme evangelisch-katholischer Autoren zu den Reformentwürfen bzw. Vorhaben der gegenwärtigen Bundesregierung zu den Sachbereichen Ehescheidungsrecht, Sittenstrafrecht (in dem Dokument eingeschränkt auf das Thema Pornographie und Jugendschutz) und Abtreibungsstrafrecht. Verfasser der Studie waren von evangelischer Seite Bischof H. Kunst, Militärbischof und Bevollmächtigter der EKD bei der Bundesregierung, Oberkirchenrat E. Wilkens von der EKD-Kanzlei in Hannover und Dr. med. Karl Horst Wrage, der Vorsitzende der sozialethischen Kommission der EKD; auf katholischer Seite Prälat K. Forster, der Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz, Prälat W. Wöste, der Leiter des Katholischen Büros in Bonn, und der Bundestagsabgeordnete und frühere Kultusminister des Landes Nordrhein-Westfalen, Prof. P. Mikat, Professor für bürgerliches Recht und Kirchenrecht in Bochum. Das Dokument ist mit einem Vorwort der höchsten kirchlichen Amtsträger in der Bundesrepublik versehen: des Vorsitzenden des Rates der EKD, Landesbischof H. Dietzfelbinger, und des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal J. Döpfner. In diesem Vorwort erläutern die beiden Vorsitzenden den Zweck der Studie: über Einzelfragen der gegenwärtig diskutierten Rechtsreformen hinaus eine „gemeinsame christliche Aussage zu formulieren", in denen der größere Zusammenhang der Fragen auf dem Hintergrund des Verhältnisses von Sittengesetz und staatlichem Recht sichtbar zu machen, da man Gefahr laufe, in der öffentlichen Diskussion gerade diesen Hintergrund zu übersehen. In dem Vorwort, in dem auf die besondere Sachkompetenz der Autoren verwiesen wird, ist die „ausdrückliche Bitte" formuliert, „die in der Stellungnahme enthaltenen Gesichtspunkte bei den weiteren Beratungen und Diskussionen gebührend zu berücksichtigen". Das Dokument ist in einem Teil der Presse auf heftige Kritik gestoßen. Es dürfte in den rechtspolitischen Diskussionen und Beratungen der nächsten Monate im politischen wie im innerkirchlichen Raum eine wichtige Rolle spielen. Um dem Leser eine genaue Orientierung zu ermöglichen, drucken wir deshalb mit freundlicher Genehmigung der beiden Verlage das Dokument im Wortlaut ab. Zum publizistischen Echo und zu den rechts- und sittenpolitischen Aspekten vgl. ds. Heft, S. 57 ff.

Die gesetzgebenden Organe und die Öffentlichkeit der Bundesrepublik erörtern gegenwärtig einige Gesetzesvorhaben, die den einzelnen Bürger besonders stark angehen, weil sie sich auf den personalen und privaten Lebensbereich beziehen. Dazu gehören die Reformen des *Rechts der Ehescheidung* und diejenigen Teile der Strafrechtsreform, die als *„Sittenstrafrecht"* bezeichnet werden. Im weiteren Verlauf der Strafrechtsreform wird im Zusammenhang der Straftaten gegen die Person der strafrechtliche *Schutz des werdenden Lebens* noch hinzukommen. Diese Rechtsvorhaben werden in Fachkreisen seit langem diskutiert, eine Beteiligung der breiteren Öffentlichkeit an dieser Diskussion läßt aber noch manches zu wünschen übrig. Es ist zu begrüßen, daß Bundesregierung und Bundestag die Absicht haben, die allgemeine Diskussion zu fördern und deren Ergebnisse im Fortgang des parlamentarischen Verfahrens zu berücksichtigen.

Die von der Bundesregierung für die Gesetzgebung vorgesehenen Fristen sind jedoch für eine allgemeine, auch vom Nichtfachmann mit getragene Meinungsbildung bei weitem zu kurz. Die angestrebten Reformen greifen tief in die Grundvorstellungen über das Verhältnis von Recht, Moral und Ethik ein; sie betreffen die Beziehungen zwischen persönlicher Freiheit des einzelnen und der allgemeinen Ordnungsaufgabe des Staates; sie sind geeignet, die sittlichen Verhaltensnormen jedes Bürgers entscheidend zu beeinflussen. Mit dieser sich als umfassende Reform verstehenden Gesetzgebung werden *Weichenstellungen* vorgenommen, deren volle Bedeutung u. U. erst nach Jahren und Jahrzehnten sichtbar wird. Diese den einzelnen betreffenden möglichen Folgen sind aber schon jetzt mit zu bedenken.

Allen Beteiligten muß daran liegen, daß diese kommenden Ge-

setze nicht nur in einem formalen Sinne Geltung erlangen, sie müssen vielmehr von einer breiten Mehrheit der Bevölkerung innerlich bejaht und mit getragen werden. Deshalb muß der Gesetzgeber der Öffentlichkeit und möglichst vielen Gliedern der Gesellschaft mehr Zeit und Gelegenheit geben, an der allgemeinen Meinungsbildung teilzunehmen. Der hier erforderliche geistige Prozeß der Klärung und der Entscheidung darf sich nicht auf einen Kreis von Fachleuten und Fachgremien oder gar auf zufällig zusammengesetzte Expertenkongresse beschränken, deren veröffentlichte Ansichten allzu leicht fälschlich als repräsentativ für die Mehrheit ausgegeben oder angesehen werden.

Ausreichende Gelegenheit zu einer allgemeinen *Erörterung ohne Zeitdruck* ist auch deshalb geboten, weil die bisherige Diskussion z. T. von weltanschaulicher Enge und Einseitigkeit nicht frei gewesen ist. Eine Reihe von Gesichtspunkten, die bei diesen weit in die Zukunft reichenden Vorhaben der allgemeinen Überlegung bedürfen, ist bisher nicht hinreichend berücksichtigt worden. Dies wird besonders daran deutlich, daß neben politischen und publizistischen Stellen auch die Kirchen eine wachsende Zahl von Zuschriften aus allen Kreisen der Bevölkerung erhalten, in denen große Besorgnis gegenüber einseitiger und übereilter Gesetzgebung zum Ausdruck kommt und energisch gegen bestimmte Vorhaben protestiert wird. Man kann ohne Übertreibung von einer zunehmenden Unruhe sprechen, die der Öffentlichkeit und den verantwortlichen Organen der Gesetzgebung bisher offenbar nicht hinreichend bewußt geworden ist. Dabei geht es besonders um die Zukunft der Ehe, um Grundlagen des sittlichen Bewußtseins unseres Volkes und um die der Jugend zu vermittelnden Wertvorstellungen.

Aus diesen Gründen wird im folgenden zu einigen Reformvorhaben Stellung genommen.

I. Das Verhältnis von Recht, Moral und Ethik

Die Pläne zur Reform des Eherechts und bestimmter Teile des Strafrechts haben erneut die Frage nach dem *Verhältnis von Recht, Moral und Ethik* aufgeworfen. Allgemein wird heute anerkannt, daß weder die spezifischen christlichen Wertvorstellungen noch die Wertvorstellungen anderer Weltanschauungsgruppen durch die staatlich gesetzte Rechtsordnung verwirklicht werden können. Wo man dies dennoch versucht, kann es zu einer den Raum der freien Gewissensentscheidung des einzelnen einschränkenden Rechts- und Gesellschaftsordnung kommen. Religionen oder Weltanschauungen dürfen nicht der Versuchung erliegen, sich mit den Mitteln der staatlichen Rechtsordnung als alleinberechtigt durchzusetzen. Der moderne Weltanschauungs- und Gesinnungspluralismus läßt die rechtliche Fixierung spezifischer Moralvorstellungen immer problematischer werden. Soweit die Rechtsordnung dem einzelnen Verhaltensnormen auferlegt, muß sie diesen Pluralismus berücksichtigen. Auch wenn die Gemeinschaft nicht jedes beliebige System sittlicher Grundsätze anerkennen kann, so muß sie doch für eine ausreichende Spannweite in den Entscheidungsnormen Raum schaffen.

Aus diesen Einsichten wird heute vielfach die weitreichende Schlußfolgerung gezogen, daß Recht und Moral so weit wie möglich auseinanderzuhalten sind. Der private Bereich sittlicher Entscheidungen solle von gesetzlichen Reglementierungen so gut wie ganz freigehalten werden, die Rechtsordnung habe sich auf weitgehend *wertfreie äußere Ordnungsfunktionen* zu beschränken. Bürgerliches Recht und Strafrecht dürfen nicht der Verwirklichung eines bestimmten Sittengesetzes und nicht der Ahndung von Verstößen gegen ein solches dienen. Die Strafgewalt der Gemeinschaft gelte nur noch einem Verhalten, dessen *unmittelbare Sozialschädlichkeit* auf der Hand liege.

Man kann diese Schlußfolgerungen nicht rundheraus verwerfen. Die Unterscheidung zwischen der sittlichen Beurteilung eines Tatbestandes auf der einen Seite und seiner zivilrechtlichen oder strafrechtlichen Regelung auf der anderen Seite ist sicherlich notwendig. Nicht jedes auch im Interesse der Gesellschaft wünschenswerte sittliche Verhalten kann und darf erzwungen werden. Andererseits bedeutet die Einschränkung gesetzlicher und strafrechtlicher Regelungen nicht, daß die Gemeinschaft für die sittliche Wertordnung im Volke nicht mit verantwortlich wäre. Recht, Moral und Ethik gehören zum Freiheitsraum des Menschen; nur in diesem Freiheitsraum werden geschichtliche Entwicklung, verantwortliche Entscheidung des einzelnen und Vielfalt in Staat und Gesellschaft ermöglicht.

Die *zwischen Recht, Moral und Ethik bestehende Spannung* darf nicht so weit aufgelöst werden, daß jede sittliche Wertung in den rein privaten Bereich des persönlichen Lebens verwiesen wird. Hebt man diese zwar spannungsreiche, aber doch für das Leben in der Gemeinschaft unentbehrliche Zusammengehörigkeit von Recht, Moral und Ethik auf, so kann weder das Recht noch die Kraft zu sittlicher Entscheidung in einem Volke lebendig bleiben. Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland verpflichtet mit seinen vielfältigen sittlichen Gehalten die Gemeinschaft dazu, ihre Verantwortung für die sittliche Ordnung immer neu zu bedenken und nicht um moderner Zeitströmungen willen voreilig preiszugeben. So bekräftigt das Grundgesetz diesen fundamentalen Grundsatz in Art. 2 Abs. 1 ausdrücklich mit den Worten:

„Jeder hat das Recht auf die freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder das Sittengesetz verstößt."

Für die Ordnung von Recht und Gesellschaft gibt es sittliche Wertvorstellungen, die von allgemeiner Gültigkeit sind. An sie ist auch der Gesetzgeber gebunden. Wird dieser Grundsatz aufgegeben, dann verliert die Gesellschaft ihre Gemeinschaftsfähigkeit und die Möglichkeit, sich über eine allgemeingültige Gesetzgebung zu verständigen. Staat und Gesellschaft zerstören sich letzten Endes selbst, wenn sie einen bestimmten Grundbestand an sittlichen Überzeugungen nicht mehr als für die Gesellschaft verbindlich anerkennen.

Jede Rechtsordnung stellt eine *geschichtlich geprägte Ordnung* dar. Für unsere Ordnung ist anzuerkennen, daß sie von christlichen Überzeugungen geprägt wurde und geprägt wird, auch wenn dies vielen nicht mehr bewußt zu sein scheint. Natürlich gibt es eine fortschreitende Entfaltung und Veränderung der Überlieferung. Aber nur wo die geschichtliche Kontinuität und die notwendigen Veränderungen in ihrer gegenseitigen Bedingtheit anerkannt werden, entgeht der Gesetzgeber geschichtsfremden Abstraktionen, die für eine Gemeinschaft keine bindende Kraft mehr haben.

Es ist ein Irrtum, zu meinen, der Staat könne sich auf eine wertfreie Ordnungsfunktion beschränken und nur auf diese Weise sei eine der Würde des Menschen entsprechende Freiheit zu verwirklichen. Wo den Grundlagen einer überlieferten Rechts- und Gemeinschaftsordnung radikal der Abschied gegeben wird, besetzen ideologische Systeme den Raum bisheriger Wertvorstellungen. Anstelle einer erwarteten Befreiung erfahren Mensch und Gesellschaft die totale Unfreiheit ideologischer Verstrikkungen.

Diese Überlegungen sind für jedes Rechtsgebiet und für jeden zivil- oder strafrechtlich zu ordnenden Tatbestand eigens zu berücksichtigen. Das soll an einigen aktuellen Beispielen im folgenden erläutert werden.

II. Reform des Ehescheidungsrechtes

Die Kirchen bekennen sich zur Unauflöslichkeit der Ehe. Unbeschadet der Verpflichtungen, die den Christen aus diesem Bekenntnis und aus ihrem Glauben erwachsen, nehmen die Kirchen Anteil an der Diskussion über das staatliche Eherecht. Sie verfolgen damit nicht die Absicht, die kirchliche Sicht der Ehe mittels des staatlichen Rechts durchzusetzen. Sie wollen vielmehr dazu beitragen, daß auch das staatliche Eherecht dem Menschen dient und der Sozialfunktion des Rechts Rechnung trägt.

Die gegenwärtige scheidungsrechtliche Diskussion wird durch die Empfehlung bestimmt, von dem Verschuldensprinzip des geltenden Ehegesetzes abzugehen und die Scheidung allein davon abhängig zu machen, ob die Ehe tiefgreifend zerrüttet ist.

Demgemäß soll auch die Frage nach der Schuld an der Ehezerrüttung keine Rolle mehr für die Regelung der Scheidungsfolgen spielen. Das Zerrüttungsprinzip erscheint geeignet, den Scheidungsvorgang im ganzen zu objektivieren, den Schwierigkeiten einer zutreffenden richterlichen Schuldfeststellung zu entgehen, den oft unwürdigen Weg gegenseitiger Schuldvorwürfe durch die Beteiligten zu vermeiden und die Wahrhaftigkeit des Verfahrens gegenüber der gegenwärtigen Praxis soweit wie möglich sicherzustellen. Zudem führt die Regelung der Scheidungsfolgen nach dem Verschuldensprinzip oft zu Entscheidungen, die als ungerecht empfunden werden. Schließlich besteht Übereinstimmung darin, daß das bisherige Unterhalts- und Versorgungsrecht besonders für die nichterwerbstätige und geschiedene Ehefrau auch ganz unabhängig von dem System der Scheidungsgründe erheblich verbessert werden muß.

Man muß klar sehen, daß auch im Zerrüttungsprinzip für das Ehescheidungsrecht spezifische Gefahren liegen. Die sicherlich wünschenswerte Versachlichung des Scheidungsvorgangs kann zugleich zu einer Automatisierung und zu schwerwiegenden menschlichen und sozialen Ungerechtigkeiten führen. Es darf nicht übersehen werden, daß die konsequente Durchführung eines juristischen Prinzips dem Gedanken der Einzelfallgerechtigkeit widersprechen kann. Darum werden hier die folgenden Gesichtspunkte und kritischen Einwände zur gegenwärtigen Diskussion über die Reform des Ehescheidungsrechts geltend gemacht.

a) *In der abendländischen Kultur- und Rechtstradition gilt die Ehe als eine auf Lebensdauer geschlossene, grundsätzlich unauflösliche Gemeinschaft eines Mannes und einer Frau.* Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland, die gesamte Judikatur und, wenn man von einigen Außenseitern absieht, die einhellige Meinung des einschlägigen Schrifttums haben dieses Eheverständnis übernommen und immer wieder neu bestätigt. Eine Lockerung dieses Grundsatzes würde zu Folgerungen führen, die weit über eine Neuordnung des Ehescheidungsrechtes hinausgehen und zu einer tiefgreifenden Störung des gesellschaftlichen Friedens in unserem Lande führen könnten. So wäre die evangelische Kirche genötigt, ihr Verhältnis zur standesamtlichen Eheschließung und im Zusammenhang damit das Verständnis ihrer kirchlichen Trauung neu zu bedenken. In der katholischen Kirche müßte eine Entwicklung wieder rückgängig gemacht werden, die dazu führte, in gewissen Fällen und unter bestimmten Voraussetzungen die standesamtliche Eheschließung als gültige Form der Begründung einer Ehe vorzusehen.

b) *Diese dem Wesen der Ehe entsprechende Dauer auf Lebenszeit sollte im Wortlaut des neuen Ehegesetzes festgestellt werden.* Jedenfalls aber muß sich dieser Grundsatz auf die Neufassung der Scheidungsgründe und auf die Struktur des gesamten Scheidungsrechtes überhaupt auswirken. Besonders sorgfältig ist dabei zu bedenken, auf welche Weise festgestellt werden soll, ob eine zur Scheidung führende Ehezerrüttung vorliegt. Die Übereinstimmung der Ehepartner im Scheidungswillen und die kalendarische Feststellung von Trennungsfristen sind wichtige Grundlagen für die Vermutung einer objektiven Ehezerrüttung, sie können aber *allein* als Scheidungsgründe *nicht* genügen, wenn das Zerrüttungsprinzip nicht zum Kündigungsprinzip entarten soll. Eine derartige Aufweichung des Scheidungsrechtes würde zudem in streitigen Fällen der einseitigen Verstoßung eines Ehepartners durch den anderen Vorschub leisten. Dem Richter muß daher im Ehescheidungsverfahren die Aufgabe erhalten bleiben, die Zerrüttung einer Ehe ausgehend von den Vermutungstatbeständen unter Würdigung des Einzelfalles tatsächlich festzustellen.

c) *In kirchlichen Stellungnahmen wurde dem Zerrüttungsprinzip zugestimmt oder jedenfalls nicht widersprochen.* In beiden Fällen ist dies mit unverzichtbaren Vorstellungen zur Struktur und zu einigen Inhalten des künftigen Scheidungsrechtes verbunden worden. Dies gilt besonders für die *Regelung von Härtefällen.* Das geltende Scheidungsrecht räumt dem an der Zerrüttung einer Ehe nicht oder weniger schuldigen Teil gegenüber dem an der Zerrüttung ganz oder überwiegend schuldigen Teil unter bestimmten Umständen ein Widerspruchsrecht gegen die Ehescheidung ein. Ein solches ausdrückliches Widerspruchsrecht gilt hinsichtlich des Zerrüttungsprinzips als systemwidrig. Aber es bleiben die Fälle, in denen trotz vorliegender Zerrüttung einer Ehe die Scheidung für einen der Partner eine unverhältnismäßige und unbillige Härte sein würde. Solche Härten können sowohl in menschlichen als auch in wirtschaftlichen Folgen der Ehescheidung liegen. Ist einer der Ehepartner aus diesen Gründen nicht bereit, der Ehescheidung zuzustimmen, so hat er einen *Anspruch auf eine richterliche Prüfung der Folgen, die sich für ihn oder die Kinder aus der Ehescheidung ergeben.* Dies ist der Sinn einer immateriellen und einer materiellen Härteklausel im Ehescheidungsrecht, deren Anwendbarkeit ihrem Wesen nach nicht zeitlich zu begrenzen ist. Die Härteklausel gibt dem Richter die Möglichkeit, trotz Vorliegens einer Zerrüttung wegen der Folgen für einen der Ehepartner oder für die Kinder den Anspruch der Scheidung befristet hinauszuschieben oder so lange zu versagen, wie mit derartigen Scheidungsfolgen zu rechnen ist.

d) *Die Anwendung des Zerrüttungsprinzips auf das gesamte Ehescheidungsrecht hat zur Folge, daß die Unterhaltsregelung zugunsten des sozial schwächeren Teils einer geschiedenen Ehe bis in Einzelheiten hinein neu durchdacht werden muß.* Da von den wirtschaftlichen Folgen einer Ehescheidung ganz überwiegend die Ehefrau betroffen wird, ist die Auseinandersetzung über Art und Umfang der Unterhaltsregelung als Scheidungsfolge inzwischen zu einer Auseinandersetzung über die Stellung der Frau in der modernen Gesellschaft geworden. Es läßt sich nicht leugnen, daß heute in der Öffentlichkeit ein weltanschaulich bestimmtes gesellschaftspolitisches Leitbild von der Frau propagiert wird, das der erwerbstätigen Frau und Ehefrau gegenüber der nicht erwerbstätigen Hausfrau einen Vorrang einräumt. Aus einem solchen Leitbild werden Unterhaltsregelungen abgeleitet, die die Lebensumstände und die beruflichen Voraussetzungen einer nichterwerbstätigen Hausfrau im Falle der Ehescheidung nicht ausreichend berücksichtigen. Diese wird vielmehr u. U. zu einer unzulänglichen und unzumutbaren Berufstätigkeit genötigt. Die Regelung von Scheidungsfolgen wird dabei als ein gesellschaftspolitisch wirksames Instrument benutzt. Einer derartigen Tendenz ist um so entschiedener zu widersprechen, als das zugrunde gelegte Leitbild von der Frau keineswegs der Lebenswirklichkeit von heute entspricht und ihr wohl auf eine absehbare Zeit hin nicht entsprechen wird. Der *Grundsatz, daß nach einer Ehescheidung beide Teile für die wirtschaftliche Sicherung der Lebensbedürfnisse selbst verantwortlich sind, verdient gewiß Anerkennung;* ihm muß aber der andere Grundsatz *mindestens gleichrangig zur Seite gestellt werden, daß die Ehe auch über die Ehescheidung hinaus im Sinne einer beiderseitigen Verantwortung füreinander fortwirkt.* Nur so bleibt für die richterliche Entscheidung in der Unterhaltsfrage genügend Spielraum, es bei der Beurteilung der Unterhaltsbedürftigkeit und der Zumutbarkeit einer Erwerbstätigkeit auf die gerechte Regelung des Einzelfalles abzustellen.

e) *Die Prüfung der Scheidungsfolgen für die geschiedene Frau als den für gewöhnlich sozial schwächeren Teil hat erneut deutlich gemacht, daß die Versorgung für den Fall der Erwerbsunfähigkeit durch Invalidität oder Alter außerordentlich unzulänglich ist.* Die beamtenrechtlichen und sozialversicherungsrechtlichen Bestimmungen für die geschiedene Ehefrau im Versorgungs- und im Hinterbliebenenversorgungsfall sind dringend zu überprüfen und zu verbessern, bevor die Inkraftsetzung eines neuen Ehescheidungsrechts verantwortet werden kann. Darüber hinaus hat die Diskussion über die versorgungsrechtliche Stellung der geschiedenen Ehefrau, soweit sie nicht aus eigener Erwerbstätigkeit eine selbständige und angemessene versorgungsrechtliche Sicherung erreicht hat, älteren Erwägungen neuen Auftrieb gegeben, für die nichterwerbstätige Ehefrau aufgrund ihrer Hausfrauentätigkeit eine selbständige soziale Sicherung mit eigenem Rechtsanspruch zu entwickeln. Die gegenwärtige Diskussion über die wirtschaftliche Sicherung der geschiedenen Ehefrau sollte dazu führen, über den konkreten Anlaß hinaus die Möglichkeiten einer angemessenen eigen-

ständigen öffentlich-rechtlichen Alterssicherung der Frau verantwortlich zu prüfen.
Die Verwirklichung der Ehe als eines auf freier menschlicher Entscheidung beruhenden personalen Lebensbereiches entzieht sich weitgehend der Regelung durch die Rechtsordnung. Aber das Ehe- und Familienrecht erfüllt doch gegenüber dem einzelnen und der Gesellschaft eine allgemeine sittliche Aufgabe, indem es ein in der geschichtlichen Kontinuität entwickeltes und bewährtes Leitbild von Ehe und Familie jedermann verbindlich vor Augen stellt.

III. Pornographie und Jugendschutz

An dieser Stelle *wird das Gebiet der Pornographie nur als Beispiel des Sittenstrafrechtes herausgegriffen.* Man darf dabei nicht nur, wie es für gewöhnlich geschieht, an die Verbreitung schriftlicher und bildlicher Darstellungen unzüchtigen Inhalts aus dem Sexualbereich denken, vielmehr gehören in diesen Zusammenhang auch die akustische Wiedergabe sexueller Vorgänge sowie Schaustellungen sexueller Betätigungen aller Art in Amüsierbetrieben. Dabei ist zu bedenken, daß Angebot und Konsum der Pornographie sich nicht nur in privaten Bereichen hinter verschlossenen Türen vollziehen, sondern durch Film und Filmreklame, durch das massenhafte Angebot von Kleinschriften und illustrierten Publikumszeitschriften, durch Schaustellungen und Porno-Messen in aufdringlicher Weise die gesamte Öffentlichkeit überfluten. Nur mit Mühe ist es bisher gelungen, die Fernsehprogramme von pornographischen Produkten einigermaßen freizuhalten. Erste Beispiele für eine Überschreitung der hier bisher gezogenen Grenzen lassen bereits jetzt erkennen, was für die in allen Wohnungen stehenden Bildschirme zu erwarten ist, wenn die z. Z. noch geltenden strafrechtlichen Sicherungen fallen. Für Film und Filmreklame würde die schon jetzt nicht sehr wirksame Freiwillige Selbstkontrolle der Filmwirtschaft ihre Wirkungsmöglichkeit vollends verlieren.
Pornographie und Vergehen sexueller Art gefährden Bezirke personalen Lebens, die leicht verletzlich und deshalb besonders schutzbedürftig sind. Ihre rechtliche Neuordnung stellt daher an die sittliche Verantwortung der Gemeinschaft besonders hohe Ansprüche. Es besteht die Gefahr, das Rechtsgut, um dessen Schutz es hier geht, zu eng und geradezu individualistisch zu verstehen, indem nach dem Nachweis einer tatsächlichen und unmittelbaren Gefährdung und Schädigung des einzelnen gefragt wird. Die Gesellschaft ist der Würde des Menschen auch eine Pflege der allgemeinen gesellschaftlichen und kulturellen Atmosphäre schuldig. Dabei ist auch zu bedenken, daß eine gelegentlich vorhandene künstlerische und gesellschaftskritische Tendenz obszöner und pornographischer Darstellungen den meisten nicht erkennbar ist, sondern nur von »Eingeweihten« verstanden wird. Umgekehrt ist gar nicht zu leugnen, daß eine künstlerische und pädagogische Tendenz in der Darbietung von Pornographie oft nur einen Vorwand darstellt, hinter dem sich die eigentliche Absicht verbirgt.
Die Diskussion um das Sittenstrafrecht gehört in den größeren Zusammenhang der Bemühungen um eine neue rechtliche, sittliche, menschliche und pädagogische Wertung der Sexualität überhaupt. Es ist begrüßenswert, daß sich weithin eine natürliche Unbefangenheit im öffentlichen und privaten Umgang mit sexuellen Fragen durchgesetzt hat. Das gilt vornehmlich für das Verhältnis von Eltern und Lehrern zu jungen Menschen, wodurch eine moderne Sexualerziehung überhaupt erst möglich wird. Die Sexualität ist so sehr eine den ganzen Menschen bestimmende Realität, daß ihre Leugnung oder Verdrängung zu Schäden führen kann. Daß unter diesem Vorzeichen in Verbindung mit einem neuen Verständnis von Strafe und Strafandrohung das Sittenstrafrecht überprüft und das jeweils zu schützende Rechtsgut neu durchdacht wird, erscheint unausweichlich.
Die an sich begrüßenswerte Forderung nach einem positiven Verhältnis zur Sexualität ist aber längst zu einem Instrument sehr viel weitergehender menschlicher und gesellschaftlicher Ziele geworden. Die Sexualbewegung hat z. T. sogar einen *politischen Aspekt* und sieht in der sexuellen Revolution die Vorbereitung und den Ausdruck einer gesellschaftsrevolutionären Entwicklung. Die vermeintliche Zwangsmoral von überkommenen sexuellen Verhaltensnormen soll überwunden werden, weil sie als Ausdruck einer Mentalität von Untertanen, als Herrschaftsmittel einer im übrigen heuchlerischen Oberschicht und als Ursache eines Aggressionsstaues gilt. Eine von den Fesseln der Moral befreite Sexualpädagogik gehört daher zu den Instrumenten einer repressionsfreien, antiautoritären Erziehung. Mit Pathos vertreten Wortführer einer sexuellen Revolution die Ansicht, die Nöte der Gesellschaft könnten dadurch behoben werden, daß man durch sexuelle Freizügigkeit und ein ungehemmtes Ausleben sexueller Triebe mit der geschlechtlichen Verdrängung zugleich die wahren Ursachen von Aggression und Unfreiheit aus der Welt schaffe. So wird der Sexualrevolutionär zum Sozialrevolutionär, zum Propheten einer neuen freien Gesellschaft ohne die Fesseln von Sittlichkeit und Moral.
Es ist schwer begreifbar, daß viele Träger öffentlicher Verantwortung diese Zusammenhänge nicht sehen und so durch die Freigabe der Pornographie einer sexuellen Revolution Vorschub leisten, die auf eine gesellschaftliche Revolution umfassender Art zielt. Tatsächlich ist festzustellen, daß schon heute unter den geltenden Schutzbestimmungen des Strafrechtes, des Jugendschutzes und des Ordnungsrechtes Pornographie das Bild der Öffentlichkeit stark bestimmt. Anstatt den bestehenden Schutz abzubauen, sollten Staat und Gesellschaft dem geltenden Recht wieder größere Wirksamkeit verschaffen und es für die tatsächliche gesellschaftliche Situation anwendbar gestalten. Neben diesen allgemeinen Zusammenhängen sei noch, keineswegs erschöpfend, auf einige Einzelaspekte verwiesen, die gegen eine substantielle Veränderung der gegenwärtigen strafrechtlichen Schutzbestimmungen hinsichtlich der Pornographie sprechen.

a) Die strafrechtliche Freigabe pornographischer Darstellungen wird mit dem Argument vertreten, der Staat müsse als Sittenwächter aus Wohn- und Schlafzimmern des Bürgers verbannt werden. Dem liegt die Vorstellung zugrunde, man habe es bei der Pornographie überwiegend mit dem Konsum von Büchern, Schriften und Abbildungen im privaten Bereich zu tun. In Wirklichkeit geht es um eine umfassende pornographische Industrie, die über die Kanäle der modernen Massenmedien und über eine an Aufdringlichkeit kaum mehr zu überbietende Reklame in der Öffentlichkeit ihre Produkte in die privaten Bezirke des Lebens hineindrängt. *Wie in anderen Lebensbereichen der modernen Gesellschaft geht es auch hier nicht mehr oder nicht mehr ausschließlich um einen Schutz des Privaten vor dem Zugriff des Staates, sondern um Handhaben für die freie und offene Gesellschaft von heute, dem Mißbrauch ihrer Freiheit zu wehren.* Es ist notwendig, den privaten Lebensbereich und die Würde des einzelnen mit Hilfe staatlicher Vorschriften vor dem Angriff durch eine pornographische Industrie, die die Öffentlichkeit immer mehr einem sexuellen Konsumzwang unterwirft, zu schützen.

b) Nach den bisherigen Vorstellungen soll auch in Zukunft weiter bestraft werden, wer pornographische Darstellungen an einen anderen gelangen läßt, ohne von diesem hierzu aufgefordert zu sein. Dieser Rest des bisher allgemeinen Verbotes einer öffentlichen Verbreitung unzüchtiger Erzeugnisse zeigt eine Lebensfremdheit in den bisherigen Vorarbeiten für eine Reform. Sie läßt außer acht, daß sich die eigentliche Belästigung jedes einzelnen durch die *pornographische Überflutung seitens der Publikumszeitschriften, der Vergnügungsstätten, des Films und der öffentlichen Werbung in Tageszeitungen und an Häuserfassaden* vollzieht. An dieser Stelle verfährt sogar die sicherlich sehr problematische dänische Gesetzgebung zur Pornographie genauer. Diese gibt zwar die Verbreitung von Pornographie für Erwachsene frei, enthält daneben aber eine Reihe von Einschränkungen, die eine Verletzung des Schamgefühls verhindern sollen. So dürfen niemandem gegen seinen Willen unzüchtige Bilder oder Schriften aufgezwungen werden,

unzüchtige Filme sind als solche zu kennzeichnen, gesetzliche und polizeiliche Vorschriften schränken öffentliche Auslagen pornographischer Erzeugnisse ein.

c) Ein weiteres Argument für die Freigabe einer Verbreitung von Pornographie verweist auf die Selbständigkeit und Mündigkeit des Bürgers. Dabei ist zu bedenken, daß es auch andere Bereiche gibt, in denen dem Bürger sehr wirksame strafrechtliche Schutzbestimmungen begegnen. Man denke an etliche Staatsschutzbestimmungen, aber auch an Bestimmungen zur Verhütung von Suchtgefahren. Man sollte Strafbestimmungen dieser und ähnlicher Art nicht immer gleich unter dem Gesichtspunkt der Bevormundung beurteilen, sie haben oft überwiegend die *Funktion des Schutzes* für den einzelnen und die Gesellschaft und damit eine sozialpädagogische Aufgabe.

d) Vielfach wird auf den negativen Anreiz verwiesen, den eingrenzende Strafbestimmungen gerade auf dem Gebiete der Pornographie ausüben. Eine Aufhebung der bestehenden Verbote wird gefordert, um durch den Wegfall des Anreizes die Massenproduktion zu mindern, Konkurrenzverhältnisse zu schaffen und auf diese Weise das Niveau zu heben. Es ist aber zu fragen, ob dem Gesetzgeber eine derartige Spekulation erlaubt ist. Zudem geht die Erfahrung dahin, daß eine Konkurrenzsituation auf diesem Gebiet sich wegen der tatsächlichen oder vermeintlichen größeren Publikumswirkung in Richtung auf eine Senkung des Niveaus auswirkt. Man muß auch darauf hinweisen, daß der Pornographie eine *Tendenz zu Sadismus und Brutalität* innewohnt, deren Steigerung durch eine Freigabe unabwendbar erscheint.

In diesem Zusammenhang ist ein Wort über die angeblich guten Erfahrungen mit der *dänischen Gesetzgebung* zur Pornographie erforderlich, die in verschiedenen Schritten 1967 und 1969 zu einer generellen Freigabe der Verbreitung von Pornographie für Erwachsene geführt hat. Trotz vieler Richtigstellungen wird nach wie vor hartnäckig behauptet, diese Freigabe habe sowohl eine rückläufige Tendenz der Sexualverbrechen wie auch einen schlagartigen Rückgang der Produktion und Verbreitung pornographischer Erzeugnisse zur Folge gehabt. Eine Nachprüfung zeigt, daß die Zahl der Sexualverbrechen in Dänemark bei leichter Zunahme der Notzuchtsdelikte zwar insgesamt rückläufig ist, was aber mit der Pornographie-Gesetzgebung nichts zu tun hat, da der Rückgang schon früher einsetzte und offenbar auch auf eine geringere Verfolgungsintensität zurückzuführen ist. Hinsichtlich des Rückgangs pornographischer Erzeugnisse läßt sich über die Auswirkung der erst im Jahre 1969 abgeschlossenen dänischen Pornographie-Gesetzgebung überhaupt keine zuverlässige Feststellung treffen. Zudem sind gerade hier statistische Erhebungen außerordentlich schwierig, weil die dänische Produktion pornographischer Darstellungen zum guten Teil dem Export dient oder von Touristen in Dänemark erworben wird. Es ist durchaus vorstellbar, daß auf dem innerdänischen Markt eine Sättigung mit pornographischen Erzeugnissen eingetreten ist, es dürfte aber schwerlich möglich sein, einen Rückgang der Produktionskurve ursächlich auf die Freigabe von Pornographie zurückzuführen. Schließlich rechtfertigt ein Rückgang einer übersteigerten Produktion pornographischer Erzeugnisse keineswegs den Verzicht auf jegliche gesetzliche Sicherung. Die Schutzaufgabe des Staates für die Gesellschaft, die einzelnen und besonders die Jugendlichen läßt sich durch den Hinweis auf Produktionsziffern nicht erledigen. Die Argumentation mit dänischen Erfahrungen sollte daher aus einer seriösen Diskussion ausscheiden.

e) *Die Wirkung der Pornographie sowohl auf Jugendliche wie auf Erwachsene ist immer noch nicht hinreichend geklärt,* obwohl seit Jahren nach entsprechenden wissenschaftlichen Untersuchungen gefragt wird. Offenbar sind die Schwierigkeiten für derartige Untersuchungen sehr groß und ihre Ergebnisse umstritten. Jedenfalls sollte man sich auch auf diesem Gebiet vor einer unkritischen Wissenschaftsgläubigkeit hüten. Eine wirksame und verantwortliche Geschlechtererziehung wäre eine elementare Voraussetzung für die Lockerung bestehender gesetzlicher Vorschriften. Diese Geschlechtererziehung befindet sich in den ersten Anfängen und ist gegenwärtig noch durch eine Kette von Unzulänglichkeiten und Mißgriffen gekennzeichnet. Um so weniger sollten in der Gesetzgebung Fakten geschaffen werden, die sich später bei besserer Einsicht kaum wieder rückgängig machen lassen. Die von vielen namhaften Jugendsachverständigen und Sexualforschern vertretene Auffassung, daß zu frühe sexuelle Eindrücke und Beziehungen die Reifung des jungen Menschen gefährden, ist nicht widerlegt. Jedenfalls *treibt die Pornographie die Sexualität in eine Isolierung, die den Bemühungen der heutigen Sexualwissenschaft widerspricht, Bedeutung und Aufgabe der Sexualität im Rahmen eines personalen Ganzheitsverständnisses des Menschen zu bestimmen.* Ein sittlich wertfreies Verständnis von Sexualität liefert diese einer biologischen Eigengesetzlichkeit aus. Die Gefahr liegt darin, daß eine solche Isolierung die Bereitschaft zu einer sittlich verantworteten ganzheitlichen Lebensgestaltung des Menschen lähmt und die gegenseitigen Erwartungen von Mann und Frau korrumpiert.

f) Immer wieder wird in diesem Zusammenhang auf gewandelte Moralvorstellungen hingewiesen, denen auch der Gesetzgeber Rechnung tragen müsse. Dies ist auf dem Gebiete der Sexualität sicherlich in mancher Hinsicht der Fall. Es ist aber sehr sorgfältig zu überlegen, in welchem Umfange die Ordnung der Rechtsgemeinschaft einem solchen Wandel der Moral jeweils nachzueilen oder ihm gar vorauszueilen hat. *Das Recht hat seinem Wesen nach eine ordnende und bewahrende Funktion.* Diese Funktion verliert es aber, wenn es den Zeitströmungen kritiklos anheimgegeben wird. Keineswegs darf geschehen, daß unter mißbräuchlicher Ausnutzung der freiheitlichen Grundstruktur und unter schwächlicher Duldung von Staat und Gesellschaft Verhältnisse und Bedürfnisse geschaffen werden, die dann im nachhinein zum Rang eines gültigen Maßstabes erhoben werden. Wenn schon auf vorhandene gesellschaftliche Verhältnisse und die in ihnen herrschenden Moralvorstellungen abgestellt wird, dann darf nicht übersehen werden, wie unterschiedlich auch heute noch im Raum der Bundesrepublik Deutschland die Bereitschaft ist, Erscheinungen der Pornographie hinzunehmen oder ihnen zu wehren. In nicht geringem Umfange ist es bisher in manchen Gebieten der Bundesrepublik gelungen, mit dem gesetzlichen Instrumentarium den gröbsten Auswüchsen auf diesem Gebiet wirksam zu begegnen. Es kann nicht eingesehen werden, daß die Möglichkeiten dafür beseitigt werden müssen.

g) Bei allem Wandel gesetzlicher Moralvorstellungen muß der Gesetzgeber bleibende Kriterien für die Rechtsordnung respektieren. Hierzu gehört in diesem Zusammenhang der Schutz der Menschenwürde. Er bedingt vor allem *das Eintreten für die Würde der Frau,* die durch die angebliche sexuelle Befreiung zu einem Objekt erniedrigt wird. Hierzu gehört ferner eine angemessene Berücksichtigung der Entwicklung des Kindes und des Jugendlichen seitens der Erwachsenen auch um den Preis der Einschränkung kommerzieller Interessen. Ein Staat, der in seiner Rechtsordnung die Verletzung der Menschenwürde in einem bestimmten Bereich hinnimmt oder sie gar durch den Abbau bestehender Rechtsnormen erleichtert, verliert Legitimation und Möglichkeit, die Menschenwürde überhaupt zu wahren. Der immer wieder gegebene Hinweis auf die Unwirksamkeit der bisher geltenden gesetzlichen Bestimmungen über die Verbreitung unzüchtiger Darstellungen kann nicht überzeugen. Die gröbsten Auswüchse und Schamlosigkeiten lassen sich auch heute noch eindämmen, wenn der Wille bei den verantwortlichen Stellen in Rechtsprechung und Verwaltung vorhanden ist. Die nachlässige Handhabung der geltenden Bestimmung, die das Anwachsen einer Porno-Welle begünstigt, kann nicht mit dem Hinweis auf das Vorhandensein dieser Porno-Welle gerechtfertigt werden.

h) *Es ist verwunderlich, daß in die Diskussion über die strafrechtliche Neugestaltung des Gebietes der Pornographie Erfahrungen und Gesichtspunkte des Jugendschutzes nicht viel stärker einbezogen werden.* Es liegt in der Logik der Sache, daß auf die Freigabe der Verbreitung der Pornographie ein erheblicher Abbau des bisher geltenden Jugendschutzes folgen muß. Darum ist zu fordern, daß die strafrechtlichen Bestim-

mungen über die Pornographie und alle gesetzlichen Vorschriften des Jugendschutzes als ein zusammenhängender Komplex behandelt werden. Der vielfach geäußerte Verdacht, daß auf eine Freigabe der Pornographie für Erwachsene ein Abbau des Jugendschutzes erfolgen soll, darf keine weitere Nahrung erhalten. Jedenfalls muß deutlich sein, daß es einen isolierten Jugendschutz nicht geben kann; er wäre pädagogisch, politisch und gesellschaftlich unmöglich, zudem in keiner Weise praktisch durchführbar.

Ein überzeugender Nachweis dafür, daß eine Freigabe der Pornographie erforderlich ist, konnte bisher nicht erbracht werden. Es kann nicht anerkannt werden, daß durch die bisherige Gesetzgebung über die öffentliche Verbreitung unzüchtiger Darstellungen auch nur ein Bürger unseres Staates in seiner Freiheit und in der Entfaltung seiner Persönlichkeit unzumutbar beschränkt worden ist. Unsere Gesellschaft leidet auf diesem Gebiet nicht an einem Zuwenig, sondern eher an einem Mißbrauch an Freiheit. Ein uneingeschränktes Ausleben sexueller Triebe ist für den einzelnen und für die Gesellschaft ebenso schädlich wie eine verkrampfte, totale Tabuisierung. Freiheit und sittliche Verantwortung für ihre Gestaltung stehen immer zueinander in einer gewissen Spannung. Diese Spannung darf auch für das Gebiet der Sexualität nicht aufgelöst werden. Die Gesetzgebung über die Pornographie kann darin einen wichtigen Dienst tun.

IV. Schwangerschaftsabbruch

Das geltende Strafgesetzbuch (StGB) behandelt den üblicherweise, aber sachlich unrichtig als Schwangerschaftsunterbrechung bezeichneten Schwangerschaftsabbruch im Zusammenhang der Verbrechen und Vergehen wider das Leben. Die hierher gehörenden Tatbestände sollen im Zuge der gegenwärtigen Strafrechtsreform in einem 5. Strafrechtsreformgesetz behandelt werden, für das noch kein Gesetz- oder Diskussionsentwurf vorliegt. Wohl aber gibt es eine Reihe von öffentlichen Äußerungen, die die Vorstellungen wichtiger Kreise in Politik und Gesellschaft hinsichtlich einer Reform der §§ 218 bis 220 StGB erkennen lassen.

Bei der strafrechtlichen Behandlung des Schwangerschaftsabbruchs ist das Verhältnis von Recht, Moral und Ethik so entscheidend für das Lebensschicksal einzelner wie kaum an einer anderen Stelle des Strafgesetzbuches. Um so dringender ist es, die Diskussion in allen wichtigen Gruppen der Gesellschaft zu führen. Im folgenden werden einige grundlegende Überlegungen zum Schwangerschaftsabbruch angestellt, ohne daß im gegenwärtigen Zeitpunkt schon ins einzelne gehende Schlußfolgerungen für das Strafgesetzbuch gezogen werden sollen; letzteres ist die Aufgabe der Strafrechtskommission der evangelischen und der katholischen Kirche, denen hier nicht vorgegriffen werden soll.

a) Es sollte möglich sein, über einige ethisch bestimmte Grundaussagen zum Schwangerschaftsabbruch ein breites Einvernehmen zu erzielen. Schwangerschaftsabbruch ist vorsätzliche Abtötung werdenden Lebens bzw. die vorzeitige Entfernung der noch nicht für sich lebensfähigen Frucht aus dem Mutterleib. Es geht hier also nicht um die Verhinderung der Entstehung menschlichen Lebens, sondern um die Frage, ob werdendes menschliches Leben getötet werden darf. *Schwangerschaftsabbruch ist in jedem Fall Tötung werdenden Lebens und damit als Mittel der Geburtenregelung zu verwerfen.* Zu den Grundaussagen gehört auch, daß die Leibesfrucht im Sinne von schutzwürdigem Leben von der Befruchtung an vorhanden ist. Dieses Leben ist unantastbar und für einen Dritten unverfügbar. Das gilt auch für die Mutter, da die Leibesfrucht nicht als ein Teil ihres Körpers, sondern als ein ihr anvertrautes Leben zu betrachten ist.

b) *Daß menschliches Leben im Augenblick der Befruchtung der weiblichen Eizelle durch die männliche Samenzelle beginnt, ist unbestritten.* Im Zusammenhang mit der Diskussion über Empfängnisregelung, Empfängnisverhütung und Schwangerschaftsabbruch wird geltend gemacht, daß die Entstehung menschlichen Lebens sich in mehreren Stufen vollziehe. Von einem individuellen, personalen Leben könne erst dann gesprochen werden, wenn ein Auseinandertreten des menschlichen Keimes in Mehrlinge ausgeschlossen ist. Dieser Zeitpunkt wird bis zum 13. Tage nach der Befruchtung erreicht und fällt praktisch mit dem Abschluß der Einnistung des Eies in der Gebärmutterschleimhaut zusammen (Nidation). Als weitere wichtige Stufe wird die Herausbildung der menschlichen Hirnanlage als Voraussetzung für personale geistige Existenz eines Menschen angenommen. Diese Stufe wird bis zum 40. Tage nach der Befruchtung erreicht. *Die Bedeutung dieser evolutionären Entwicklung menschlichen Lebens für das Verhältnis von Empfängnisverhütung und Schwangerschaftsabbruch sowie für den Grad strafrechtlichen Schutzes der Leibesfrucht ist unter Medizinern und Juristen nicht ausdiskutiert.* Die ethische Betrachtung muß geltend machen, daß keines der späteren Daten in der Entwicklung der Leibesfrucht mit der Befruchtung als dem Urdatum der Entstehung menschlichen Lebens vergleichbar ist. Eine eigentliche Lösung des Problems des Schwangerschaftsabbruchs ist mit Hilfe dieser Abstufungen nicht erreichbar, zumal sich diese Betrachtung ohnehin nur auf die ersten Wochen nach der Befruchtung bezieht.

c) *Nicht jede Verletzung einer sittlichen Verpflichtung bedarf der strafrechtlichen Verfolgung. Das Verbot der Tötung menschlichen Lebens ist aber als ein sittliches Axiom von so fundamentaler Bedeutung für die menschliche Gemeinschaft, daß es zugleich im Recht des Staates verankert sein muß.* Das menschliche Leben zählt zu den höchsten Rechtsgütern, die dem Schutz der Strafgewalt des Staates anvertraut sind. Daher ist in unserem Rechts- und Kulturbereich das staatliche Verbot des Schwangerschaftsabbruchs im Grundsatz bis heute beibehalten worden. Die Erfahrung zeigt, daß eine Relativierung an diesem Punkte die Wirkung eines Dammbruchs hat und die Tötung oder Erhaltung menschlichen Lebens von zweitrangigen Nützlichkeitserwägungen abhängig macht. Es macht zudem die Würde des ärztlichen Berufes aus, daß die Erhaltung menschlichen Lebens zu seinen Grundgeboten gehört. Es kann freilich nicht verkannt werden, daß die strikte Befolgung dieses Gebotes im Einzelfall zu einem tiefgreifenden Gewissenskonflikt führen kann. Diesem Konflikt hat das deutsche Reichsgericht durch die Zuerkennung von Straffreiheit für einen Schwangerschaftsabbruch im Falle der Bedrohung von Leib und Leben der Mutter Rechnung getragen (medizinische Indikation).

d) Die Befürworter einer weitgehenden Reform der Strafbestimmungen zum Schwangerschaftsabbruch orientieren sich an dem Mißverhältnis zwischen dem geltenden Recht und dem Umfang seiner Übertretung. Während das gegenwärtige Strafrecht den Schwangerschaftsabbruch fast ausnahmslos unter Strafe stellt, wird die Zahl der strafbaren Abtreibungen auf jährlich mehrere Hunderttausend geschätzt, von denen nur ein winziger Bruchteil tatsächlich bestraft wird (von 1963 bis 1965 waren es 3621 Personen). Hinzu kommen die schlimmen Nebenfolgen der Unwirksamkeit des Strafrechts. Selbstabtreibung und Abtreibung durch Kurpfuscher verursachen in ungezählten Fällen schwere körperliche Schäden und nicht wenige Todesfälle. Obwohl die Zahl der Abtreibungen, die wegen der Strafandrohung und wegen des von dieser lebendig erhaltenen Unrechtsbewußtseins unterbleiben, beachtlich sein wird, treten doch viele dafür ein, den Bereich der Verbotsausnahmen erheblich zu erweitern oder den Schwangerschaftsabbruch überhaupt großzügig freizugeben, um die staatliche und besonders die ärztliche Kontrolle wiederzugewinnen. Vor diesem Weg und vor solcher Begründung muß entschieden gewarnt werden. *Weder die elementare Verantwortung der Eltern für das gezeugte Leben noch das Axiom des Tötungsverbotes lassen eine derartige pragmatische Lösung zu.* Zudem sollte nicht übersehen werden, daß jeder Schwangerschaftsabbruch einen schwerwiegenden Eingriff in die seelische und auch körperliche Verfassung der Mutter darstellt. Eine weitgefaßte Legalisierung von Schwangerschaftsabbruch würde auch das Selbstverständnis des Arztes einer großen Belastung aussetzen.

e) *Für die sittliche Betrachtung ist ein Verstoß gegen den Grundsatz der Unantastbarkeit des werdenden Lebens überhaupt nur im Falle einer Kollision mit höheren oder mindestens gleichwertigen Rechtsgütern und eines darauf beruhenden Gewissens- und Pflichtenkonfliktes diskutabel.* Der Staat muß einen solchen Fall auf die Ebene einer praktikablen Rechtsbestimmung bringen, ohne daß sein Grenzcharakter verlorengeht. Der Versuch, in der Frage des Schwangerschaftsabbruchs die Kluft zwischen Rechtslage und Lebenswirklichkeit zu überwinden, darf die wagende Gewissensentscheidung nicht in einen einfachen Verwaltungsvorgang verwandeln. So wird der Gesetzgeber die Regelung einer Grenz- und Zwangssituation in einer Weise vornehmen müssen, die auch in den Ausnahmefällen den Grundsatz der Unantastbarkeit werdenden Lebens deutlich macht. Die Ausnahme darf nur den jeweils zu prüfenden Einzelfall betreffen. Nur so bleibt die Ausnahmesituation auch hinsichtlich des zu schützenden Rechtsgutes als Konfliktsfall erkennbar.
f) Schließlich bleibt die Erkenntnis, daß strafrechtliche Maßnahmen — wie immer sie gestaltet sind — allein nicht ausreichen, das Problem des Schwangerschaftsabbruchs zu bewältigen. Auch die Erfahrungen anderer Länder mit einer großzügigen Indikationspraxis widersprechen den Erwartungen, auf diese Weise die Zahl der illegalen Abtreibungen wesentlich herabdrücken zu können. Es bedarf vielmehr einer umfassenden Erziehungsarbeit, einer gezielten Sozial- und Familienpolitik und nicht zuletzt einer Überwindung von Unsicherheiten in Grundfragen der Sexualethik. Die Diskussion wird sich daher mit Vorzug auch darauf zu erstrecken haben, wie diese Ziele im Zusammenwirken staatlicher, kirchlicher und gesellschaftlicher Stellen und Kräfte am wirkungsvollsten zu erreichen sind.

Sonderberichterstattung Synode (II)

Die konstituierende Sitzung der Gemeinsamen Synode in Würzburg

Die konstituierende Sitzung der Gemeinsamen Synode, mit der die eigentliche Synodenarbeit erst ihren Anfang genommen hat, war ein sehr vielgestaltiges Geschehen, dessen volle Bedeutung erst sichtbar werden wird, wenn die Sachkommissionen ihre Entwürfe vorlegen werden und die Öffentlichkeit dann mehr über den Handlungswillen und die Handlungsfähigkeit der Synode und ihrer verschiedenen Gremien erfährt. Deswegen hielten wir es für richtig, die verschiedenen Akte der Konstituierung in ihrer zeitlichen Abfolge und in ihrem Zusammenhang möglichst umfassend zu dokumentieren. Aus Raumgründen mußten wir deshalb einen zweiten Bericht, eine analytische Aufschlüsselung des Themenkatalogs und und seiner möglichen Weiterentwicklung, zurückstellen. Wir hoffen, ihn im nächsten Heft nachholen zu können, in dem wir auch einen ersten Überblick über die Zusammensetzung und den Beratungsbeginn der einzelnen Kommissionen geben werden.

Die *„Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland"* versammelte sich im Würzburger Kiliansdom zu ihrer konstituierenden Sitzung vom 3. bis 5. Januar 1971 an einem für die Geschichte der Kirche in Deutschland bedeutsamen Ort. Das Christentum kam schon vor Bonifatius im 7. Jahrhundert durch Kilian nach Würzburg; hier findet sich der älteste Kirchbau „jenseits" des Limes; der Kiliansdom entstand im 11. Jahrhundert; in Würzburg fand im Jahre 1287 das erste deutsche Nationalkonzil statt; im Jahre 1848 schließlich tagte hier die erste deutsche Bischofskonferenz, die für den deutschen Katholizismus richtungweisend war.
Der gut geheizte Kiliansdom erwies sich als ein Raum, der für die Versammlung durchaus geeignet war, und widerlegte manche Bedenken, die in der Vorbereitungszeit geäußert worden waren. Die Befürchtung, die zur Synode versammelten Laien würden in einem Dom nicht genügend ungehemmt sprechen können, zeigte sich als ebenso voreilig wie die, daß ein Mangel an Nebenräumen die Bewegungsfreiheit der Synodalen zu sehr einengen werde. Die an den Kreuzgang des Doms unmittelbar angebaute Akademie des Bistums Würzburg, das Burkhardushaus, wurde mit sämtlichen Räumen in das Geschehen einbezogen. Die *vorzügliche technische Vorbereitung* des Lokalbüros und der glückliche Tonfall der von ihm erlassenen Regieanweisungen sorgten dafür, daß die Synodalen die geringfügigen Engpässe, die unvermeidbar blieben, mühelos ertrugen. Die Stimmung der Synodalen am Vorabend der Synode — so gut wie alle Synodalen waren am Vorabend angereist — war allgemein recht positiv; man beschrieb sie als „gedämpften Optimimus" und als „gemäßigte Vernunft". Hierzu hatte neben den äußeren Umständen sicherlich ein anderes Faktum wesentlich beigetragen: Die in den Vormonaten bei allen Gruppen von Synodalen aufgebrochene Unruhe, vorwiegend bedingt durch die umstrittene Geschäftsordnung und einige Artikel des Statuts, war spürbar im Abflauen begriffen. Es hatte sich herumgesprochen, daß Geschäftsordnung und Statut vom Präsidenten der Synode und von den deutschen Bischöfen nicht (mehr) als sakrosankt und undiskutierbar betrachtet wurden und eine Geschäftsordnungsdebatte in die vorgesehene Tagesordnung eingefügt werden sollte. Dieser schon am Vorabend erkennbare Prozeß einer Abnahme von Mißtrauen, Sorge und Unruhe setzte sich im Verlauf der Synode fort.

Die Eröffnung

Die Synode begann am Sonntag um neun Uhr mit einem *Eröffnungsgottesdienst.* Kardinal *Döpfner* zelebrierte mit zwölf Konzelebranten (Kardinälen, Bischöfen, Weihbischöfen und Priestern) die hl. Messe. Der im ganzen gut gestaltete Gottesdienst vereinigte Elemente der traditionellen mit solchen der erneuerten Liturgie. Beim Kanon umstanden die Konzelebranten in geschlossener Reihe den Altar, so daß die mitfeiernde Gemeinde — „von außen" sah man nur die roten Meßgewänder der Konzelebranten — ein wenig an den Rand gedrängt erschien.
Kardinal Döpfner bezog seine *Predigt* auf den Text der zweiten Lesung des Gottesdienstes aus Eph. 4, 1—7, in dessen Mittelpunkt der Satz stand; seid „eifrig bemüht, die *Einheit des Geistes* zu bewahren". Die schwierige und komplexe Aufgabe der Synode bestehe darin, „die Einheit

des Geistes zu bewahren; das sei heute besonders schwer, weil in unserer Zeit Kritik besonders groß geschrieben und Gegensätze gern „überdeutlich" betont würden.
Die Predigt hatte im ganzen einen eher besorgten und mahnenden Ton. Nicht zu Unrecht sprach die Tagespresse am Montag von einer „Beschwörung" der Einheit. Döpfners Interpretation von Einheit erwähnte nicht einen in der Einheit noch möglichen oder sogar fruchtbaren Pluralismus, setzte diesen aber wohl voraus. Die ökumenischen Akzente wurden erst in den nachfolgenden Fürbitten und in der Eröffnungsrede vernehmlich.
Nach einer kurzen Pause begann um elf Uhr die *Eröffnungssitzung*. Kardinal Döpfner begrüßte neben den Synodalen selbst die verschiedenen Gruppen von Gästen und Beobachtern, darunter „besonders herzlich" Nuntius Bafile und die Vertreter der anderen christlichen Kirchen.
In seiner *Eröffnungsansprache* wollte Döpfner „ein kurzes orientierendes Wort zu dem sagen, was wir nun beginnen". Zwei „einfache Fragen" stellte er an den Anfang.
„1. *Was will die Synode?* In Art. 1 des Statuts gibt sich die Synode folgende Zielsetzung: ‚Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat die Aufgabe, in ihrem Bereich die Verwirklichung der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils zu fördern und zur Gestaltung des christlichen Lebens gemäß dem Glauben der Kirche beizutragen.'"
Die Synode, die aus dem II. Vatikanischen Konzil herauswächst und deren Ziel pastoral ist, „ist somit nicht selbst Konzil, sondern sie baut darauf auf. Sie kann darum weder für die Gesamtkirche verbindlich Glaubens- oder Sittenlehren verkünden noch die Struktur und Ordnung der ganzen Kirche verändern. Sie muß sich in Bescheidenheit auf das kirchliche Leben und den pastoralen Dienst in den *deutschen Bistümern beschränken*. Das ist nicht nur eine unüberschreitbare Grenze — das ist zugleich die große Chance . . . konkret und situationsbezogen zu sprechen. Dabei darf die Synode . . . nie vergessen, daß sie über die Grenzen Deutschlands hinaus Verantwortung trägt."
In dem Leitwort der pastoralen Bemühungen der Synode: „gemäß dem Glauben der Kirche", liege zunächst „die Rückbindung an Christus. Über allen Fragen pastoralen Vorgehens . . . muß die Liebe zu Christus stehen . . . Im letzten wird die Synode ihre Fruchtbarkeit darin erweisen, ob sie ein geistliches Ereignis wird." . . . Es gebe aber keine Liebe zu Jesus Christus ohne Liebe zur Kirche. Auch das liege in dem „gemäß dem Glauben der Kirche". Aber diese Liebe zur Kirche . . . dürfe keine blinde Liebe sein.
Doch etwas Wesentliches dürfe hier nicht übersehen werden: „In diesem ‚gemäß dem Glauben der Kirche' liegt auch die Rückbindung an den Glauben, wie er sich, *formuliert und satzhaft*, in der Lehre der Kirche ausspricht. Die Synode muß von der Leidenschaft der jungen Kirche zur Zeit der Pastoralbriefe bestimmt sein, das ‚schöne, anvertraute Gut' (2 Tim 1, 14), die ‚gesunde Lehre' (2 Tim 1, 13) sorgsam zu hüten. Die Synode ist kein theologisches Seminar, in dem sich geistvolle Einfälle, Spekulationen und denkerische Experimente messen. Die beste, Gottes Offenbarung am tiefsten erfassende Theologie ist ihr vonnöten. Dabei wird sich die Synode durchaus dessen bewußt sein müssen, daß diese Offenbarungswahrheit nicht schlechthin fertig und jederzeit zugänglich vorliegt, daß auch Schriftaussagen und Lehren der Kirche überprüft werden müssen, inwieweit sie Offenbarungswahrheiten bringen oder zeit- und weltbedingte Aussagen machen. So wird der Synode echtes Ringen, harte Auseinandersetzungen in dieser Grundfrage nach der Wahrheit in Christus nicht erspart bleiben. Sie wird gerade hier als eine Partikular-Synode bescheiden ihre Grenzen sehen, aber innerhalb dieser Grenzen sich solchen Fragen stellen."
Kardinal Döpfner sprach die „ökumenische Dimension" der Synode an: „Unsere Arbeit in allen Beratungen und Beschlüssen wird sich in bewußter Nachbarschaft, in einem unausgesprochenen und, wo es sinnvoll erscheint, in einem ausdrücklichen Dialog mit den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften vollziehen."
Nach dem Hinweis, die Synode dürfe nicht einem „Totalitarismus der Allzuständigkeit" verfallen, damit nicht der Eindruck entstehe, in den kommenden Jahren solle das gesamte kirchliche Leben von der Synode „absorbiert" werden, wandte sich Döpfner der zweiten Frage zu:
„2. *Wie versteht sich die Synode?*" Hier erwähnte er vier Gesichtspunkte. a) Die Polarität Bischöfe—Synode: Die Bischöfe wollen ihren Leitungsdienst in der Synode und im Gespräch mit den Synodalen wahrnehmen; damit dies gelinge, sei es aber erforderlich, daß alle an der Synode Beteiligten ihre gemeinsame Verantwortung erkennen und einander mit *„gegenseitigem* Vertrauen" begegnen. b) Die Geschäftsordnung: Diese sei für das Zusammenwirken so vieler Beteiligter unentbehrlich; sie dürfe aber nicht zum Selbstzweck gemacht werden. c) Die verschiedenen Gruppen und Generationen in der Synode: Bei manchen Fragen werde es gegensätzliche Gruppierungen geben. In deutlicher Anspielung auf die außerhalb der Synode selbst, insbesondere in der Arbeitsgemeinschaft Synode und im BDKJ lebendigen Initiativen sagte Döpfner hier: „Ich spreche die Hoffnung aus, daß der Synode die Bildung fester Fraktionen erspart bleibt, zumal solcher, die von außen her bestimmt sind." d) Die Beziehungen zum Heiligen Stuhl: „Die Bischöfe legten bei der Vorbereitung der Synode größten Wert darauf, in der Übereinstimmung mit dem Nachfolger Petri zu handeln. Das möge auch Haltung der Synode sein. Die Kirche der Gegenwart bedarf gerade hier einer Einheit, die sich im redlichen Aushalten aller Spannungen und im Fruchtbarmachen der Vielfalt neu festigt."
Stand in der Rede Döpfners die Sorge um das Gelingen der Synode im Vordergrund, so wirkte die anschließende Begrüßungsrede des evangelischen Bischofs *H. H. Harms* (Oldenburg), der im Namen der nichtkatholischen Gäste sprach, in ihrem gläubigen Optimismus geradezu erfrischend. Harms dankte zunächst für die Einladung, die nicht selbstverständlich gewesen sei, und versicherte, daß sich die nichtkatholischen Christen dem Dialog mit den Katholiken nicht entziehen wollen. Alle Christen sollen sich, indem sie aus Liebe einander zuhören, gemeinsam dem Heiligen Geist unterstellen, den auch die umfassendste Vorbereitung einer Synode nicht in den Griff bekommen könne. „Deshalb ist es gefährlich, sich dem Heiligen Geist aufzuschließen. Keiner von uns weiß, wohin der Geist Gottes uns führen wird." Unter seiner Führung könnten die Christen aber nur näher zu Christus und damit zugleich näher zueinander geführt werden. „Ich wünsche Ihnen und uns allen, daß wir uns dem Wort Gottes ganz und gar öffnen, auch wenn er uns führt, wohin wir nicht wissen. Wir bitten um die Einheit, und wir bitten Gott mit Ihnen um Segen." — Nach diesen Worten gab es im Kiliansdom zum erstenmal starken und lang anhaltenden Beifall.

Die Wahl der Vizepräsidenten

Nach diesen Eröffnungsreden, die insgesamt nur eine gute halbe Stunde Zeit beansprucht hatten, trat die Synode in die Verhandlung der eigentlichen Tagesordnungspunkte ein und kam darin gut voran, so daß die *Wahl der Vizepräsidenten* noch am Sonntagvormittag im wesentlichen durchgeführt werden konnte. Lediglich die zwei Stichwahlen für die beiden Laienmitglieder des Präsidiums mußte am Nachmittag nachgeholt werden. Das Präsidium besteht laut Statut aus dem Präsidenten, als welchen dieses den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz bestimmt, und vier Vizepräsidenten, einem Bischof, einem Priester und zwei Laien (davon eine Frau). Diese waren von der Vollversammlung zu wählen. Laut Geschäftsordnung konnten die Kandidaten für die Wahl der Vizepräsidenten nicht von der Vollversammlung der Synode selbst, sondern nur von der Vorbereitungskommission vorgeschlagen werden, wobei diese nur verpflichtet war, „für die Wahl jedes Vizepräsidenten mindestens zwei Kandidaten vorzuschlagen". Diese Bestimmungen des Paragraphen drei der Geschäftsordnung war in den Vormonaten heftig kritisiert worden. Offenbar in Berücksichtigung dieser Kritik hatte die Vorbereitungskommission diese Mindestvorschrift großzügig interpretiert und für die Wahl je fünf Kandidaten benannt. Hiermit war eine echte Wahl möglich geworden. Die Kandidatenbenennung durch die Vorbereitungskommission hatte zweifellos zur Verbesserung des Gesprächsklimas vor und zu Beginn der Synode beigetragen.

Des weiteren bestimmte die Geschäftsordnung für die Wahl der Vizepräsidenten, daß der Kandidat gewählt ist, der „die Mehrheit der Stimmen der Mitglieder der Synode erhalten hat". Das bedeutete, da die Synode 312 Mitglieder zählte (von denen 305 anwesend waren), daß für die Wahl mindestens 157 Stimmen erforderlich waren. Wie die Tabelle zeigt, erreichte keiner der Kandidaten diese Stimmenzahl im ersten Wahlgang; es wurden jedoch ausnahmslos die Kandidaten gewählt, die im ersten Wahlgang die relativ meisten Stimmen erhalten haben. Bei der Wahl des Bischofs und des Priesters führte der zweite Wahlgang zum Ergebnis; bei der Wahl der Laien war ein dritter Wahlgang erforderlich, bei dem aber nur alternativ zwischen den beiden Kandidaten gewählt werden konnte, die im zweiten Wahlgang die höchste und nächsthöchste Stimmenzahl auf sich vereinigt hatten („Stichwahl"). Aufgrund dieser Wahlordnung, die maximal drei Wahlgänge erforderlich machte, und aufgrund einer Synchronisierung der verschiedenen Abstimmungen ging die komplizierte Wahl zügig vonstatten. Während die Stimmen z. B. der Wahl des Bischofs ausgezählt wurden, fand schon die Vorstellung der als nächste zur Wahl stehenden Kandidaten statt; zugleich erging das Angebot an die Synodalen, Fragen an die Kandidaten zu stellen, wovon jedoch nicht Gebrauch gemacht wurde; daran anschließend wurde sogleich gewählt.

Zur Wahl vorgeschlagen waren (außer den Gewählten): Bischof *F. Hengsbach* (Essen), Bischof *F. Wetter* (Speyer), Weihbischof *J. J. Degenhardt* (Paderborn), Weihbischof *G. Moser* (Rottenburg), Prof. *K. Hemmerle*, Geistlicher Direktor des ZdK, Pfarrer *Chr. Jung* (Wiesbaden), Pfarrer *B. Obst* (Märkisches Viertel, Berlin), Pfarrer *H. Werners*, Akademikerseelsorger (Münster), Prof. *H. Maier*, Kultusminister des Landes Bayern, *W. Pötter*, Oberlandesgerichtspräsident i. R. (Münster), *L. Schmugge*, Universitätsassistent (Berlin), *J. Stingl*, Präsident der Bundesanstalt für Arbeit (Nürnberg); *B. Albrecht*, Direktorin des Regionalseminars für Seelsorge und Katechese (Münster), *C. Böhle*, Direktorin des Seminars für Sozialarbeit in Übersee (Freiburg), *Ä. Brauksiepe*, MdB, Bundesfamilienminister a. D., *E. Rickal*, Bundesleiterin des BDKJ (Essen).

Gewählt wurden der 66jährige Bischof von Trier, *B. Stein;* der Hamburger Pfarrer *H. Fischer*, bekannt aus der kirchlichen Fernseharbeit und Erwachsenenbildung (42 Jahre); Frau *H. R. Laurien*, Ministerialdirigentin im Kultusministerium von Rheinland-Pfalz (42 Jahre); der Hamburger Rechtsanwalt *B. Servatius*, Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft katholischer Verbände (38 Jahre).

Da die Stimmenverteilung auf die einzelnen Kandidaten Elemente enthält, die keinem Kommentar ganz zugänglich sind, glauben wir den Wahlvorgang am besten durch den Abdruck der Wahlergebnisse dokumentieren zu können.

Wahl des Präsidiums

		1. Wahlgang	2. Wahlgang	Stichwahl
Bischöfe:	Degenhardt	7	3	
	Hengsbach	92	83	
	Moser	43	17	
	Stein	156	*199*	
	Wetter	7	1	
Priester:	Fischer	136	*179*	
	Hemmerle	116	125	
	Jung	20	3	
	Obst	17	1	
	Werners	14	1	
Männer:	Maier	84	70	
	Pötter	6	1	
	Schmugge	29	—	
	Servatius	95	125	*157*
	Stingl	89	105	145
Frauen:	Albrecht	68	48	
	Böhle	5	—	
	Brauksiepe	26	6	
	Laurien	106	141	*173*
	Rickal	99	105	128

Diese erste Wahl brachte einige Überraschungen. Bischof Hengsbach, der Vorsitzende der Vorbereitungskommission, unterlag im zweiten Wahlgang gegen Bischof Stein, dessen Name seit dem Trierer Katholikentag in der Öffentlichkeit einen guten Klang hatte. Er fand bald die Unterstützung der wahlwerbenden Gruppen (AG Synode, BDKJ und regionaler Gruppen), die an erster Stelle Weihbischof Moser favorisierten, sich aber aus Gründen der bestehenden Gewichte innerhalb des Episkopats für einen residierenden Bischof entschieden. Frau Rickal konnte sich trotz Unterstützung durch den BDKJ nicht gegen Frau Laurien, seit dem Essener Katholikentag ein aufsteigender Stern im weiblichen deutschen Katholizismus, durchsetzen. Prof. Hemmerle unterlag überraschend gegenüber Pfarrer Fischer. Die leitende Mitarbeit in den Vorbereitungsgremien wurde offensichtlich nicht honoriert. Rechtsanwalt Servatius hatte große Mühe, sich gegen Präsident Stingl zu behaupten, der sehr nachdrücklich von KAB-Mitgliedern favorisiert wurde. Der neue bayerische Kultusminister, Prof. Maier, konnte zwar eine

relativ hohe Stimmenzahl auf sich vereinigen, hatte aber von Anfang an keine Chance. Man entschied sich für kein sehr homogenes, aber für ein Präsidium mit soliden Köpfen, mit einem beinahe hanseatischen, auf jeden Fall „preußischen" Gesicht. Die süddeutschen Akzente wird der Präsident allein einzubringen haben. Und noch etwas: verheiratet sind sie alle nicht; aber dies wurde für die Laien offensichtlich erst nach dem Wahlakt deutlich. Väter und Mütter hatten erst bei den Wahlen in die Zentralkommission eine Chance, aber sehr zahlreich sind sie auch in dieser nicht.

Die Diskussion zur Thematik

Die Debatte über die von der Synode zu behandelnde *Thematik* fand am Sonntagnachmittag statt. Sie wurde mit einem Referat von Prof. *K. Hemmerle,* dem geistlichen Direktor des ZdK, Bochum, der als Mitglied der Vorbereitungskommission an der Ausarbeitung des Themenkatalogs maßgebend beteiligt gewesen war, eingeleitet.

„In einigen Stunden werden Sie", so begann Hemmerle, „weittragende Entscheidungen für den gesamten Verlauf der Synode treffen. Sie werden beschließen, welchen Themenkreisen die Synode sich zuwendet und welche Sachkommissionen sie dafür bildet. Damit werden Sie die grundsätzlichen Einstiege bestimmen, von denen aus die Synode Wege durchs schwierige und unübersichtliche Gelände der Situation sucht." Hemmerle betonte, es handle sich bei dem Themenkatalog um einen Vorschlag, um eine erste Orientierungshilfe, eine Art „Wanderkarte", an Hand deren die Synode ihren Weg selbst finden müsse. Der Plan, eine gemeinsame Synode zu veranstalten, ging nicht von der Einsicht aus, daß man über *bestimmte* Themen beraten müsse, sondern von der bei den verschiedensten Gruppen deutscher Katholiken vorhandenen Einsicht, daß man überhaupt miteinander reden müsse. In den Diskussionen der letzten zwei Jahre habe sich aber in der nahezu unübersehbaren Vielfalt thematischer Vorschläge ein „gemeinsamer Nenner" gezeigt, der für die Arbeit der Synode wichtig sei: die „Sache mit dem Glauben, mit der Botschaft Jesu und mit ihrer Vermittlung durch Menschen und an die Menschen unserer Zeit; die Begegnung des Menschen mit Gott. Aufbauend auf dieser Grundintention könne aber die Synode nicht „alles und jedes" behandeln. Der Themenkatalog wurde von der Vorbereitungskommission deshalb in zehn Themenkreise und sechs „durchlaufende Perspektiven" gegliedert; letztere sollten bei allen Einzelaussagen der Synode berücksichtigt werden. Sie lauten: „Analyse der Situation, besonders Berücksichtigung der Glaubenssituation des Menschen von heute; theologische Fundierung *und* pastorale Anwendbarkeit aller Aussagen; die verschiedenen Verantwortlichkeiten in der Kirche und ihre Zuordnung; ökumenische Bedeutung aller Aussagen; missionarischer Auftrag; Verhältnis der Kirche und der Christen zur Gesellschaft". Diese „durchlaufenden Perspektiven" müßten deshalb beachtet werden, weil die Synode ohne sie die Situation der Katholiken unseres Landes nicht treffen und somit an diesen vorbeireden würde.

Das Ziel der Synode sei, wie allenthalben betont wird, *pastoral.* Von daher ergibt sich für die Auswahl der Themen und der Aussagen die Forderung nach „pastoraler Anwendbarkeit". Aber „die Synode zum nationalen Pastoralcomputer zu machen, der praktikable Lösungen für alles und jedes ausspeit, hieße diese Synode zum Kabinett der Harmlosigkeiten degradieren". Als Auswahlprinzip für die Themen der Synode prägte Hemmerle das Wort „fundamentalpraktisch" und faßte das Ziel der Synode mit folgender Formulierung zusammen: „Die Gemeinsame Synode hat fundamental-praktischen Charakter; sie sollte den theologischen Grundsatzfragen nicht ausweichen, sie aber nicht in sich, sondern im Blick auf ihre pastoralen Konsequenzen thematisieren. Sie ... beschränkt sich ... auf das, was gemeinsamer Regelung ... fähig und bedürftig ist. Sie beansprucht nicht ein Monopol für die Gestaltung der Zukunft kirchlichen Lebens in unserem Land, sondern sie ist kooperativ über sich selbst hinaus geöffnet."

Zur praktischen Verwirklichung dieser Zielsetzungen macht die Vorbereitungskommission mit ihrem Themenkatalog den Vorschlag, zu jedem Themenkreis eine Sachkommission zu bilden, die zusätzlich die „durchlaufenden Perspektiven" zu beachten hat (und diese Beachtung möglichst durch die Ernennung eines „Anwaltes" für jede einzelne Perspektive sichern soll). An sich wäre auch der umgekehrte Weg denkbar, daß nämlich nur fünf Kommissionen gebildet würden — für jede Perspektive eine — und jede dieser Kommissionen alle Themenkreise behandeln müßte; aber diese Möglichkeit wurde von der Vorbereitungskommission nicht vorgeschlagen, da sie kaum praktikabel erschien. Ferner schlug Hemmerle als Sprecher der Vorbereitungskommission die Errichtung von Sachkommissionen nicht zu einzelnen, ganz bestimmten und eng umgrenzten Einzelthemen, sondern zu „Themenkreisen" vor, damit die Einzelfragen im Kontext benachbarter Fragen stehen und im Verlauf der Synodenarbeit neu auftauchende Einzelfragen sofort einer hierfür zuständigen Kommission zugewiesen werden können. Um allen Synodalen die Möglichkeit zu geben, an einer Sachkommission mitzuarbeiten, und um den Sachkommissionen eine Durchschnittsstärke von etwa 30 Mitgliedern zu geben (eine Stärke, die die Kommissionen arbeitsfähig und effizient sein läßt, ohne sie auf allzu kleine Spezialgruppen einzuengen), wurden alle Themen in zehn „Themenkreisen" zusammengefaßt. Bei dieser Lösung muß man zwar in Kauf nehmen, daß bei einigen Themenkreisen relativ verschiedenartige Einzelthemen zusammengelegt werden. — Hemmerle schloß mit einem Wunsch, der noch einmal die große Schwierigkeit der thematischen Gestaltung der Synode sichtbar werden ließ: „Hoffentlich ist diese Einführung in den Themenvorschlag nicht jener Gefahr unterlegen, die der Synode fast unabwendbar von ihrer Aufgabe her droht: daß man vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht."

In der *anschließenden Diskussion* wurden zunächst zahlreiche Vorschläge und Anregungen unter dem Stichwort „durchlaufende Perspektiven" unterbreitet, die nicht den Charakter eines formellen Antrags hatten, sondern nur den Wunsch oder die Bitte an alle Kommissionen richteten, bestimmte Probleme jederzeit mitzubedenken. Solche zusätzlich vorgeschlagenen „durchlaufenden Perspektiven" waren im wesentlichen: Fragen der Gemeinde („Basis"), die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft, die Arbeitnehmer (die Kirche habe in den letzten Jahrhunderten eine Sprache gesprochen, die von der Masse des gläubigen Volkes, den Arbeitern, nicht verstanden werden konnte, und sich daher diese Schicht entfremdet), die alten Leute (derzeit sind 12,5 % der Bürger in der Bundesrepublik über 65 Jahre alt; dieser Prozentsatz

wird sich in Zukunft noch erhöhen), die ausländischen Arbeitnehmer, die kritische Jugend, die dem Glauben fernstehenden Gruppen und Bevölkerungsschichten, die Elenden und Hungernden, die Mitverantwortung dieser Synode für die Kirche in der DDR.

Hiermit wurde die Anzahl der „durchlaufenden Perspektiven", wie man sieht, beträchtlich erhöht; man mag sich fragen, ob alle diese in sich zweifellos wichtigen Anliegen so fundamental sind, daß sie als „durchlaufende", d. h. für alle Sachkommissionen ausnahmslos bedeutsame „Perspektiven" angesehen werden müssen. Vielleicht wurde der Begriff durch diese Diskussion auch zu stark erweitert, um nicht zu sagen verwässert, so daß ein zunächst unverständlich erscheinender Beschluß der Vollversammlung verständlich wird.

Es wurde nämlich der Antrag gestellt, die Sachkommissionen mögen verpflichtet werden, einen „Anwalt" zu bestellen, der innerhalb der Arbeit der jeweiligen Sachkommission für die angemessene Berücksichtigung der durchlaufenden Perspektiven Sorge zu tragen hätte. Dieser Antrag (der ja eine Anregung aufgriff, die Prof. Hemmerle und mit ihm indirekt die Vorbereitungskommission gegeben hatte) wurde mit 132 gegen 131 Stimmen zur Überraschung vieler Beobachter abgelehnt. Die Ablehnung mag ihren Grund darin haben, daß die vorausgegangene Diskussion bei vielen Synodalen den Anschein erweckte, als sei die Anzahl der durchlaufenden Perspektiven durch die zusätzlichen Wünsche der Synodalen zu stark vermehrt worden, so daß, wenn jede Sachkommission für jede Perspektive je einen „Anwalt" bestellen würde, des Guten zuviel getan und eine fruchtbare Arbeit der Kommissionen erschwert wäre. Manche Synodalen haben wohl auch deshalb den Antrag abgelehnt, weil sie die Sachkommissionen nicht unbedingt „verpflichten" wollten (wie es der Antrag vorsah), die Anwälte zu bestellen. Es bleibt ja trotz der Ablehnung dieses Antrags den Sachkommissionen unbenommen, solche „Anwälte" zu benennen.

Ein anderer Antrag, eingebracht von Prof. *H. Staudinger* (Paderborn), auf Errichtung einer *zusätzlichen* Sachkommission „Glaubensnot und Glaubensverkündigung in einer technisch-wissenschaftlichen Welt" (der also eine der ursprünglichen „durchlaufenden Perspektiven" zum Thema einer einzelnen Kommission machen wollte) wurde ebenfalls — mit 197 gegen 43 Stimmen, abgelehnt, weil die Synode, das Anliegen Staudingers voll bejahend, der Meinung war, daß der Bedeutung dieses Problems eher Rechnung getragen werden könne, wenn alle Kommissionen mit ihm als „durchlaufender Perspektive" befaßt würden. Es wird sich zeigen müssen, ob die Arbeit der Sachkommissionen dem Anliegen dieser zweifellos wichtigsten Perspektive gerecht wird oder ob später die Errichtung dieser Einzelkommission erneut notwendig oder angebracht sein wird.

Ein weiterer Antrag betraf die *Prioritäten*. Die Vorbereitungskommission hatte zu jedem Themenkreis nicht nur eine größere Anzahl von Einzelthemen aufgeführt, sondern auch eine „Prioritätenliste" erstellt. Diese zählte etwa sechs bis neun Einzelthemen auf, die innerhalb des Themenkreises nach Ansicht der Vorbereitungskommission vorrangig behandelt werden sollten. Es wurde nun vorgeschlagen, die Sachkommissionen sollten ihre Arbeit damit beginnen, daß sie endgültige Prioritätenlisten erstellen, die den Arbeitsintentionen der Sachkommissionen entsprechen. Dieser Antrag wurde mit 251 gegen 30 Stimmen angenommen. Zusätzlich wurde (mit 284 gegen 9 Stimmen) beschlossen, daß die *endgültigen Prioritätenlisten* an alle Synodalen verschickt und in dem offiziellen Publikationsorgan „Synode" veröffentlicht werden, damit sie auch öffentlich diskutiert werden können.

Hier deutete sich etwas an, was die gesamte Themenbehandlung durch die Vollversammlung charakterisierte: Die Vollversammlung delegierte die Bewältigung der Problematik an die *Sachkommissionen*. War es wirklich so, wie Hemmerle zu Ende seines Referates befürchtet hatte, daß nämlich die Vollversammlung vor lauter Bäumen den Wald nicht mehr sieht? Zweifellos wäre die Vollversammlung nicht nur zeitlich überfordert gewesen, wenn sie hätte verbindlich beschließen wollen, welche Thematik behandelt wird und welche nicht. Es kam daher gar nicht zu der Entscheidung, die Hemmerle zu Beginn seiner Darlegungen mit einer gewissen Feierlichkeit angekündigt hatte. Die Vollversammlung konnte nicht mehr tun, als den Themenvorschlag der Vorbereitungskommission zur Kenntnis zu nehmen und so gut wie ohne jede Modifikation als Grundlage der weiteren Arbeit zu akzeptieren (dies geschah mit 274 gegen 12 Stimmen). Damit überließ die Vollversammlung die endgültige Festlegung und genauere Bestimmung der Thematik zunächst einmal den Sachkommissionen, wobei sie freilich durch Sicherung der öffentlichen Diskussion (und Beschlußfassung) ihren Einfluß auf die Thematik behielt. Eine erste, wenig registrierte Grundsatzentscheidung thematischer Art fiel allerdings mit dem mehrheitlich gefaßten Entschluß, das Thema (schulischer) Religionsunterricht bei der Kommission I (Glaubensverkündigung) zu belassen und es nicht, wie ein Antrag lautete, der Kommission VI (Erziehung, Bildung, Information) zuzuweisen. Der Vorgang war als eine erste Weichenstellung wohl nicht weniger bedeutsam als die weiter unten resumierte Kontroverse zwischen Flatten und Rahner.

Die Konstituierung der Sachkommissionen

Die *Konstituierung der 10 Sachkommissionen* wäre wohl zum langwierigsten Verfahren der konstituierenden Sitzung geworden, jedenfalls dann, wenn das Plenum jedes Mitglied jeder einzelnen Kommission durch Wahl hätte entsenden müssen. Doch die Synode behalf sich auf einfache Weise. Unter Umgehung der komplizierten Bestimmungen der Geschäftsordnung (§ 15, 1—4) gestattete das Plenum den Synodalen, sich nach eigenem Entschluß auf die 10 Kommissionen zu verteilen. Mit 268 gegen 7 Stimmen genehmigte die Synode dieses globale Verfahren, das schon vor der Sitzung in Würzburg indirekt vorbereitet worden war. Die Bischöfe waren aufgefordert worden, mit den diözesanen Synodalen Rücksprache wegen Beteiligungswünschen zu der Kommissionsarbeit zu halten. Der Sekretär der Synode hatte die Synodalen aufgefordert, ihre Wünsche mitzuteilen und Erst- und Zweitwünsche zu nennen. Nach diesen Eingaben wurden Kommissionslisten angefertigt. Dabei war das Sekretariat vom Bestreben ausgegangen, allen Kommissionen gleich viele (ca. 30) Mitglieder zuzuteilen. Dabei konnten selbstverständlich nicht alle Erstwünsche berücksichtigt werden. Ein Teil der Synodalen zeigte sich über dieses Verfahren unzufrieden.

Zu Beginn der Aussprache über den Tagesordnungspunkt *Wahlen zu den Kommissionen* am 4. Januar morgens kam es zu einem kurzen Streitgespräch zwischen dem Sekretär der Synode, Prälat *Forster*, und dem Studenten-Synodalen *B. Spies* aus Würzburg. Dieses führte zum Beschluß der

Synode, die Listen auszulegen und den Synodalen Gelegenheit zu geben, sich umzuschreiben oder neu einzutragen. Dabei kam es nochmals zu kräftigen Verschiebungen und vor allem zu einem spürbaren zahlenmäßigen Ungleichgewicht zwischen den einzelnen Kommissionen. Die höchsten Mitgliederzahlen erreichen die Kommissionen „Erziehung, Bildung, Information" (zunächst 40, nach einem nachträglichen Wechsel noch 39), „Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche" (38) und „Charismen, Dienste, Ämter" (37). Beurteilte man die wahrscheinlichen thematischen Prioritäten nach dem Zustrom zu den Kommissionen, so hätten jene Stimmen recht, die schon vor Würzburg ankündigten, die gesellschaftspolitischen Themen würden auf der Synode im Vordergrund stehen. Aber bei der Zusammensetzung der Kommissionen war zuviel Subjektives und Zufälliges im Spiel, als daß daraus bereits Indizien für sachliche Präferenzen der Synode selbst abgeleitet werden könnten.

Am Nachmittag des 4. Januar traten die Kommissionen in getrennten Räumen des Würzburger Dombezirks zu ihren konstituierenden Sitzungen zusammen. Dabei wurde von im voraus bestimmten Referenten ein erster Vorblick auf die mögliche Fassung der Thematik der einzelnen Kommissionen gegeben, wurden die Vorsitzenden gewählt und in den meisten Kommissionen auch erste Aussprachen über die möglichen Berater geführt. Die Presse war nach der Geschäftsordnung von den Kommissionssitzungen ausgeschlossen. Ein Vorstoß Prof. Rahners zugunsten der Presse erfolgte zu spät. Man wollte überdies keinen Präzedenzfall schaffen. Indessen nahmen an den Sitzungen einzelner Kommissionen ohne viel Aufhebens bereits nichtkatholische Gäste teil.

Der Vollständigkeit halber seien hier die 10 Sachkommissionen und ihre Vorsitzenden aufgeführt:

I. „Glaubenssituation und Verkündigung" (35 Mitglieder, Vorsitzender: Prof. *K. Lehmann,* Mainz)
II. „Gottesdienst, Sakramente, Spiritualität" (28 Mitglieder, Vorsitzender: Prof. *L. Bertsch* SJ, Frankfurt/St. Georgen)
III. „Christliche Diakonie" (28 Mitglieder, Vorsitzender: Weihbischof *P. Nordhues,* Paderborn)
IV. „Ehe und Familie" (24 Mitglieder, Vorsitzender: Prof. *F. Böckle,* Bonn)
V. „Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche" (38 Mitglieder, Vorsitzender: *P. Reuth,* Arbeiter und Betriebsratsvorsitzender, Essen)
VI. „Erziehung, Bildung, Information" (39 Mitglieder, Vorsitzender: Kultusminister *B. Vogel,* Mainz-Speyer)
VII. „Charismen, Dienste, Ämter" (37 Mitglieder, Vorsitzender: Bischof *H. Tenhumberg,* Münster)
VIII. „Formen der Mitverantwortung in der Kirche" (29 Mitglieder, Vorsitzender: Oberverwaltungsgerichtspräsident a. D. *W. Pötter,* Münster)
IX. „Ordnung pastoraler Strukturen" (26 Mitglieder, Vorsitzender: Prälat *Ph. Boonen,* Vorsitzender der Konferenz der Seelsorgsamtsleiter und Akademiedirektor, Aachen)
X. „Gesamtkirchliche und ökumenische Kooperation" (20 Mitglieder, Vorsitzender: Prälat *W. Wissing,* früherer Leiter des Katholischen Büros in Bonn und gegenwärtig Präsident des Päpstlichen Werkes für Glaubensverbreitung, Aachen).

Die *Wahl der Kommissionsvorsitzenden,* deren Stellung noch dadurch an Bedeutung gewinnt, daß sie zugleich Mitglieder der Zentralkommission sind (Art. 9, Abs. 3 des Statuts), erfolgte ohne Komplikationen und ohne große Debatten. Im Zweifelsfalle entschied der Bekanntsheitsgrad den Erfolg des Kandidaten. Daß so bekannte Persönlichkeiten wie der Präsident des Deutschen Caritasverbandes, Prälat *G. Hüssler,* in der Caritaskommission nicht zum Zuge kamen, war ganz einfach auf Abwesenheit (aus Krankheitsgründen) zurückzuführen. Unter den Kommissionsvorsitzenden herrschte (aus Zufall oder aufgrund erkennbarer Trends?) das geistliche Element vor: Drei Kommissionen werden von Theologieprofessoren geleitet, darunter auch die Kommission Ehe und Familie, zwei von Bischöfen, zwei von gesamtdeutsch bekannten Prälaten und nur drei von Laien. Theologen als Kommissionsvorsitzende hielt man für besonders effizient: wegen ihres Ansehens und ihrer Disponibilität. Bemerkenswert ist, daß zum Vorsitzenden der sehr wichtigen Kommission „Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche" ein als Arbeiter firmierender Betriebsratsvorsitzender gewählt wurde, obwohl es an „Namen" in dieser Kommission nicht fehlte und beispielsweise der bayerische Kultusminister Maier das Einleitungsreferat hielt. Nicht uninteressant ist auch, wer sich welcher Kommission angeschlossen hat: etwa daß in der Glaubenskommission, wo Theologieprofessoren, geistliche Studienräte und Pfarrer die überwiegende Mehrheit bilden, neben Bischof *Volk* (Mainz) Bischof *Graber* (Regensburg) sitzt, neben Prof. *Rahner* Prof. *Ratzinger,* daß immerhin so bekannte Theologen wie O. *Semmelroth* und *R. Schnackenburg* sich nicht für diese, sondern für die Kommission VII („Charismen, Dienste, Ämter") entschieden haben, daß sich der Kanonist *H. Flatten* für die Kommission IV („Ehe und Familie") gemeldet hat, in der er neben dem Vorsitzenden (Böckle) der einzige Theologe ist und in der man beispielsweise vergeblich einen Exegeten sucht, wie überhaupt die Exegese in der Synode (außer Prof. Schnackenburg und Weihbischof *Schick* von Fulda) einfach fehlt. Dieser Umstand ließ die Beraterfrage bereits bei der Errichtung der Kommissionen akut werden.

Die Geschäftsordnungsdebatte

Kardinal Döpfner hatte auf Wunsch zahlreicher Synodalen eine Debatte über die Geschäftsordnung einschließlich der Möglichkeit, Anträge auf Änderung der Geschäftsordnung zu stellen, als zusätzlichen Verhandlungspunkt in die Tagesordnung aufgenommen. Allein diese Tatsache hatte, wie schon vermerkt, spürbar zur Verbesserung des Verhandlungsklimas beigetragen. Der Verlauf der Geschäftsordnungsdebatte selbst, die sehr sachlich und ohne Überfrachtung durch Emotionen verlief, die zugleich zeigte, daß die für eine Geschäftsordnungsänderung engagierten Synodalen ihren Standpunkt nicht fanatisch, sondern mit guten Sachargumenten vertraten und daß es allen durchaus nur um ein besseres Gelingen der Synode zu tun war, wirkte in dieselbe Richtung.

Zunächst ging es mit den ersten drei Anträgen um eine *Änderung des Verfahrens für die Wahl der Mitglieder der Zentralkommission.* Diese setzt sich laut Geschäftsordnung zusammen aus dem Präsidium, dem Sekretär der Synode, den zehn Vorsitzenden der Sachkommissionen und zehn weiteren, von der Vollversammlung zu wählenden Mitgliedern. Die Geschäftsordnung hatte bestimmt, daß bei der Wahl dieser Kandidaten jeder Stimmzettel, um gültig

zu sein, höchstens zehn und zugleich auch wenigstens zehn (in späteren Wahlgängen entsprechend der noch zu wählenden Anzahl von Kandidaten weniger) Wahlkreuze enthalten müsse. Gewählt sollten die Kandidaten sein, die mehr als die Hälfte der Stimmen aller Synodalen (also wie auch bei der Wahl der Vizepräsidenten 157) auf sich vereinigten.

Gegen dieses „Blockwahlsystem", wie es nicht ganz zutreffend benannt wurde, wurde geltend gemacht, daß es dem Rang der Synode unangemessen sei, da es die Freiheit der Synodalen zu sehr begrenze; es müsse den Synodalen die Möglichkeit der Stimmenthaltung gegeben sein; die vorgesehene Wahlordnung zwinge zur Abgabe von Füllstimmen und führe zu Zufallsmehrheiten. Ein erster Antrag gegen dieses Wahlsystem zielte auf völlige Freistellung der Mindeststimmen. Zwei weitere Anträge zielten auf die Beibehaltung eines Mindestquorums von 50% bzw. 70% (mit dem Argument, daß ohne ein solches Quorum eine unübersehbare Anzahl von Wahlgängen erforderlich werden und somit die Wahl unnötig in die Länge gezogen werden könnte). Der erste Antrag auf Beseitigung jeder Mindeststimmenanzahl wurde mit 213 gegen 87 Stimmen abgelehnt; der zweite Antrag auf Bestimmung eines Mindestquorums von 50% wurde mit 188 gegen 109 Stimmen angenommen (eine Abstimmung über den Antrag auf ein 70%quorum erübrigte sich). Das Zustandekommen dieses Kompromisses wurde allgemein begrüßt.

An zweiter Stelle ging es in dieser Geschäftsordnungsdebatte um die *Bestellung der Berater und Sachverständigen* für die einzelnen Sachkommissionen. Statut und Geschäftsordnung sahen für die Arbeit in den Sachkommissionen die Mitarbeit von Beratern (die stimmberechtigte Mitglieder der Kommissionen sind mit dem Recht auf Teilnahme an der Vollversammlung und beratender Stimme bei Verhandlung des Themas der Kommission) und von Sachverständigen (die nur zur Beratung eng umgrenzter Einzelfragen berufen werden können, nicht Katholiken zu sein brauchen und in den Kommissionen nur beratende Stimme haben) vor. Im § 15 Abs. 3 der Geschäftsordnung hieß es: „Die Berufung der Berater erfolgt durch den Präsidenten der Synode auf Vorschlag der deutschen Bischofskonferenz oder der Zentralkommission der Synode nach Beratung im Präsidium. Die Sachkommissionen können der Zentralkommission für die Berufung der Berater Vorschläge zuleiten." Gegen diese Bestimmung, die wohl ein gewisses Mißtrauen der Bischöfe bzw. der Vorbereitungskommission gegenüber den Synodalen vermuten ließ und die Freiheit und Selbständigkeit der Synodalen in den Sachkommissionen in der Tat stark einengte, wurde der Antrag gestellt: „Der Präsident der Synode wird gebeten, die Berufung von Beratern zurückzustellen, bis die Sachkommissionen ausreichend Gelegenheit hatten, hierzu Vorschläge zu unterbreiten." Dieser Geschäftsordnungsänderungsantrag wurde zurückgezogen, nachdem Kardinal Döpfner versicherte, man werde sicher die Wünsche der Kommissionen respektieren, die von den Sachkommissionen vorgeschlagen werden. Dieser Abschnitt der Debatte, in welchem mehrfach von einem Vorschuß an Vertrauen, den man einander gewähren müsse, die Rede war und in welchem eine Einigung nicht auf der juridischen Basis von Paragraphen und Bestimmungen, sondern auf der Basis des Vertrauens in gegebene Versprechen zustande kam, ließ vielleicht am deutlichsten während der ganzen Sitzungsperiode den Abbau gegenseitigen Mißtrauens, das aus der Vorgeschichte der Synode vorhanden war, spürbar werden. Es ist ja nicht zu übersehen, daß der Präsident der Synode, Kardinal Döpfner, durch sein Versprechen (welches der Aufhebung wesentlicher Bestimmungen des Paragraphen 15 der Geschäftsordnung gleichkommt) einen beträchtlichen Anteil seiner Kompetenzen an die Sachkommissionen delegierte. Zugleich wurde durch diesen Vorgang noch einmal deutlich, welche Kompetenz und Verantwortung den Sachkommissionen zufällt.

Auch in der Frage der *Bestellung der Sekretäre,* die den einzelnen Sachkommissionen zugewiesen werden, wurde ohne Schwierigkeiten eine für alle Beteiligten befriedigende Lösung erreicht, die der Regelung des Ernennungsmodus der Berater sehr ähnlich ist. § 9, Abs. 6 der Geschäftsordnung besagte: „Die Sekretäre der Sachkommissionen werden vom Präsidium bestellt. Die Zentralkommission und die jeweilige Sachkommission können dem Präsidium Vorschläge für die Bestellung der Sekretäre machen. Die Sekretäre gehören dem Sekretariat der Synode an." Eine Änderung dieser Bestimmung wurde (mit 138 gegen 114 Stimmen) abgelehnt, da sie ja nach der Zusage Kardinal Döpfners, er werde bei den Ernennungen der Berater (und, wie jetzt hinzuzufügen ist, auch der Sekretäre) den Vorschlägen der Sachkommissionen folgen, in ihrem wesentlichen Inhalt schon überholt war. Der Satz: „Die Sekretäre gehören dem Sekretariat an", wurde zu Unrecht dahingehend verstanden, daß diese an die Weisungen des Sekretärs der Synode oder des Präsidiums gebunden seien. Die Vorbereitungskommission erklärte, dieser Satz habe lediglich eine „arbeitsrechtliche" (gemeint war wohl arbeitstechnische) Bedeutung. Daraufhin wurde durch einen eigenen Beschluß (mit 242 gegen 23 Stimmen) festgelegt, daß die Vorsitzenden der einzelnen Sachkommissionen gegenüber den Sekretären Weisungsbefugnis haben.

Der wohl wichtigste Beschluß der Geschäftsordnungsdebatte bezog sich auf die Errichtung eines *Ausschusses für Rechtsfragen.* Nahezu alle Synodalen waren schon vor Beginn dieser Debatte, wie sich herumgesprochen hatte, für die Errichtung eines solchen Ausschusses, der in Zukunft die Vollversammlung von den langwierigen und das eigentliche Anliegen der Synodenarbeit nicht unmittelbar tangierenden Geschäftsordnungsdebatten freihalten würde. In der Debatte ging es daher nur um den Modus der Errichtung und um die nähere Bestimmung der Aufgaben dieses Ausschusses. Man einigte sich ziemlich schnell dahingehend, daß dieser Rechtsausschuß, der nicht den Charakter einer Sachkommission mit all ihren durch die Geschäftsordnung bestimmten Formen haben sollte, aus elf von der Vollversammlung zu wählenden Mitgliedern besteht und daß ihm der Sekretär der Synode und dessen Stellvertreter mit beratender Stimme angehören. Seine Aufgaben sind, Anträge auf Änderung der Geschäftsordnung zu prüfen und mit seiner Stellungnahme der Vollversammlung vorzulegen sowie Voten zur Änderung des Statuts mit seiner Stellungnahme über die Zentralkommission an die deutsche Bischofskonferenz (die nur mit Zustimmung Roms das Statut ändern kann) zu leiten. Damit ist die Möglichkeit, auch das Statut auf Initiative der Vollversammlung zu verändern, grundsätzlich eröffnet. Damit aber die Öffentlichkeit über alle Vorgänge im Zusammenhang eines Votums zur Ände-

rung des Statuts auch unterrichtet wird, wurde der Rechtsausschuß ausdrücklich verpflichtet, der Vollversammlung hierüber zu berichten. Zu diesem Beschluß waren insgesamt vier Abstimmungen erforderlich, die zwischen 159 Ja- bei 119 Neinstimmen und 247 Ja- bei 28 Neinstimmen ergaben.

Einen wichtigen Punkt bildete in der Geschäftsordnungsdebatte erwartungsgemäß der Status der nichtkatholischen Beobachter. Die Frage gewann noch dadurch an Aktualität, daß Bischof Harms in seiner Begrüßung deutlich durchblicken ließ, daß man zur Mitarbeit bereit sei. Da von dieser Frage das Statut (Art. 4) berührt wird, konnten nur Voten für den Ausschuß für Rechtsfragen formuliert werden. Überrascht hat, daß u. a. Prof. *P. Mikat* die Forderung erhob, den Beobachtern nicht nur Rede-, sondern in einem genauer zu umschreibenden Rahmen auch Stimmrecht zu geben. Die Pointe an dem Vorgang: der lehrpolitisch als „konservativ" geltende Mikat ging damit über die Forderung des Frankfurter Kongresses der AG Synode hinaus. Diese hatte sich nur für das Rederecht und die Mitarbeit der Beobachter in den Kommissionen ausgesprochen und war dem Vorschlag der Direktoren Ökumenischer Institute, die für die Beobachter Rede- und Stimmrecht verlangt hatten, nicht gefolgt. Von der ekklesiologischen Problematik der Frage abgesehen, ist jedoch ziemlich sicher, daß die durch Beobachter vertretenen Kirchen das Stimmrecht ihrerseits nicht wünschen.

Wahlen zur Zentralkommission und zum Rechtsausschuß

Nach diesen Ergebnissen der Geschäftsordnungsdebatte waren die Wahlen zur Zentralkommission und zum Rechtsausschuß, die synchron und nach demselben Wahlmodus am Dienstagvormittag durchgeführt wurden, kein verfahrenstechnisches Problem mehr.

Der erste *Wahlgang zur Zentralkommission* erfolgte („zur Ermittlung des Trends") schon um 9.40 Uhr; das Ergebnis des vierten Wahlganges lag um 14.35 Uhr vor. Die Wahlen dauerten deshalb so lange, weil das Auszählen der Stimmen (rund 300 Wahlscheine mit zu Beginn je 10 Wahlkreuzen, die sich auf etwa 50 Kandidaten verteilten) notwendigerweise sehr viel Zeit beanspruchte. Obgleich in den Zählpausen nicht nur die Wahlen zum Rechtsausschuß durchgeführt, sondern auch manche andere (weniger bedeutsame) Angelegenheiten unter dem Tagesordnungspunkt „Verschiedenes" behandelt wurden, entstanden doch ziemlich lange Wartezeiten. Diese wurden zwar von den Synodalen zu persönlichen Gesprächen verschiedenster Art ausgenutzt, doch verbreitete sich angesichts des nahen Endes der ersten Sitzung eine gewisse Aufbruchstimmung, die das lange Warten für manche frustrierend machte.

Wie man aus der Tabelle ersehen kann, wurde im ersten Wahlgang zur Zentralkommission nur Bischof *Hengsbach*, Essen, gewählt. Viele Kandidaten, die nur sehr wenige Stimmen erhalten hatten, zogen daraufhin ihre Kandidatur zurück. Vor jedem Wahlgang wurde für Kandidaten geworben, und zwar immer mit dem Argument, die Zentralkommission solle alle Gruppen und Schichten der Synodalen und des Volkes repräsentieren und deshalb solle dieser oder jener Kandidat als Repräsentant einer bestimmten Gruppe gewählt werden. Der Verlauf und das Ergebnis der Wahl sind in allen Einzelheiten aus der Tabelle ersichtlich.

Die Wahlen zur Zentralkommission

Kandidatenliste				
Albrecht, B., Direktorin, Münster	93	*167*	—	—
Bauer, F., Domkapitular, München	3	—	—	—
Bayerlein, W., Staatsanwalt, Vaterstetten	83	85	24	9
Bocklet, P., Domkapitular, Würzburg	13	6	—	—
Böhle, C., Direktorin, Freiburg	7	2	1	0
Brauksiepe, Ae., MdB, Oelde	33	13	1	—
Brisch, U., Caritasdirektor, Köln	41	98	62	15
Dammertz, V., OSB, St. Ottilien	8	—	—	—
Degenhardt, J. J., Weihbischof, Paderborn	7	—	—	—
Dreier, Prof. W., Würzburg	16	6	—	—
Fell, K. H., Richter, MdL, Wegberg	31	15	—	—
Flatten, Prof. H., Bensberg	21	11	3	2
Gaugler, Prof. E., Regensburg	23	6	1	1
Geiger, Prof. W., Karlsruhe	20	16	—	—
Häcker, Sr. Ethelburga, Gmünden	74	82	129	133
Hamburger, F., Student, Heidelberg	46	57	124	*158*
Hauser, Th., Ref. f. Frauenseelsorge, München	109	156	135	*163*
Hegnauer, E., Angestellte, Köln	8	4	—	—
Hemmerle, Prof. Kl., Bonn/Bochum	122	*207*	—	—
Hengsbach, F., Bischof, Essen	*186*	—	—	—
von Hoffmann, E., Ministerialdirektor, Bonn	15	9	—	—
Hüssler, G., Präsident des DCV, Freiburg	21	8	3	1
Jaspers, D., Caritasdirektor, Kelkheim	41	48	12	6
Jung, Ch., Pfarrer, Wiesbaden	14	—	—	—
Karwatzki, I., Sozialarbeiterin, Duisburg	23	—	—	—
Kirchhoff, Ch., Studentin, Dachau	36	22	21	38
Kordt, G., Arbeiterin, Gelsenkirchen	119	*206*	—	—
Kühn, C., Geschäftsführer, Hamburg	42	27	17	—
Leder, Prof. G., Hildesheim	20	8	—	—
Lettmann, R., Generalvikar, Münster	37	23	2	1
Luthe, H., Weihbischof, Köln	10	—	—	—
Mayer, Augustinus, Abt, Metten	78	96	102	81
Meyer, E., Dipl.-Psychologin, Stolberg	54	36	21	—
Mikat, Prof. P., Düsseldorf	50	41	—	—
Moser, G., Weihbischof, Rottenburg	88	97	53	23
Obst, Bernhard, Pfarrer, Berlin	89	97	134	*177*
Rahner, Prof. K., SJ, Münster	116	134	138	*157*
Ratzinger, Prof. J., Regensburg	96	111	116	110
Reineke, A., Dechant, Detmold	17	—	—	—
Rickal, E., BDK, Düsseldorf	142	*183*	—	—
Schmugge, L., Assistent, Berlin	26	—	—	—
Senftle, P. Alexander, OFMCap, Koblenz	26	—	—	—
Staudinger, Prof. H., Paderborn	15	7	—	—
Stingl, Josef, Präsident, Nürnberg	123	*182*	—	—
Volk, H., Bischof, Mainz	23	—	—	—
Werners, H., Pfarrer, Münster	39	—	—	—
Wetter, Fr., Bischof, Speyer	9	4	—	—
Wollmann, P., Landvolkpfarrer, München	33	—	—	—
Zöller, J. O., BA, München	68	57	19	0

Die *Wahlen zum Rechtsausschuß* begannen um 10.35 Uhr und erforderten insgesamt fünf Wahlgänge, die erst um 14.35 Uhr abgeschlossen waren. Gewählt wurden (in Klammern Wahlgang und Stimmenzahl): *W. Bayerlein*, Erster Staatsanwalt, Vaterstetten (1, 158); *P. W. Dammertz OSB*, St. Ottilien (5, 239); Rechtsanwalt *K. H. Fell*, Wegberg (2, 162); Weihbischof *K. Flügel*, Regensburg (2, 162); Prof. *W. Geiger*, Bundesverfassungsrichter, Karlsruhe (3, 166); Prof. *J. Hirschmann SJ*, Frankfurt/St. Georgen (2, 162); *K. Kühn*, Geschäftsführer, Vorsitzender des Diözesanrates Osnabrück, Hamburg (3, 178); Prof. *P. Mikat*, Bochum (2, 166); Rechtsanwalt *B. Servatius* (1, 194); Bischof *H. Tenhumberg*, Münster (2, 178); Kultusminister *B. Vogel*, Mainz-Speyer (3, 208). Anders als in der Zentralkommission und bei den Wahlen der Vorsitzenden der Sachkommissionen kamen beim Rechtsausschuß stärker Laien zum Zug, die meisten von ihnen Juristen. Die personelle Verklammerung des Ausschusses mit der Bischofskonferenz, mit dem Präsidium und mit der Zentralkommission, über die ausgiebig debattiert wurde, die Kardinal Döpfner aber „auch wiederum nicht zu eng" wissen wollte, blieb gewahrt.

Die Bischofskonferenz ist vertreten durch Bischof Tenhumberg und Weihbischof Flügel, das Präsidium durch Rechtsanwalt Servatius, die Zentralkommission durch Bischof Tenhumberg, Rechtsanwalt Servatius und Kultusminister Vogel. Mit der vorgegebenen Zusammensetzung dürfte die notwendige personelle und vor allem sachliche Unabhängigkeit dieses Gremiums, dem es trotz des reibungslosen Starts in Würzburg an Arbeit nicht fehlen wird, gewahrt sein.

Der Zeitplan und erste Kontroversen

Die Eigeninitiative der Vollversammlung zeigte sich auch daran, daß sie selbst ihre eigene Zukunft zu planen begann. In der Vorbereitungszeit war beabsichtigt gewesen, zwischen der konstituierenden und der ersten eigentlichen Arbeitssitzung etwa eindreiviertel Jahre verstreichen zu lassen. Die Vollversammlung, der es offensichtlich darum ging, die Arbeit der Sachkommission auch schon im Anfangsstadium verantwortlich mitzutragen, war diese Zeit zu lang. So wurde (mit 237 gegen 36 Stimmen) die Empfehlung an das Präsidium gerichtet, die nächste Vollversammlung der Synode möge „in etwa einem Jahr stattfinden". Gegen die Argumente der Vorbereitungskommission, die einen längeren Zeitraum für die Erstellung der Vorlagen durch die Sachkommissionen nach wie vor für angebracht hielt, wurde geltend gemacht, daß bis zur nächsten Sitzung nicht unbedingt alle zehn Kommissionen schon diskussionsreife Vorlagen ausgearbeitet haben müßten.
Vielleicht ist dieser Beschluß der Vollversammlung auch als ein gewisses Korrektiv zu verstehen. Es wurde ja bei der Diskussion der Thematik die noch unbewältigt gebliebene Problematik den Sachkommissionen aufgebürdet. Diese selbst erhielten dadurch ein größeres Eigengewicht; denn in dem jetzt beginnenden Jahr bis zur nächsten Sitzung der Vollversammlung werden die Sachkommissionen den „Einstieg" allein vollziehen; sie werden die sogenannten Prioritäten setzen, d. h. festlegen, über welche Themen *zuerst* gesprochen wird, und so den Anfang der Diskussion bestimmen. Gewicht und Kompetenz der Sachkommissionen werden zugleich noch dadurch vergrößert, daß diese faktisch selbst ihre Berater bestimmen. Angesichts dieser Umstände hat der Beschluß, möglichst bald die nächste Sitzung der Vollversammlung anzusetzen, sicherlich eine ausgleichende Funktion.
Ein anderes Ereignis, welches eigentlich ganz am Rande der Synode passierte, beeinflußte schon den Fortgang des Gesprächs nach Abschluß der Sitzung und wird vermutlich bis zur nächsten Sitzung noch manche Gemüter erhitzen; gemeint ist die Kontroverse Flatten—Rahner, die von den Synodalen ebenso aufmerksam zur Kenntnis genommen wurde wie von der Presse.
In der Themendiskussion am Sonntagnachmittag sagte der Bonner Kirchenrechtler, Prof. *H. Flatten:* Zweierlei sei wichtig; 1. die Synode müsse bei der Beratung der Thematik so vorgehen, daß niemand voreilig verketzert und beschuldigt werde, wenn er etwas anderes sage oder denke als das, was man selbst für richtig halte. 2. Trotzdem gebe es auch eine Glaubensverfälschung, die klar als solche benannt werden müsse. Hierzu gehöre allerdings viel Mut; solcher Mut, wie ihn Kardinal Höffner (in einer Predigt in Bonn, später auch schriftlich wiederholt) gezeigt habe, als er in aller Eindeutigkeit feststellte, daß derjenige nicht mehr katholischen Glaubens sei, der sich nicht zur Gottessohnschaft Christi, zur Jungfrauenempfängnis und zur absoluten Unauflöslichkeit jeder gültig zustande gekommenen Ehe bekenne . . . An dieser Stelle wurde erregter Widerspruch in der Versammlung laut; Flatten mußte sein Votum abbrechen, da seine Redezeit abgelaufen war.
Wenig später antwortete Prof. *Rahner:* „Dieses Votum von Herrn Flatten ist zu einfach, als daß es eine Leitlinie für unsere Verhandlungen geben könnte." Ich lasse keinen Zweifel daran, „daß es ein katholisches Dogma gibt, das für eine solche Synode absolut verbindlich ist. Aber nachdem man *das* festgestellt hat, fängt das Problem erst an. Ich kann z. B. einfach nicht finden, daß die *konkreten* Fragen, wie sie *heute* über die Unauflöslichkeit der Ehe gegeben sind, so einfach zugedeckt werden können, wie das eben in dem Votum von Herrn Flatten geschehen ist. So einfach ist es eben nicht." Dies ist „ein Thema, das die Synode wirklich beschäftigen kann und das man einfach nicht durch bloße Berufung auf die Erklärung des Trienter Konzils von vornherein unter den Tisch wischen kann". Dies gilt auch für andere Fragen, z. B. die der Göttlichkeit Christi: „Wenn ich sage, Jesus ist Gott, dann muß ich mir heute erst genauer überlegen, was ich damit eigentlich gemeint habe, und ich muß überlegen, ob nicht viele Leute unter einem solchen Satz etwas verstehen, was alles andere als ein katholisches kirchliches Dogma ist." Es müsse auch daran erinnert werden, daß es nach dem II. Vatikanum eine Hierarchie der Wahrheiten gibt, die „von Herrn Flatten für mein Gefühl auch nicht genügend berücksichtigt worden ist".
Dieses temperamentvoll vorgetragene Votum Rahners wurde an der Stelle, wo er von der Unauflöslichkeit der Ehe sprach, von Beifall unterbrochen und nach Abschluß mit starkem und länger anhaltendem Beifall aus dem Plenum beantwortet. Flatten wollte noch am selben Sonntagnachmittag auf das Votum Rahners antworten. Die Moderatoren baten ihn aber, mit Rücksicht auf die Tagesordnung (beide Voten hatten ja eigentlich nicht zu der zur Verhandlung anstehenden Sache gehört) sein Votum auf Montag zu verschieben. Am Montag versäumten es dann die Moderatoren, Flatten das Wort zu erteilen. Kurz vor Ende der letzten Sitzung wurde dies mit der Bitte der Moderatoren, das Versäumnis zu entschuldigen, bekanntgegeben.
Vier Tage später, am 9. Januar, schrieb Kardinal *Höffner* einen offenen Brief an Rahner, der abschriftlich allen Synodalen zugeschickt und am 11. Januar auch der Presse übergeben wurde. Zur Frage der Göttlichkeit Christi schrieb Höffner: „Was mit meinem Bekenntnis zu Jesus Christus, dem wahren Gott vom wahren Gott, gemeint ist, sagt unsere Kirche, die durch ihr Lehramt die Frohbotschaft Christi verkündigt und auslegt." Höffner wiederholt dann bekräftigend seine (ein monophysitisches Mißverständnis nicht ausschließende) These: „Wer sagt: Ich glaube nicht daran, daß Jesus Christus wahrer Gott ist, der gehört nicht mehr zur Gemeinschaft der katholischen Kirche." — Zur Frage der Unauflöslichkeit der „sakramental geschlossenen und vollzogenen Ehe" (wobei die Gültigkeit der Eheschließung vorausgesetzt ist) erklärte der Kardinal: hier „weiß ich mich verbunden mit dem Heiligen Vater und mit dem Kollegium der Bischöfe der ganzen Welt" und verweist auf eine Rede vom 31. Dezember 1970, deren Text er dem Brief beifügte. In dieser Rede wird die von Höffner abgelehnte Auffassung

ziemlich undifferenziert als Leugnung der Unauflöslichkeit der Ehe hingestellt und mit den Auffassungen Voltaires, Engels' und von Wieses identifiziert. *Die* Lehre *der* Theologen gebe es im übrigen gar nicht, denn zu jeder theologischen Meinung gebe es eine gegenteilige. Deshalb stehe es den Bischöfen zu, „dem Volk zu sagen, welchen Glauben Gott von ihm verlangt".

Dieser Bericht über die Kontroverse Flatten-Rahner-Höffner, die mit der Antwort Rahners an Kardinal Höffner (veröffentlicht in „Publik", 21. 1. 71) ihren vorläufigen Abschluß fand, reicht schon in die Zeit nach Abschluß der Sitzung am 5. Januar hinein. Sie darf in der Zuspitzung und Polemik, mit der sie geführt wurde, nicht als Indiz für die Stimmung am Schluß der Sitzung genommen werden. Diese war vielmehr alles andere als zugespitzt. Sie war gelöst. Im Laufe der Verhandlungen war allen deutlich geworden, daß man miteinander reden kann und daß sowohl die „Kritischen" erwägenswerte Argumente vorzutragen haben wie auch die „Konservativen" Argumenten nicht verschlossen sind. Kardinal Döpfner, der am Dienstag um 14.40 Uhr die anstrengende Sitzung beendete, brachte die von allen anerkannte Verbesserung des Gesprächsklimas, zu der alle ihren Beitrag geleistet hatten, auch dankend zum Ausdruck. — Die konstituierende Sitzung schloß gegen 15.00 Uhr mit einem kurzen Wortgottesdienst, bei dem der gastgebende Bischof *J. Stangl* die Homilie hielt.

Die Instrumente „kritischer Begleitung"

Die „kritische Begleitung" hatte zum ersten Male sichtbar in Frankfurt ihren Anfang genommen. Er war nicht sonderlich verheißungsvoll. Von einigen panegyrischen Stimmen abgesehen, waren die Presseberichte über den Kongreß der *„Arbeitsgemeinschaft Synode"* vom 6. bis 8. November 1970 eher skeptisch (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 587 und ds. Jhg., S. 50). Erst wenige Tage vor dem Beginn der konstituierenden Vollversammlung in Würzburg erschien noch „In Sachen Synode", die überarbeiteten Papiere von Frankfurt, in Buchform (Patmos-Verlag, Düsseldorf). Aus Zeitgründen ist es nicht möglich, eine kritische Synopse der Frankfurter Papiere mit dem Text des Buches durchzuführen. Wir hoffen, noch darauf zurückzukommen.

Beobachter waren gespannt darauf, wie das „Begleitbüro" der AG Synode in Würzburg agieren würde. Geht man vom anfänglichen Selbstverständnis aus, so war an eine „kritische Zuarbeit" gedacht. Man ging bis Würzburg insofern taktisch geschickt vor, daß man vor allem mit Synodalen persönlich Kontakt aufnahm, die kritischen Argumenten gegenüber offen waren, die das Unbehagen an der Geschäftsordnung und am Statut teilten. Am 2. Januar 1971 wurde das Büro geöffnet. Um 17 Uhr des gleichen Tages fand dann ein „Gespräch mit Synodalen über die am Sonntag anstehenden Entscheidungen (Geschäftsordnung, Kommission zur Änderung von Statut und Geschäftsordnung, Wahlen)" statt. Am Abend hielt *P. Boelens SJ* vom Pastoralinstitut der niederländischen Kirchenprovinz in Rotterdam in den Räumen der KHG Würzburg ein Referat mit dem Thema „Das niederländische Pastoralkonzil — Taktik und Strategie". Bei den abendlichen Diskussionen blieb es die drei Tage hindurch. Sie stellten sich — dies wurde in nahezu allen Presseberichten erwähnt — als eine Plattform des Gesprächs dar, die sich wachsenden Interesses erfreuten. Der Einfluß auf die Vollversammlung war unverkennbar. Das Ergebnis der Wahlen der Vizepräsidenten wurde als erster Erfolg verbucht.

Manche Kreise in der Kirche finden diese Art von Meinungsbildung nach wie vor unfein. Sie ist jedoch eine demokratische Realität, deren Anwendung auch vor der Kirche nicht Halt zu machen braucht. Es scheint, daß mancher, der in hohen demokratischen Gremien Sitz und Stimme hat, eher noch in die Grundschule der Demokratie gehen sollte, um dies einmal zu lernen.

Schaute man hinter die Kulissen der AG, dann war am ersten Tag noch eine gewisse Unsicherheit zu spüren. Man war zu wenig über die „Gegenseite" informiert. Mißgelaunt war man auch darüber, daß eine Genehmigung zur Auslage der eigenen „Produkte" in den offiziellen Pressefächern der Synode nicht erteilt worden war. Nach der letzten offiziellen Pressekonferenz am 5. Januar scheint sich hier jedoch für die folgenden Vollversammlungen, eine praktikable Lösung anzubahnen.

Die Pressekonferenz am 4. Januar verlief sachlich. Man erinnerte noch einmal an die symptomatische zukunftsverheißende Schlaglichthaftigkeit des Wortwechsels zwischen den Professoren *Flatten* und *Rahner* vom Vortage. Die Äußerung des AG-Sprechers zu diesem Punkt verdient festgehalten zu werden: „Wenn die Wortmeldung von Flatten unwidersprochen geblieben wäre, dann wäre es bei den kommenden Beratungen möglich gewesen, in einer bloß verbalen Berufung auf ein Dogma die Diskussion abzuschneiden. Durch Rahners Beitrag ist deutlich geworden, daß die Berufung auf ein Dogma selber noch einmal Gegenstand der Diskussion sein muß, in die Fragen geschichtlicher Interpretation und heutigen Verstehens der dogmatischen Aussagen eingebracht werden müssen. Diese Diskussion wird dann von besonderer Wichtigkeit sein, wenn die Deutsche Bischofskonferenz von ihrem Recht Gebrauch macht und erklärt, daß sie einer Vorlage ‚aus Gründen der verbindlichen Glaubens- und Sittenlehre der Kirche nicht zustimmen kann' (§ 13,3 Statut). So zeichnen sich in der Kontroverse Flatten—Rahner die Möglichkeit und die Notwendigkeit ab, innerhalb des deutschen Katholizismus bisher offiziell tabuisierte Fragen in offenem Gespräch zu erörtern." — Außerdem monierte man das Schweigen der Bischöfe, die „mit sauren Mienen" der Verhandlung folgen würden und ermunterte sie zum „verbalen" Konflikt — auch untereinander. Weihbischof Moser bat um Verständnis und um Vertrauen für die Bischöfe und meinte, daß das bischöfliche Schweigen durchaus positiv zu bewerten sei. Die Bischöfe beabsichtigten nicht, die Synodalen in ihrem Freiheitsraum einzuengen oder gar die Synode zu manipulieren.

Hier schien von Seiten der AG Synode oft ein Zuviel an Mißtrauen vorhanden zu sein. Bei näherer Betrachtung mancher Argumente wurde man auch den Eindruck nicht los, daß dies bewußt geschah, um ein bestimmtes taktisches Ziel zu erreichen. Ein Hort der sauberen, ganz klaren Argumentation war die AG Synode in Würzburg keineswegs immer. Vieles roch nach reiner Taktik, war zu gewollt, als daß es den Informierten hätte vollständig überzeugen können. Doch war diese Taktik ein Stück weit verständlich. Das Zuviel an Mißtrauen hatte es auch auf der anderen Seite gegeben.

Unter diese Meinung fallen auch die Papiere der AG, die während der Synodentage veröffentlicht wurden: Man nahm Kardinal Döpfners Predigt und Eröffnungsansprache aufs Korn. Zeitdruck und Oberflächlichkeit, das imagehungrige Muß der gewollten Kritik ließen daraus

schlechte journalistische Versuche werden. Das Gleiche gilt wohl auch für den „Versuch" über das Grußwort des Papstes. Aus einer protokollarischen Formalität die Ungleichheit der Synodalen abzuleiten setzte einige Verlegenheit voraus.

Zwei Beispiele mögen zeitweilige Stilfehler verdeutlichen:

1. Im Papier 0/1 der AG Synode heißt es im Gespräch mit den Synodalen am 2. Januar: „2. Bei der Überlegung zur Wahl des Vizepräsidenten waren personelle Fragen (Eignung) und taktische Fragen (Erfolgschancen) maßgebend." — Diese „Überlegung" war aber ein Musterbeispiel an Emotionalität. Dort fielen Ausdrücke wie „Hoftheologe" (*H. Fischer*), „Systemideologe" (Prof. *K. Hemmerle*) oder „Schwäbischer Forster im Westentaschenformat" (Weihbischof *G. Moser*). Man war nicht gerade zimperlich mit Urteilen über Personen, die man ganz offensichtlich nur unzulänglich kannte. Es muß den Veranstaltern an diesem Stil gelegen haben. Anders kann man sich dies nicht erklären. Selbst wohlwollenden Mitgliedern der AG wurde dies streckenweise zu viel. Man beschwor die Manipulation der amtlichen Stellen, um im gleichen Atemzug dem Wunsch Prof. *Rahners* nach „Vorprogrammierung" Beifall zu spenden.

2. Am Abend des 4. Januar beriet man über die Vorschläge für die *Kandidaten zur Wahl der Zentralkommission,* die am nächsten Tag stattfinden sollte. Wer wollte hier verdenken, daß kräftig geworben wurde für die Favoriten; dies ist an sich ein normaler Vorgang. Allerdings versuchte man durch fragwürdige Abstimmungen die „Wertigkeit" der Kandidaten zu ermitteln. Unter den zehn Ersten war — nach der Abstimmung — auch Prof. *Hemmerle.* Auf der am folgenden Tag erschienenen Vorschlagsliste fehlte er. Das war darauf zurückzuführen, daß nach der Erstellung einer ersten Zehnerliste (via Meinungsbefragung) nochmals neue Vorschläge vermischt mit solchen auf der ersten Liste diskutiert und mit Hilfe dieses zweiten Diskussionsvorgangs Namen auf der ersten Liste — darunter der von Prof. Hemmerle — unter teils heftigem Widerstand anwesender Synodalen fallengelassen wurden. Doch hatten solche Versuche im Plenum nur sehr begrenzten Erfolg. Hemmerle beispielsweise erhielt zwar im ersten Wahlgang „nur" 122 Stimmen; er wurde aber im zweiten Wahlgang mit 208 Stimmen, also mit der höchsten Stimmenzahl, die bei den Wahlen zur Zentralkommission erreicht wurde, gewählt, während selbst Prof. *Rahner,* dessen Wahl bereits am Vorabend als gesichert galt, erst im fünften Wahlgang mit 157 Stimmen gewählt wurde. Hier hatte die AG ihren Stil noch nicht ganz gefunden. Wenn sie ihn findet und ihre ursprüngliche Absicht einer „kritischen Zuarbeit" weiterführt, dürfte sie einen nicht unbedeutenden Faktor für den weiteren Gang der Synode darstellen. Noch aber fehlen die Äußerungen „zu den Sachen selbst", die auf der Synode zur Sprache kommen. Qualität wird sich dann auszuweisen haben; im Vorfeld der Taktik verfuhr man insgesamt klug und hatte Erfolg.

Es sei noch erwähnt, daß auch andere Gruppierungen die Synodalen einluden zu Gesprächen und Beratungen, allen voran der *BDKJ.* Urteilt man nach dem Echo, so kam diese Unternehmung nicht so zum Zuge, wie die Veranstalter es sich vielleicht gewünscht hätten. Dies hat nicht zuletzt auch einen Grund darin, daß die Interessen des BDKJ auf dem Altenberger Treffen im Dezember schon weitgehend denen der AG Synode angeglichen worden waren, von geringfügigen Unterschieden abgesehen. Auch das Fehlen eines arbeitsfähigen Apparates machte sich hier bemerkbar.

Eine wichtige Rolle hinter den Kulissen der Synode spielten die Treffen der regionalen Synodalengruppen. In diesen Gruppen waren dann meist wieder Synodalen vertreten, die aus anderen überregionalen Gruppen *(AG Synode, KAB, BDKJ)* ihre Informationen bezogen. Diesen Gruppen ist vor allem zuzuschreiben, daß die Wahlen für die AG Synode so positiv gewertet werden konnten und daß am Ende bei manchen Euphorie die Oberhand gewann.

Der Fortgang der Synode wird aber noch mehr engagierte Nüchternheit und ein noch größeres Maß an sachkundiger Arbeit erfordern. Die Zeit der „leichten" Personaldebatten ist vorbei, für die Synode selbst, aber auch für ihre kritischen Begleiter.

Kardinal Döpfner bedauerte in seinem Schlußwort, daß die Synode in Würzburg nicht als Gemeinsame Synode aller deutschen Bistümer stattfinden könne, sondern getrennte Synoden abgehalten werden müßten. Der im letzten Heft dieser Zeitschrift registrierte Wunsch, daß es wenigstens zu einer weitgehenden Parallelisierung der Synoden in der BRD und in der DDR kommen möge, scheint jedoch inzwischen der Verwirklichung näher zu kommen. Vom 8. bis 9. Januar, nur wenige Tage nach der konstituierenden Sitzung in Würzburg, beschloß die Ordinarienkonferenz der DDR nach gemeinsamer Beratung mit der dortigen Vorbereitungskommission die Errichtung einer „Ständigen Arbeitsstelle Pastoral-Synode" in Dresden, wo die geplante Synode, die im Herbst 1972 eröffnet werden soll, voraussichtlich auch stattfinden wird. Die Synode des Bistums Meißen soll indessen mit einer letzten Sitzung im September 1971 zu Ende geführt werden. Der Sekretär der Meißener Synode, Pfarrer D. Grande, wurde mit der Leitung der „Ständigen Arbeitsstelle" beauftragt. Am 28. Februar werden die Gläubigen durch einen gemeinsamen Hirtenbrief der Bischöfe über die Synode informiert. Nach Absicht der Ordinarienkonferenz soll die Synode eine „pastorale Veranstaltung" im Dienst der Gemeinden sein. Struktur- und Methodenfragen sind einstweilen noch offen.

Kurzinformationen

Bereits vor der **Ankündigung der zweiten ordentlichen Vollversammlung der Bischofssynode** für den 30. September dieses Jahres durch den Papst (vgl. ds. Heft, S. 62) — der dritten insgesamt — hatte Kardinalstaatssekretär *J. Villot* den Generalsekretär der Synode, Titularbischof *L. Rubin,* mit Schreiben vom 1. Dezember 1970 die Entscheidung des Papstes mitgeteilt (vgl. „Osservatore Romano", 30. 11. 70). Mit dem offiziellen Einberufungsschreiben vom 8. Dezember forderte Bischof Rubin sodann die Bischofskonferenzen und den Vorsitzenden der Vereinigung der Generalobern der Orden zur Wahl der Delegierten auf. Teilnahmeberechtigt sind außer den Delegierten der Bischofskonferenzen die Patriarchen, Großerzbischöfe (z. Z. nur der ukrainische Exilbischof, Kardinal *J. Slipyj,* nun in Rom residierend), die Metropoliten außerhalb der Patriarchate der

katholischen Kirche des orientalischen Ritus, die von den Bischofskonferenzen gewählten Bischöfe, die Kardinalpräfekten römischer Dikasterien und zehn von der römischen Vereinigung der Generaloberen der Ordensleute gewählte Vertreter. Die Schemata der beiden vom Papst auf die Tagesordnung gesetzten Themen, das *Amtspriestertum* und die *Gerechtigkeit in der Welt*, befinden sich in Vorbereitung. Vorsichtig heißt es im Einberufungsschreiben, daß man dabei die „Überlegungen und Vorschläge" der Bischofskonferenzen, die vom Bischofsrat der Synode auf seiner Oktobersitzung angegebenen „Leitlinien" und die Untersuchungsergebnisse der internationalen Theologenkommission (vgl. HK 24, 541) über das Amtspriestertum „bedenken" würde. Die Entwürfe wurden dann dem Bischofsrat auf seiner Sitzung vom 11. bis 15. Januar 1971 zur Prüfung vorgelegt. Sobald die Schemata ihre endgültige Form hätten, würden sie allen Teilnahmeberechtigten vom Sekretariat der Synode zugesandt. Damit haben sich der Bischofsrat und der Papst zwei der drei auf der letzten außerordentlichen Synode geäußerten Vorschläge des Vorsitzenden der französischen Bischofskonferenz, des Kardinals *F. Marty*, zu eigen gemacht. Auch die Internationale Theologenkommission hatte sich — außer der Kollegialität — für die Priesterfrage als Thema der Synode auf ihrer zweiten Sitzung im Oktober vergangenen Jahres ausgesprochen. An der Ausarbeitung der Schemata des zweiten Synodenthemas dürfte die päpstliche Kommission Iustitia et Pax in Zusammenarbeit mit den bestehenden regionalen und nationalen Kommissionen sicher entscheidenden Anteil haben. In der Ansprache bei der Audienz des Bischofsrates nach Abschluß seiner Arbeitssitzung betonte der Papst die Bedeutung des ersten Synodenthemas und die „Notwendigkeit eines immer größeren Beitrages der ganzen Kirche für die Durchsetzung der sozialen Gerechtigkeit in der Welt". Der — vom Papst hervorgehobene — „Rat" der Bischöfe werde ihm dabei „nützlich" sein (vgl. „Osservatore Romano", 16. 1. 71).

Angaben über die **Situation der Katholiken in der Sowjetunion** enthielt der erste Bericht über religiöse Minderheiten der UdSSR, den die vor kurzem gegründete „Gruppe für die Minderheitenrechte" nun veröffentlichte. Sie hat sich die Untersuchung der Situation verfolgter und benachteiligter Minderheiten in allen Teilen der Welt zur Aufgabe gemacht (vgl. NC News Service, 5. 1. 71). Leiter der Gruppe ist der ehemalige Chefredakteur der Johannesburger „Rand Daily Mail", *L. Gandar*. Das Dokument wurde vom Anglikanischen Geistlichen *M. Bourdeaux* erarbeitet, der durch sein Buch über die Baptisten in der UdSSR bekannt geworden ist. Nach dem Bericht gibt es schätzungsweise über drei Millionen römische Katholiken in der Sowjetunion. Diese seien, hauptsächlich wegen ihrer internationalen Beziehungen und weil die Behörden sie in gewissem Umfang mit separatistischen Elementen unter den Ukrainern, Weißrussen, Letten und Litauern in Verbindung brächten, Repressalien ausgesetzt: Der größte Teil der Katholiken lebt in der Litauischen SSR. Nur dort und in der Lettischen SSR gebe es katholische Diözesen. Außerhalb der baltischen Staaten und der Westukraine sind nur vier katholische Kirchen geöffnet. Ordenshäuser oder religiöse Zeitschriften seien verboten. Die Zahl der Priester ist von 1480 im Jahre 1940 (Jahr der Annexion) auf 864 im Jahre 1967 zurückgegangen. In Litauen residieren vier Bischöfe. Eins von vier früheren Seminaren sei zugelassen. Zwischen 1960 und 1964 habe die Chruschtschowsche Verfolgungswelle „physische" Formen angenommen. Bewegungsbeschränkungen für Priester sollten den Sakramentenempfang unmöglich machen. Dennoch seien die Kirchen heute gut besucht und nur wenige Kinder ungetauft. Die meisten der katholischen Bischöfe des orientalischen Ritus seien im Gefängnis gestorben oder der Kollaboration mit den Nazis angeklagt worden. Nach dem Zweiten Weltkrieg suchte man diese Katholiken mit der russisch-orthodoxen Kirche „wiederzuvereinigen". Am stärksten verfolgt würden heute die Evangeliumschristen-Baptisten (vgl. HK 24, 370—374). Die Situation der Juden habe sich in den vergangenen 15 Jahren ständig verschlechtert. Die Zahl der geöffneten Synagogen betrug im Jahre 1969 zwischen 40 und 50 von mehr als 3000 im Jahre 1917. Moskau müsse mit einer Synagoge für rund eine halbe Million Juden auskommen.

Der **Zentralausschuß des Weltkirchenrats** hat in Addis Abeba (Äthiopien) vom 10. bis 21. 1. 71 trotz des manchmal erdrückend feudalistischen Milieus und trotz der Belastung durch das kontroverse, doch nicht aufgegebene „Programm zur Bekämpfung des (weißen) Rassismus" ohne Schaden seine Beratungen beendet. Generalsekretär *Blakes* Führung wirkte diesmal etwas blaß und starr. Die neuen Akzente setzten die (monophysitischen) Orthodoxen mit der Forderung, die einseitig westliche „heilsgeschichtliche" Theologie der Mission als „Bekehrung" aufzugeben und zum offenen Dialog mit den Weltreligionen überzugehen, nachdem unter Initiative des II. Vatikanums in den letzten Jahren nach verschiedener Richtung schon damit begonnen wurde, mit dem Ziel, in diesen Religionen nach der Lehre frühchristlicher Apologeten vom *Logos spermatikos* das Wirken des Geistes Christi zu erkunden (Referenten: Metropolit *G. Khodr*, Beirut, und S. J. *Samartha*, Indien). Fast analog zum Lob der Weisheit Asiens durch Paul VI. in Manila wurde das Dialogthema Kernstück der Verhandlungen. Unionsprobleme westlicher Kirchen traten zurück. Schon steht die Kandidatur von *M. M. Thomas*, Bangalore, Vorsitzender des Zentralausschusses, zum Generalsekretär am Horizont. Das Rassismusprogramm wird auf freiwilliger Basis durchgeführt, weil es bei der Jugend und bei Abständigen neue Hoffnung auf die Kirche erweckt, aber mit angemessenen Kontrollen. Die Frage sei nicht eine Unterstützung von Gewalt, sondern moralische Ermutigung gegen unrechtmäßige Gewalt der Weißen. Die Strukturreform (HK 25, 11) kommt zum Zuge. Das Hauptziel ist, die Kirchen dahin zu bringen, sich auf der nächsten Vollversammlung als „Volk Gottes" darzustellen, d. h. ausreichend Laien jeden Alters und Geschlechts um sich zu scharen. *L. Vischers* erneuter Appell, endlich Entscheidungen für die Einheit der Kirche zu wagen und das universale Konzil vorzubereiten, blieb im Struktur- und Substanzwandel stecken, der sich anbahnt. Die Hoffnung, gewisse Frustrationen durch einen baldigen Beitritt der römisch-katholischen Kirche oder einzelner Bischofskonferenzen zu kompensieren, wurde vom Vertreter des Einheitssekretariats *J. Hamer* OP durch betonte Zurückhaltung enttäuscht. Rom wartet offensichtlich den Wandlungsprozeß ab. Nach Vorliegen der Diskussionsberichte und des Presse-Echos wird im nächsten Heft eine Analyse der neuen Lage des ÖRK gegeben.

Zum ersten offiziellen **Treffen zwischen dem höchsten Rat für islamische Angelegenheiten von Kairo und dem Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen** kam es vom 17. bis 20. Dezember 1970 in Rom unter dem Vorsitz von Kardinal *P. Marella*, dem Präsidenten des römischen Sekretariats. Von islamischer Seite nahm u. a. der Generalsekretär des Rates, *T. Oweita*, und der Direktor des römischen Büros der Arabischen Liga, *Salah Sabry*, an den Gesprächen teil. An ihrem Zustandekommen war letzterer maßgeblich beteiligt (vgl. „Osservatore Romano", 19. 12. 70). Die Bedeutung dieser Zusammenkunft liegt u. a. darin, daß die zwei zahlenmäßig größten Religionsgemeinschaften (Moslems mit rund 550 Millionen Gläubigen, die Katholiken mit rund 620 Millionen) nur auf offizieller Ebene versuchten, das frühere Gegeneinander in eine möglichst breitangelegte Zusammenarbeit umzuwandeln. Gesprächsgegenstand bildeten u. a. die Themen religiöse Kindererziehung, die Probleme der jungen Arbeiter in der Dritten Welt, die Familie, die Säkularisierung, der Unglaube und die Religionsfreiheit. Wie im anschließend veröffentlichten Kommuniqué bekanntgegeben wurde, wurde eine engere Zusammenarbeit vereinbart (vgl. „Osservatore Romano", 21. 12. 70): regelmäßige gegenseitige Konsultation in Fragen, welche die sozialen, kulturellen und spirituellen Beziehungen zwischen beiden betreffen; ständiges Inkontaktbleiben durch Briefwechsel und auf jede andere geeignete Weise; Ernennung einer Persönlichkeit aus beiden Organen, die für die Aufrechterhaltung der

Beziehungen zuständig sind; weitere Intensivierung dieser Beziehungen. So sieht z. B. die islamische Seite die Zeit für gekommen an, für die islamische Welt einen „Führer" für den Dialog mit den Katholiken sowie eine Kurzfassung der christlichen Doktrin herauszugeben, ähnlich den Veröffentlichungen des römischen Sekretariats, das z. B. 1970 eine vergleichende religionswissenschaftliche Studie über die großen Religionen (Islam, Christentum, Buddhismus, Hinduismus, Konfuzianismus usw.) in drei Sprachen herausgegeben hat. Weiter wurde eine dauernde Zusammenarbeit im Bemühen um Verwirklichung von Friede und Gerechtigkeit in der Welt, vor allem im Vorderen Orient, vereinbart.

Bücher

Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia. Hrsg. B. Welte. Quaestiones disputatae Nr. 51. Herder, Freiburg/Brsg. 1970. 117 S. 14.— DM.

Die hier gedruckten Abhandlungen entstammen der Arbeitstagung katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen in Untermarchtal (1969). Von *B. Welte* eingeleitet mit der Frage, ob das Evangelium im Gewande der überlieferten Dogmen für die moderne Welt noch verständlich sei bzw. ob „der Jesus der Bibel wirklich der Jesus der Kirche und des Dogmas" ist, gibt zunächst *H. Schlier* das Fundament: „Die Anfänge des christologischen Credo", destilliert aus den vorevangelischen Homologien, deren Sinn als Akklamation in der Eucharistiefeier erklärt wird und von denen nur drei signifikant wurden: „Der Christus" (als leidender Messias), „der Herr" (1. Kor. 12, 3) und „der Sohn Gottes". Letzterer Titel, obschon in der Antike von vielen beansprucht, bekommt seinen Sinn durch die Passion Jesu, also das geschichtliche Evangelium. Schlier nennt das Credo „Evangelium in der Form normativer Tradition der Kirche" (S. 58). — F. *Mußner* faßt seine Diskussionsbeiträge zusammen: „Christologische Homologese und evangelische Vita Jesu" (S. 59—73). Er erklärt Evangelienperikopen als Veranschaulichung der Homologien, des „Evangeliums vor dem Evangelium", wobei der Ausdruck „Vita Jesu" wohl zu undifferenziert ist, obwohl richtig verstanden als Korrektur einer überzeitlichen, ontologischen Christologie. — *Fr. Ricken* legt mit der Entstehung des „Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus" (S. 74—99) das Material bereit für Weltes anschließende Folgerungen: „Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik" (S. 100—117). In Befolgung der Seinsinterpretation Heideggers reflektiert er auf das theologischem Denken vorgegebene menschliche Denken und formuliert *zwei Thesen* als „Hypothesen": 1. Das Verstehen der Bibel, zumal für die Person Jesu, ist vom Verständnis der Lehrformeln von Nikaia durch einen epochalen seinsgeschichtlichen Umschwung geschieden. 2. Während das vorherrschende Seinsverständnis der Bibel vom Begriff des Ereignisses deutbar ist, kam in Nikaia das Seinsverständnis der abendländischen Metaphysik in der Theologie zur Herrschaft. Nikaia müsse daher „zurückübersetzt" werden.

GERHARD SIMON, **Die Kirchen in Rußland.** Berichte, Dokumente. Manz Verlag, München 1970. 228 Seiten. 18.— DM. Eine wertvolle Ergänzung der dreibändigen Kirchengeschichte des Ostkirchengeschichtlers Johannes Chrysostomus (Pustet, München/Salzburg, Bd. I—III, 1965—1968) ist das vom wissenschaftlichen Mitarbeiter am Bundesinstitut für ostwissenschaftliche und internationale Studien in Köln verfaßte neue Buch über die Kirchen in der Sowjetunion, das vornehmlich ihr Verhältnis zum Staat von 1905 bis in die unmittelbare Gegenwart hinein darstellt. Dabei ist der Autor bemüht, die Gegenwart immer auch von der Vergangenheit her verständlich zu machen, so wenn er die heutige Stellung der russisch-orthodoxen Kirche zu Gesellschaft und Staat, die durch ihre vorbehaltlose Loyalität gegenüber dem sowjetischen Staat und „sozialistisches" — wohl „soziales" gemeint — Engagement gekennzeichnet ist, auch in die vorrevolutionäre Epoche zurückverfolgt. Es gelingt dem Autor, die heutige Wirklichkeit der Kirchen — anders als vielfach noch üblich — nicht einseitig als schwarzweißmalerisches „Entweder-Oder", entweder Opposition oder Opportunismus, darzulegen, sondern als anzuerkennendes Bemühen der Kirchen, den Auftrag, dem Menschen auch in der sozialistischen Gesellschaftsordnung gerecht zu werden, zu erfüllen. „Die Märtyrerhaltung wandelt sich in den Willen mitzugestalten, der aus der Mitverantwortung für die Welt heraus allerdings nie sicher sein kann, nicht doch zum letzten Widerstand gezwungen zu werden" (S. 163). Die Schwerpunkte seiner Darstellung sind die Kirche am „Vorabend der Russischen Revolution", die Situation der russisch-orthodoxen Kirche seit 1917, eine Darstellung der kirchlichen Gemeinschaften in der Sowjetunion heute (russisch-orthodoxe Kirche, Altgläubige, georgisch-orthodoxe, armenisch-gregorianische, die römisch-katholische, die evangelisch-lutherische Kirche und die Evangeliumschristen-Baptisten, denen ein eigener Beitrag gewidmet ist).

RUDOLF PETTINGER, **Arbeiterkinder und weiterführende Schule.** Marburger Pädagogische Studien. Neue Folge 6; hrsg. v. Leonhard Froese u. Wolfgang Klafki. Beltz-Verlag Weinheim, 249 Seiten, 26.— DM.
In der vorliegenden empirischen Untersuchung handelt es sich um eine Dissertation zum Thema „Bildungsverhalten von Arbeitereltern". Der Verfasser gibt im einführenden Teil eine Übersicht über die statistischen Daten der Unterrepräsentation der Arbeiterkinder an Realschulen und Gymnasien — sowohl im internationalen Vergleich als auch in einer genauen Aufschlüsselung der Verhältnisse in den verschiedenen Ländern der BRD. Die Unterschiede in den einzelnen Ländern weisen deutlich auf Ursachen dieses „Bildungsrückstandes" hin, die eher in der äußeren Organisation des Bildungswesens und in der Struktur der gesellschaftlichen Verhältnisse zu suchen sind als etwa in schichtenspezifischen Begabungseigenschaften. Nach einer kurzen Diskussion der bisherigen Theorien entwickelt *Pettinger* seinen eigenen Versuchsansatz: er sieht in der Einstellung der Eltern zur Schulbildung und zum späteren Beruf einen der wichtigsten Faktoren für die Schulbildung der Kinder. Für die Arbeiterschicht bedeutet das: mangelndes Interesse an einer höheren Schulbildung und einer differenzierten Berufsausbildung sowie fehlende Kenntnisse der Schulorganisation und der Möglichkeiten, in einem hochdifferenzierten Bildungssystem für ihre Kinder eine entsprechende Schule zu wählen, sind — nicht die einzigen — aber bestimmende Ursachen für das Bildungsdefizit der Arbeiterschicht. *Pettinger* analysiert die Ergebnisse seiner Befragung nach folgenden Hauptaspekten: als wichtigste Merkmale des Verhaltens gegenüber dem Bildungswesen fand er bei den befragten Eltern mangelnde Kenntnis der unterschiedlichen Möglichkeiten, ihre Kinder auf weiterführende Schulen zu schicken — geringe Kontakte der Eltern mit den jeweiligen Lehrern in bezug auf entsprechende Informationen über weiterführende Schulen auf der einen Seite, auf der anderen charakteristische Einstellungen der Eltern zu Schulbesuch und Berufsausbildung im allgemeinen und im besonderen zur Ausbildung der eigenen Kinder. Den Abschluß der Arbeit bilden erste allgemeine Vorschläge für fördernde Maßnahmen in Richtung einer Beeinflussung dieser Einstellungen und einer ausführlichen Information über das gegenwärtige Schulsystem.

Diesem Heft liegen das Inhaltsverzeichnis und das Sachregister des Jahrgangs 1970 bei. Wir bitten um freundliche Beachtung.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

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

1. Februar (Montag)

9.00 Sonderschulen und ihre Bedeutung, *J. Wiedmann und H. Prollius* (SR)
9.03 Mensch und Menschlichkeit heute, *J. Rattner* (SDR II)
10.30 Der Wahlkampf einer Frau im Spiegel der Presse, *M. Fülles* (HR II)
11.00 Dynamik oder Dynamit? Wege und Irrwege der amerikanischen Jugend, *J. Schwelien* (HR II)
17.45 Kirche, Volk und Staat — ein Rückblick auf die Weltkirchenkonferenz 1937 in Oxford (SFB I)
21.00 Hochschulpolitischer Disput. Ein Streitgespräch über aktuelle Fragen der Universitäts- und Wissenschaftspolitik (HR II)
21.00 Freud und Marx. Zum Verhältnis von Psychoanalyse und politischer Emanzipation, *N. A. Deuchert* (SDR II)
21.00 Die Paradiese der Aufklärung. Haschisch zwischen Emanzipation und Sünde, *A. Bockelmann* und *E. H. Schwedt* (WDR III)
22.05 Suchtgiftkonferenz der UNO, Bericht aus Wien (DLF)

2. Februar (Dienstag)

17.30 Erziehung zum Frieden, *H. R. Lückert* (NDR III)
17.30 Jesus-Jehoschua 2. Ein Sohn Israels, *F. Leist* (DLF)
19.45 Alltag in Brasilien, *F. H. Ryssel* (HR II)
21.15 Unheimlich und unkontrollierbar. Das Arsenal der biologischen Waffen, *T. Löbsack* (RB II)
22.00 Ein kindliches Gewissen. Schuld und Schuldgefühle bei Erwachsenen, *T. Brocher* (NDR I)

3. Februar (Mittwoch)

20.18 Die Subkultur der Freimaurer. Legenden und Tatsachen, *G. Adler* (SWF II)
21.00 Vom lauen zum heißen Christentum, *G. Nenning* (SDR I)
21.15 Bildung aus der Maschine. Kritik der kybernetischen Bildungsplanung und Erziehungsideologie, *J. Janssen* und *J. Schulte* (RB II)
22.25 Aufgaben und Ergebnisse der Bildungsforschung, *H. Becker* (HR II)

4. Februar (Donnerstag)

15.15 Fragen an die Volkskirche. Braucht die Bundeswehr Pastoren? (SWF II)
16.00 Berliner Kinderläden. Antiautoritäre Erziehung und sozialistischer Kampf (WDR III)
20.05 Demolierung eines Denkmals. Der Chefarzt oder der Weg zum klassenlosen Krankenhaus (NDR III)
21.00 Sprache als Hindernis. 5. Die Sprache der Wissenschaft, *A. Rucktäschel* (SDR II)
21.30 Psychohygiene. Eine Hörfolge von M. Mays (NDR III)

5. Februar (Freitag)

10.10 Germania Judaica. Porträt der jüdischen Bibliothek, *P. Lapide* (DLF)
10.30 Friedensforschung — Wissenschaft oder Illusion? 8. Interesse und Ideologie im Ost-West-Konflikt, *C. v. Krokow* (HR II)
15.30 Befreiung durch Gewalt? Revolution oder Sozialreform: Lateinamerika (SWF II)
17.30 Politische Bildung unter der Lupe. 2. Gemeinschaft, Einsicht, Konflikt, *R. Zoll* und *K. Wallraven* (DLF)
20.05 Ist Entspannungspolitik konterrevolutionär? Die DDR zwischen Stabilität und Aufweichung, *H. Klunker* (NDR III)
21.00 Die Dummen werden langsam alle. Schulleistungen in Vergangenheit und Gegenwart, *L. Helbig* (HR I)
21.45 „Charakteranalyse", v. W. Reich. Buchbesprechung von *M. Scharang* (SDR II)

6. Februar (Samstag)

18.00 Zur Orientierung. Christentum in dieser Zeit (NDR II)
19.45 Einheit ohne Bürokratie. Der Säkular-ökumenismus, T. Sartory (SR)
21.00 Bildpresse in Deutschland. 5. Linke Zeitschriften, *M. Viefhaus-Mildenberger* (SDR II)
21.35 Zum 100. Geburtstag von Friedrich Ebert. Eine Rede von Gustav Heinemann (NDR III)
22.05 Politische Bücher. Fragen der Sicherheit (NDR I)

7. Februar (Sonntag)

9.00 „Das Problem der Gewalt". Bemerkungen zu einem Buch von J. Degen. Manuskript *H. Janke* (SR)
9.00 Friedensforschung — Wissenschaft oder Illusion? 9. Die Rolle der internationalen Organisationen, *N. Sombart* (HR I)
9.30 Unerfüllbare Erwartungen. Der Laie und seine Gemeinde, *W. Dirks* (WDR II)
9.40 Der veränderbare Mensch. 4. Die neue Gesellschaft (NDR II)
10.00 Die geistigen Grundlagen des anarchistischen Terrors, *K. Newman* (SDR II)
10.30 Die Zukunft der Religion. Absage an intellektuelle Verkümmerung, *H. Leuninger* (HR II)
11.00 Kirche — Kader — Konsumenten. 5. Unterschiedlich und gemeinsam. Neutestamentliche Gemeinde, *F. J. Schierse* (SWF II)
11.30 Religionsunterricht. Konflikte und Konzepte. 5. Der Vorsprung der Bibel, *I. Baldermann* (SWF II)
12.30 Bildungsfragen der Gegenwart. Zur Diskussion um die Freizeitpädagogik, *K. Herrmann* (HR II)
19.00 Habakuk. Hexen, Priester und Propheten, *K. W. Bühler* (WDR II)
19.45 Spielschule im Kinderzimmer. Vorschulprogramme vorgestellt und diskutiert, *H. Borlinghaus* (SDR III)
21.40 Sprachbarrieren. Eine Untersuchung von *L. Ackermann* und *H. Vormann* (NDR III)
23.05 Vom Geist der Zeit. Kulturpolitische Betrachtung (HR II)

8. Februar (Montag)

9.00 Das geistig behinderte Kind — Stiefkind der Gesellschaft? *G. Gerdes* (SR)
17.45 Interkommunion: Ziel oder Weg der getrennten Kirchen? *J. C. Hampe* (SFB I)
20.00 Mit dem Vater verwandt — was weiter? Die veränderte Situation nicht-ehelicher Kinder nach verändertem Gesetz. *L. Jochimsen* (WDR III)
20.15 Ausbruch. Ein dokumentarisches Hörstück von H. Häussler und einem Produktionskollektiv der sozialtherapeutischen Abteilung in der Strafanstalt Tegel (HR I)
20.18 Thema Nr. 1: Bildung. Berichte und Analysen (SWF II)
21.00 Was wollen die Rotzöks eigentlich? Eine Untersuchung über ihre ökonomischen Ziele, *J. Zabeck* (WDR III)
21.30 Die Theorie demokratischer Eliteherrschaft, *P. Bachrach* (WDR III)
22.05 Das Bild der Frau in den Massenmedien (DLF)
22.10 Die Zeit, in der wir leben. Politische Wissenschaft — Neuland für Österreich, *N. Leser* (ÖR I)
22.40 Asien im 20. Jahrhundert. Außenpolitik der Volksrepublik China, *H. C. Hinton* (RIAS)

9. Februar (Dienstag)

17.30 Jesus-Jehoschua. 3. Der unbekannte Jesus — Fragen und Widersprüche, *F. Leist* (DLF)
20.00 Nord-Italien. Eine Region im Umbruch, *J. M. Beuguereau* (WDR III)
20.05 Diktator mit kleinen Fehlern. Vor 15 Jahren verdammte Chruschtschow Stalin, *P. Dittmar* (DLF)
20.30 Slums im Wohlfahrtsstaat, *S. Bluth* (SR)
21.00 Das schlechte Gewissen der Justiz. Ist der § 51 noch zeitgemäß? *A. Mitscherlich* (HR II)

10. Februar (Mittwoch)

9.03 Die europäische Politik in den 70er Jahren, es spricht der österreichische Bundeskanzler Bruno Kreisky (SDR II)
11.00 Das schlechte Gewissen der Justiz. Ist der § 51 noch zeitgemäß? *A. Mitscherlich* (HR II)
22.00 Idealismus, Engagement und Verzicht, ein Essay von J. Améry (RIAS)
22.15 Hochschulreform. Berichte, Kommentare Gespräche (NDR III)
22.15 Protestantismus in Österreich, *F. H. Ryssel* (DLF)

11. Februar (Donnerstag)

10.45 Familienpolitik in Frankreich, *J. Hermann* (HR II)
15.00 Der weiße Mann in Afrika. Sambia (SR)
20.00 Die Ökologie — Wissenschaft von der Ganzheit des Lebens. 3. Anpassungen an Umweltbedingungen, *W. Kühnelt* und *E. Abel* (ÖR I)
20.05 Minima Philosophica. H. H. Holz interpretiert die Kategorientafel des Aristoteles (NDR III)
20.30 Schreibtischarbeit unter Daueraufsicht. Ein Bericht über junge Leute in Großraumbüros, *S. Schirmbeck* (HR I)
20.30 Das neue Bewußtsein an der amerikanischen Westküste, *K. Reese* (SR)
21.00 *Sprache* als Hindernis. 6. Naturwissenschaftliche Bildung und Sprachverlust. *M. Wagenschein* (SDR II)
21.30 Ujamaa. Afrikanischer Sozialismus, *P. Coulmas* (WDR II)
22.10 Bericht aus der dritten Welt, *P. Grube* (WDR I)
22.30 Erziehen, lehren und lernen, *M. Heitger* (ÖR Regional)

12. Februar (Freitag)

10.30 Friedensforschung. Wissenschaft oder Illusion. 9. Die Rolle der internationalen Organisationen, *N. Sombart* (HR II)
15.05 Elternhaus — Schule — Ausbildung. Notizen über pädagogische Bücher, über ihre Autoren und über ihre Leser, *J. Knoll* (WDR I)
15.25 Gruppendynamik im Jugendstrafvollzug. Jugenddelinquenz als Gruppenerscheinung (SWF II)
17.30 Politische Bildung unter der Lupe. 3. Mensch, Politik, Staat, *R. Zoll* und *K. Wallraven* (DLF)
19.45 Das politische Buch. Besprechungen von Neuerscheinungen (HR II)
20.05 Pädagogik im machtfreien Raum. Gespräche mit früheren Odenwaldschülern, *S. Rosenbaum* (NDR III)
21.00 Schule der Nation oder Schule des Widerstandes? Dokumentarbericht über die amerikanische Anti-Kriegs-Bewegung, *P. Michels* (HR I)
21.00 Literatur und Lernprozeß. Unter Mitwirkung von Sonderschulkindern, *B. Röttgers* und *F. Viebahn* (WDR III)
21.30 Unmeisterliche Wanderjahre. Fragmente einer Biographie des Zeitalters, *J. Améry* (NDR III)
21.30 Stift Melk und Abt Dietmayer, *R. Feuchtmüller* (ÖRW)

13. Februar (Samstag)

18.05 Soziale Auswirkungen des technischen Fortschritts, *K. Sauerborn* (SDR II)
19.00 Kybernetik — Brücke zwischen den Wissenschaften, *M. Haras* und *Z. Bankfalvy* (NDR III)
19.45 Im Namen der schweigenden Mehrheit. Über die Frau in der Kirche, *E. Ahlbrecht-Meditz* (SR)
20.00 Der europäische Arbeiter. Interviews aus EWG-Ländern, *U. Spinnarke* und *P. v. Spall* (WDR III)

14. Februar (Sonntag)

9.00 Gottes Faust im Nacken. Zur Pathologie des Christentums, *F. Heer* (SR)
9.40 Der veränderbare Mensch. 5. . . . böse von Jugend auf? (NDR II)
10.00 Die Lebensbedingungen der wissenschaftlich-technischen Welt und die Öffentlichkeit, *F. v. Weizsäcker* (SDR II)
11.00 Kirche — Kader — Konsumenten. 6. Verrat an der Sache Jesu? *G. Denzler* (SWF II)
11.30 Religionsunterricht — Konflikte und Konzepte. 6. Themen statt Texte, *H. Gloy* (SWF II)
13.10 Leute am Balaton. Reportage über die Ge-

schichte und Gegenwart Ungarns, *W. See* (SDR I)
19.45 Spielzeug oder Lernzeug? Was Vorschulkinder brauchen, *H. Borlinghaus* (SDR III)

15. Februar (Montag)

9.00 Jedem eine Chance zum Lernen. Bericht aus einer Sehbehinderten- und Blindenschule, *I. Schmitz* und *J. Müller* (WDR II)
9.03 Mensch und Menschlichkeit heute, *J. Rattner* (SDR II)
17.45 Ibiams Widerstand und Ergebung — Porträt eines afrikanischen Christen, *R. Italiaander* (SFB I)
21.00 Die Wiege der Menschlichkeit. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie. Aus dem Nachlaß von *G. Batailles* (SWF II)
21.00 Der Stückeschreiber Bert Brecht als Weiser, *M. Riedel* (SDR II)

16. Februar (Dienstag)

20.30 Fernstudium in der DDR, *D. Degener* (SR)
20.45 Die europäische Politik in den 70er Jahren. Es spricht der italienische Ministerpräsident Emilio Colombo (SDR I)

17. Februar (Mittwoch)

15.00 Dialog der Kirchen. Neue Formen des Gottesdienstes? (SR II)
20.18 Katalonien, Land der Katalanen? (SWF II)
21.00 Engagement für ein sinnvolles Leben, *M. Machovec* (SDR I)

18. Februar (Donnerstag)

10.30 Entwicklungshilfe — Unterstützung zur Rückständigkeit? (SDR II)
21.00 Sprache als Hindernis. 7. Sprache und schulische Leistung, *P. Roeder* (SDR II)

19. Februar (Freitag)

15.30 Befreiung durch Gewalt? Rassenintegration oder Rassenseparation: USA (SWF II)
17.45 Araber in Israel, ein Interview von M. Vögele mit Pastor Kamil Musallam, Haifa (SFB I)
22.45 Der Ultraismus. Neue Literatur in Spanien, *H. Platschek* (SDR II)

20. Februar (Samstag)

15.40 Zur Erforschung der Fasnacht. Wissenschaftliche Erklärungen gestern und heute, *H. Schwedt* (SDR II)
18.00 Lernprogramme statt Ringelreihen. Die Zukunft der Kindergärten, *A. Mertens* (NDR II)
18.05 Prometheus oder Frankenstein? Utopie und Realität der biologischen Manipulation, *H. Schirmbeck* (SDR II)
19.45 Katholische Kirche in Afrika, *P. M. Traber* (SR)

21. Februar (Sonntag)

9.00 Er aber lacht . . . Vom kranken Menschenverstand in der Kirche, *J. Schmauch* (SR)
9.40 Der veränderbare Mensch. 6. „Gut" und „Böse" in der Erziehung (NDR II)
11.00 Kirche—Kader—Konsumenten. 7. Das Ende katholischer Burschenherrlichkeit, *F. Kerstins* (SWF II)
11.00 Gewalttätigkeit und Fernsehen, *H. Rumpf* (SDR II)
11.30 Religionsunterricht — Konflikte und Konzepte. 7. Verkündigung oder Information, *K. Wegenast* (SWF II)
13.30 Das jüdische Gymnasium in Mailand. Über die größte jüdische Gemeinde Italiens (SFB II)
17.30 Erst eingesperrt, dann ausgestoßen. Probleme des Strafvollzugs, *W. Fietkau* (SR)

22. Februar (Montag)

17.45 Glaubensverkündigung — Rückfrage nach der Sache Jesu, *K. Lang* (SFB I)
21.00 Die Stadt und ihre Universität: Heidelberg, C. Wolf (SDR II)

23. Februar (Dienstag)

9.00 Für wen und wozu lernen? Kritik, Pläne, Vorschläge (SR)
19.35 Aus gegebenem Anlaß — in christlicher Sicht (NDR II)
0.00 Gedanken zum Aschermittwoch, *M. Enkrich* (SWF I/II)

24. Februar (Mittwoch)

20.35 Das Lehramt und die Theologen, *L. Klein* (WDR II)
21.00 Abschied von der Vergangenheit. Ein Beitrag zur Sendereihe „Warum ich mich geändert habe, *A. Rosenberg* (SDR I)

25. Februar (Donnerstag)

10.30 Dritte Welt — Entwicklung durch Umsturz? (SDR II)
16.15 Aus der freireligiösen Gedankenwelt. Von den Grenzen menschlicher Erkenntnis, *W. Alexander* (WDR II)
19.45 Gewaltloser Widerstand. Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *H.-J. Benedict* (WDR II)
21.00 Sprache als Hindernis: Sprachvermögen und sozialer Status, *G. Kleinschmidt* (SDR II)

26. Februar (Freitag)

9.00 Brevier für den Alltag. Erlebnisse mit Büchern, *K. Krolow* (SR)
22.45 Florida contra Boedo, Ansätze neuer Literatur in Lateinamerika, *H. Platschek* (SDR II)

27. Februar (Samstag)

18.00 Die lautlose Kirchenreform. Seelsorge mit Datenbank und Computer, *H. Girok* (NDR II)
18.05 Demokratisierung als Hindernis? Ein Bericht zur Lage der Hochschulen, *L. Franke* (SDR II)
19.45 Schuld und Vergebung. Zu dem Buch „Die Sonnenblume" von Simon Wiesenthal, *A. Pfaffenholz* (SR)

28. Februar (Sonntag)

9.00 Kirche im Gespräch, Interviews zu Fragen der Zeit (SR)
9.30 Schwarzer Glaube ist schöner. Negertheologie in den USA, *R. Reitz* (WDR II)
9.40 Der veränderbare Mensch. 7. Was können wir tun? (NDR II)
11.00 Kirche — Kader — Konsumenten. 8. Christen in einer säkularen Welt. „Integrierte Gemeinde", *T. Wallbrecher* (SWF II)
11.30 Religionsunterricht — Konflikte und Konzepte. 8. Ist Religion lernbar? *H. Heinemann* (SWF II)
19.00 Guter Pfarrgemeinderat ist teuer, *U. Teiner* (WDR 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

Drittes Heft
25. Jahrgang
März 1971

Zu viele Christen sind wie Thermometer, die nur die Temperatur des Milieus registrieren und signalisieren, in dem sie leben. Indessen müßten sie sich eher wie Thermostate verhalten, die die Temperatur ihrer Umwelt verändern und regulieren.

Erzbischof Roger Etschegaray

Wo stehen wir heute ökumenisch?

Die Ökumene ist heute eine vielfältige Wirklichkeit. Sie ist, wenn sie es je war, längst nicht mehr Sache *einer* Institution, obwohl erst jüngst das renommierte evangelische Wochenblatt „Christ und Welt" (22. 1. 71) sich über die geringe Attraktivität *der* Ökumene beklagte und dabei, wie sich herausstellte, nur die geringe Anziehungskraft der *Genfer Zentrale des Ökumenischen Rates* (etwa gegenüber dem Vatikan) im Sinne hatte. Genf ist zwar weiterhin der Punkt, an dem sich die meisten ökumenischen Linien schneiden; ja der Ökumenische Rat hat institutionell dazugewonnen: Er hat sich längst von einem Treff des Weltprotestantismus zu einer „gesamtchristlichen" Organisation weiterentwickelt, seitdem sich die *Orthodoxie* ihm zugewandt hat und seitdem nun auch die römisch-katholische Kirche, ohne es mit einer Mitgliedschaft eilig zu haben, in verschiedenen Einrichtungen und Bereichen mit der Genfer Zentrale kooperiert. Wenn man ehrlich ist, muß man sich sogar fragen, ob die Orthodoxie unter sich zu einem Minimum an Kooperation finden würde, gäbe es nicht die verschiedenen Verbindungslinien über Genf, auf denen innerorthodoxe Konflikte nicht nur gelegentlich ausgetragen, sondern auch neutralisiert oder in ihren Wirkungen abgeschwächt werden. Der jüngste Kulissenstreit anläßlich der Tagung des Zentralausschusses des ÖRK in Addis Abeba (vgl. ds. Heft, S. 126) um die Russisch-orthodoxe Kirche in Nordamerika, der dazu führte, daß die Vertreter Konstantinopels aus Protest gegen das Moskauer Patriarchat und die „ökumenische" Politik des Metropoliten *Nikodim* der Schlußsitzung fernblieben, ist ein Beispiel dafür. Und selbst manche innerkatholische Schwierigkeit etwa zwischen regionalen Kirchen und Rom bleibt von den Genfer Verbindungen nicht unbeeinflußt. Es gibt heute schon Rückwirkungen etwa der Beratungen der gemeinsamen Studiengruppe Rom—Genf auf die römisch-katholische Kirche, die rein innerkatholisch nicht denkbar wären. Der institutionelle Zugewinn liegt also keineswegs nur darin, daß sich immer mehr kirchliche Gemeinschaften dem ÖRK anschließen (gegenwärtig sind es 252 Mitgliedskirchen), sondern vor allem in der Verdichtung seiner Beziehungen zur Orthodoxie und zur katholischen Kirche.

Dennoch ist Genf wenigstens seit dem Zweiten Vatikanum nicht mehr *der* Ort der Ökumene. Diese hat sich inzwischen vielfach verzweigt. Es gibt nicht nur das Einheitssekretariat in Rom. *Rom* selbst ist zu einem Zentrum der Ökumene geworden, gewiß nicht einfach *neben* und noch weniger *gegen* Genf, wohl aber zu einem weiteren Brennpunkt innerhalb derselben Ellipse, die das ökumenische Geschehen umschließt. Roms Ökumenismus erschöpft sich heute weder in innerkatholischer Anregung noch in den Fäden, die zwischen dem Einheitssekretariat und den anderen römischen Ämtern und der Genfer Zentrale hin und her laufen. Die *Beziehungen Roms zu den konfessionellen Weltbünden* haben ein relatives Eigengewicht erlangt. Der bisherige Verlauf der bilateralen Gespräche zwischen Rom und Canterbury, zwischen Katholiken und Lutheranern, zwischen Katholiken und Methodisten haben gezeigt, daß Fortschritte in der Annäherung, vor allem solche des theologischen Gesprächs, auf diesem Wege am ehesten zu erreichen sind. Und die konfessionelle Struktur, wie sie durch die *Weltbünde* vorgegeben ist, schreibt auch dem ÖRK manches Gesetz des Handelns im eigenen Bereich vor. Auch das Eigengewicht der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen und den orthodoxen Kirchen ist nicht zu übersehen, selbst wenn hier von einem Dialog im eigentlichen Sinn erst noch wenig die Rede sein kann oder, genauer, der angestrebte Dialog sich einstweilen in Begegnungen und Gesten erschöpft, die gegenseitige Vorurteile, die die tausendjährige Trennung geschaffen hat, an den Spitzen abbauen helfen. Man darf aber auch nicht übersehen, daß der theologische Dialog hier nicht von derselben Dringlichkeit ist, weil Rom von den Orthodoxen im Bekenntnis nur weniges trennt, die Unterschiede und Gegensätze in den Traditionen, Spiritualitäten, Sozialbezügen und politischen Umweltbeziehungen um so gravierender sind. Das besondere Interesse, das Rom den orthodoxen Kirchen beispielsweise anläßlich der jüngsten Weltgebetsoktav entgegengebracht hat, machte wieder einmal auf das ökumenische Eigengewicht der katholisch-orthodoxen Beziehungen aufmerksam: Der Papst nannte die „verehrungswürdigen orthodoxen Kirchen des Ostens" als einzige Konfessionsfamilie namentlich und bezeichnete die Beziehungen zu ihnen als das Verhältnis einer „fast vollen, aber noch nicht ganz vollendeten Communio" (vgl. die Mittwochsansprache Pauls VI. vom 20. Januar 1971 im „Osservatore Romano", 21. 1. 71).

Wo geschieht Ökumene?

Aber die Ökumene hat nicht nur viele Orte und Beziehungsnetze von unterschiedlicher Bedeutung und Zuordnung, sie vollzieht sich auch auf vielerlei *verschiedenen Ebenen*. Die institutionelle Spitze (ob man dabei an Genf oder Rom oder an beide oder an eines der Zwischengeflechte oder an das Viereckverhältnis Genf-Rom-Konstantinopel-Moskau denkt) ist dabei nur die oberste und zugleich sichtbarste, aber vielleicht nicht einmal die wichtigste Ebene mit den zukunftsträchtigsten Entwicklungen. Es gibt die Begegnungen zwischen den einzelnen Konfessionsfamilien, es gibt die *regionale und nationale Ökumene*, es gibt die innerprotestantische Ökumene der kontinentalen und nationalen Christenräte und Kirchengemeinschaften. Es gibt in anderer Gestalt auf denselben Ebenen den zwischenkirchlichen Austausch unter Einschluß der katholischen Kirche. Da und dort verdichten sich die katholischen Kontakte zu den anderen Kirchengemeinschaften auf nationaler und regionaler Ebene. In Einzelfällen wie in den Niederlanden gibt es schon die direkte Mitwirkung der katholischen Bischofskonferenz bei den Kirchenräten; anderswo, in den USA und in der Bundesrepublik, geschieht diese Mitwirkung durch ständige Beobachter. Die volle Mitgliedschaft der katholischen Kirche etwa in der „Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen" in der Bundesrepublik wird erwogen. Gewichtiger sind aber die Vervielfältigung der offiziellen und informellen Kontakte und Absprachen zwischen evangelischen Kirchenleitungen und katholischen Bischofskonferenzen. Wer die ökumenische Chronik genau zu verfolgen sucht, kann übrigens feststellen, daß gemeinsame Studien, Begegnungen und Absprachen auch in den Ländern der Dritten Welt, wo auf Grund vergangener und gegenwärtiger Missionsgeschichte das Verhältnis der Kirchen zueinander doppelt schwer belastet ist, zunehmen. Es gibt kaum eine Ausgabe kirchlicher Agenturen aus Übersee, in denen nicht auf solche Begegnungen Bezug genommen wird. Zögernd zwar, aber doch spürbar wächst auch die *Ökumene am Ort*, gibt es gottesdienstliche und außergottesdienstliche Begegnungen zwischen Gemeinden. Da und dort werden lokale ökumenische Kommissionen vorbereitet oder gebildet; die Bildung *lokaler Christenräte* ist in der Bundesrepublik spätestens seit dem Katholikentag in Trier katholischerseits im Gespräch (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 462).

Der theologische Ökumenismus

Neben dem institutionellen Ökumenismus wächst der *informelle*. Beiden Bereichen ist der *theologische* zuzuordnen, der ja nicht nur dort geschieht, wo theologische Fachkommissionen oder Expertengruppen im amtlichen Auftrag ihrer Kirchen oder ökumenischen Instanzen verhandeln, sondern wo sie in Kontakt mit Lehre, Forschung und Verkündigung in den anderen Kirchen theologisch arbeiten. Der Fortschritt ist unter beiden Gesichtspunkten beträchtlich: auch hinsichtlich zentraler kontroverstheologischer Themen wie Amt, Katholizität, Schrift und Tradition, Ehe, Eucharistie. Wenn der *volle* Konsens in all diesen Bereichen noch fern ist, so handelt es sich dabei doch um echte Fortschritte in der Sache und nicht nur um kontroverstheologischen Gedankenaustausch in einem kirchlich und theologisch irenischerem Klima. Daß dabei auch delikate kirchenpraktische Fragen nicht theologisch ausgespart werden, zeigt u. a. das seit langem vorbereitete Dokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe Rom—Genf über „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus", das der Zentralausschuß des ÖRK in Addis Abeba ausdrücklich zur Anwendung an Ort und Stelle empfahl (vgl. auch ds. Heft, S. 125). Einen noch bemerkenswerteren Markstein setzt das dieser Tage verabschiedete „Basisdokument" der gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen Rom und dem Lutherischen Weltbund, über das wir im nächsten Heft ausführlicher berichten werden.

Den *Grad der Ökumenizität heutiger Theologie* zu untersuchen, soweit sie Produkt der Theologie und nicht der kirchenamtlichen Expertengespräche ist, wäre einmal eine Aufgabe für sich. Trotz getrennter konfessioneller theologischer Fakultäten und Lehranstalten, die weiterhin ihre Berechtigung und Notwendigkeit haben, kann man doch jetzt schon feststellen, daß kein zentrales Thema der biblischen und systematischen Theologie mehr rein konfessionell behandelt wird. Der Grad der Ökumenizität mag von Thema zu Thema wechseln; es gibt auch ein Gefälle von Konfession zu Konfession bei vielleicht größerem geschichtlichen Nachholbedarf im katholischen Bereich; doch dürfte die Theologie, sieht man von spezifisch konfessionsbezogenen Fächern einmal ab, ihre strikt konfessionelle Phase hinter sich haben. Vergegenwärtigt man sich beispielsweise das Interesse, das auf evangelischer Seite der Entwurf zu einem „Grundgesetz der Kirche" gefunden hat, so zeigt sich daran, daß selbst das Kirchenrecht jedenfalls dort, wo es theologisch relevant ist, ökumenischem Gedankenaustausch und zwischenkirchlicher Mitarbeit zugänglich geworden ist. Und wenn beispielsweise ein Theologe vom Rang *Gerhard Ebelings* an einer traditionsreichen Jesuitenfakultät (Innsbruck) Gastvorlesungen zum Thema „Evangelische Fundamentaltheologie" hält, dann zeigt sich daran, daß allmählich auch konfessionell überhitzte Fächer „ökumenisch" aufgearbeitet werden (vgl. die Wiedergabe der Vorlesungen in „Zeitschrift für Theologie und Kirche", 1970, Nr. 4, S. 479—524). Vielleicht ist es gut, gegenwärtig gerade diesen Aspekt ökumenischer Entwicklung herauszustellen, weil er im Tagesgespräch über kirchliches Weltengagement und den sog. „Säkularökumenismus" unterzugehen droht.

Subjektnäher und universeller

Wie immer man den Zustand der Ökumene als Summe und Struktur der Bewegungen zu zwischenkirchlicher Verständigung und gesamtchristlicher Einheit hin beurteilt, feststeht, daß die Ökumene zwar nur *punktuell* „lebt", aber doch schon ihren Niederschlag im gesamtkirchlichen Leben findet. Sie ist *subjektnäher* und zugleich *universeller* geworden. Subjektnäher, weil sie nicht mehr durch die ökumenischen Institutionen allein repräsentiert wird, sondern zum Anliegen und wohl auch zur Realität vieler einzelner Christen und Gruppen von Christen in allen Konfessionen (wenigstens in den Kirchen des Westens) geworden ist. Ökumene geschieht heute nicht mehr nur, wenn der ÖRK zu einer seiner Konferenzen oder Konsultationen trommelt, nicht mehr nur, wenn der Papst den ÖRK oder Patriarch *Athenagoras* den Papst besucht, wenn Theologengespräche in Sagorsk, in Leningrad oder in Bossey stattfinden oder wenn sich gemischte Arbeitsgruppen in Zürich oder auf Malta treffen, wenn der ÖRK und der Vatikan gemeinsame Einrichtungen schaffen (Beispiel: SODEPAX) oder an Eigeneinrichtungen sich gegen-

seitig beteiligen (Beispiel: katholische Mitarbeit in der Kommission „Faith and Order"), wenn sich die Kirchenleitungen oder kirchliche Gruppen bei der Ausarbeitung kircheninterner Vorlagen zu theologischen und sozialethischen Zeitfragen gegenseitig konsultieren oder sich da und dort zu gemeinsamen Stellungnahmen durchringen (jüngstes Beispiel in Deutschland: die gemeinsame Erklärung der Vorsitzenden der Bischofskonferenz und der EKD zur Mischehenseelsorge) oder im Vorfeld der Amtskirche an gemeinsamen Veranstaltungen sich den gegenseitigen Fragen und den Fragen der Zeit stellen wollen (Beispiel: das geplante Ökumenische Pfingsttreffen in Augsburg 1971).

Ökumene geschieht heute auch dort, wo sich Gläubige aus eigener Initiative zu gemeinsamem Gebet, zu gemeinsamem Studium von *Glaubensfragen,* zu gemeinsamem christlichen Zeugnis zusammenfinden. Ökumene verwirklicht sich heute am Studierpult des Theologen, im (gelegentlichen) Predigeraustausch, in gemeinsam gestaltetem Religionsunterricht, in der kirchlichen Erwachsenenbildung, durch die Feder des Journalisten, in zahllosen informellen Arbeitsgruppen, schließlich auch in den Ehen konfessionsverschiedener Partner, die bewußt und in bester Absicht den Stachel der Spaltung aushalten und das *gemeinsame Bekenntnis* mit *ihren* Mitteln im eigenen Leben und in der Erziehung der Kinder suchen, ohne sich selbst zu einem (unerprobten) Instrument kirchlicher Einigung hochloben zu lassen.

Die Ökumene ist trotz ihrer vorerst bloß punktuellen Realität zugleich *universeller* geworden, sie ist nicht mehr kanalisierbar, weil sie keine bloße Angelegenheit des Amtes, sondern des Kirchenvolkes geworden ist, auch wenn gerade im „Volk" die Realität hinter den ökumenischen Wünschen herhinkt.

Wägt man nüchtern die Phänomene und Fakten, kann von negativer Bilanz nicht die Rede sein. Wer heute ökumenische Rechenschaftsberichte zu erstatten hat, kann, jedenfalls gemessen an den Verhältnissen noch vor wenigen Jahren, einiges Gewichtiges vorweisen.

Die beklagte Malaise

Doch ist dies nur das Positivsaldo ökumenischer Bilanz; es gibt auch das negative. Man spricht seit längerer Zeit vom Unbehagen an der Ökumene, von Krise, von Malaise (vgl. dazu die jüngsten Ausführungen des deutschen evangelischen Ökumenikers *E. Lange* in „The Ecumenical Review", Januar 1971 und ds. Heft, S. 126).

Um keinen Zweifel aufkommen zu lassen: Es scheint angeraten, solche negativen Ausrufezeichen nicht einfach ungeprüft stehenzulassen. In welchen Lebensbereichen spricht man nicht von Krisen! Und je undifferenzierter man davon spricht, um so mehr hilft man mit, ihre Wirkung zu steigern oder gar erst herbeizureden. Um zwei Sachverhalte vorweg zu nennen, die sonst leicht in Vergessenheit geraten könnten:

1. Es kann nicht anders sein, als daß die Ökumene vom allgemeinen Krisenbewußtsein der Zeit mitbetroffen ist. Das ist selbstverständlich. Der Nerv dieses Krisenbewußtseins steckt in der Erkenntnis, wie sehr sich Entwicklungen überall beschleunigen und vervielfältigen und wie wenig angemessen und rechtzeitig wir darauf reagieren können. „Wir" heißt es im Fall der Ökumene: die Kirchenleitungen und die offiziellen ökumenischen Instanzen. „Wir" heißt aber auch das Kirchenvolk, das in seiner Gesamtheit gewiß nicht beweglicher und wendiger ist, als es seine Hirten und Episkopen sind. In Atemnot Entwicklungen nachlaufen und diese nicht einmal genau diagnostizieren können, das kann Unwohlsein im buchstäblichen Sinne erzeugen, um einmal bei der wörtlichsten Interpretation der „Malaise" zu bleiben.

2. Ökumene ist nicht denkbar ohne Buße und Umkehr: das steht nicht nur im Ökumenismusdekret (Nr. 7); auch der ÖRK versteht sie so. Aber Umkehr, *„innere Bekehrung"*, ist nun einmal nicht ewas, was leichthin vorausgesetzt werden kann; sie fällt schwer, körperschaftlich wie individuell. Ökumene setzt aber, richtig verstanden, solche Bekehrung nicht nur voraus, sondern ist nicht anders denn als Umkehr, als individuelle und körperschaftliche Buße, denkbar. Aufeinander zugehen heißt sich durch den anderen befragen und korrigieren lassen. Paul VI. betonte erst jüngst (in der vorhin zitierten Ansprache vom 20. Januar) diese *Korrekturfunktion* für die Katholiken: Wir sollten von den anderen lernen, unsere religiöse und menschliche Kultur zu vervollkommnen und uns hinführen zu lassen zur rechten Toleranz und zur wahren Freiheit. Die Einheit suchen heißt aber nicht nur aufeinander zugehen, es heißt auch, sich in seinen kirchlichen Lebensgewohnheiten und Traditionen (jüngeren und älteren) *gemeinsam* vom Evangelium korrigieren zu lassen. Das heißt aber zugleich am Evangelium festhalten, um es besser zu verstehen.

Paul VI. nannte das eine „eigenartige Position": einerseits müssen die Gläubigen sich Korrekturen offenhalten („wegen der nicht wenigen zensurierbaren Aspekte an der Geschichte und an der Gegenwart der Kirche"); auf der anderen Seite gelte es am Bekenntnis festzuhalten: aus Verantwortung gegenüber sich selbst, gegenüber dem Evangelium und gegenüber den getrennten Brüdern; also kein bloß pragmatischer, oberflächlicher, simplifizierender *Irenismus.* Dem nicht zu erliegen und sich dennoch ökumenisch aufzuschließen ist eine harte Prüfung. Wer verspürt schon besonderes Wohlsein, wenn er sich ständig Ungewißheiten auszusetzen hat, wer, ob Individuum oder Institution, unterzieht sich schon gern permanenter Selbstprüfung bei voller Respektierung des anderen, ohne in Scheinlösungen auszuweichen?

Denken wir nur an unsere eigene innerkirchliche Situation. Wie war es doch vergleichsweise einfach im vorkonziliaren Zustand (wenigstens scheinbar) gefestigter Kirchlichkeit. Und wie schwer tun wir uns jetzt allemal, Schafe und Hirten, Theologen und Laien, der Unsicherheit standzuhalten, die überbordenden Probleme aufzuarbeiten, gelebte Tradition in neue Formen zu überführen, Brüche auszuhalten und dennoch unseres Glaubens froh zu sein? Wie schwer fällt es doch, im Pluralismus der durcheinanderwirbelnden Meinungen im Gespräch zu bleiben? Was wunder also, wenn mit zunehmender Verdichtung und Vervielfältigung ökumenischer Beziehungen auch die Schwierigkeiten in und an der Ökumene wachsen.

Die Schwierigkeiten an der Spitze

Doch neben diesen generellen und bis zu einem gewissen Grad selbstverständlichen Gründen einer beklagten Malaise gibt es spezielle, die als solche sehr ernst zu nehmen sind. An erster Stelle wäre zu nennen: ein merkliches Stagnieren der institutionalisierten Ökumene. Dazu lassen sich mehrere Gesichtspunkte nennen. Der erste und wichtigste scheint immer noch einer zu sein, der weniger die Institu-

tionen in sich als ihr Verhältnis zu den Kirchen und zu den Gläubigen betrifft. Lange spricht von der mangelnden Assimilierung der ökumenischen Dimension durch die Mitgliedskirchen in den Gemeinden. Die Christen lebten in einem Zeitalter der Universalgeschichte noch zu sehr in einem engen „parochialen" Bewußtsein. Das schaffe enorme *Umsetzungsschwierigkeiten.* Also ein Problem der ökumenischen Zentralen und der Gemeinden zugleich. Sicher nicht bloß ein Problem eines „archaischen Systems religiöser Verhaltensweisen". Die Probleme der Umsetzung können ein Stück weit auch von den ökumenischen Spitzeninstanzen gemildert werden, die sich in einem ständig labilen Gleichgewicht von Provokation und seelsorgerlicher Einfühlung bewegen müssen. Man kann nicht über die spirituelle *Verfassung der Gemeinden* hinweg Dokumente und Resolutionen produzieren, so bedauernswert diese Verfassung im einzelnen sein mag. Er kann nur erzieherisch verändernd einwirken.

Lange betont zu Recht gerade diese Dimension als Feld künftiger ökumenischer Bewährung. Hilft es da aber viel, die Aktivitäten an der Spitze ohne strenge Prüfung der seelsorgerlichen Zweckmäßigkeit zu vervielfältigen? Der Ökumenische Rat hat gewiß eine besondere Funktion, Probleme, die sich den Kirchen aus ihrem Bekenntnis oder von der sozialen Umwelt her gemeinsam stellen, als Angebot an die Kirchen aufzugreifen. Solche Angebote verlieren aber bald ihre Sinn, wenn die Mitgliedskirchen sich nur sehr lau oder gar nicht damit identifizieren mögen. Hier ist nicht, was nahe läge, in erster Linie an das Antirassismusprogramm gedacht, sondern auch an die Studienarbeit des ÖRK, an die zahlreichen Konsultationen etwa zu sozialethischen Themen, die vielfach (auf Weltebene, die der ÖRK repräsentiert) in einer solchen Abstraktheit universeller Rede behandelt werden, daß sich die Substanz verflüchtigt hat, bevor der Umsetzungsprozeß überhaupt angelaufen ist. Dem *schöpferischen* Willen ökumenischer Spitzengremien sind da enge Grenzen gesetzt.

Möglicherweise hatte Prof. *J. Hamer,* der Sekretär des römischen Einheitssekretariates, auch diese Grenzen im Auge, als er aus Anlaß der Tagung des Zentralausschusses in Addis Abeba in einem Beitrag über die Frage des möglichen ÖRK-Beitritts der römisch-katholischen Kirche auch die Frage einflocht, wieweit der Beitritt Roms einen positiven Beitrag zum pastoralen Leben der Diözesen und Pfarreien erbringen könnte („Osservatore Romano", 11./12 1. 71). Rom könnte da (ohne daß wir wissen, ob solches beabsichtigt war,) auf eigene negative Erfahrungen verweisen. Hamer stellte aber auch noch andere präzise Fragen: Welches der Einfluß des ÖRK auf das Denken und die Entscheidungen der Mitgliedskirchen sei? Und welchen realen Anteil die Mitgliedskirchen an den wichtigeren Entscheidungen des Rates hätten? Diese Fragen wären so wohl nicht gestellt worden, hätte man auf Grund der Verhandlungen in der Gemeinsamen Arbeitsgruppe nicht schon konkrete Elemente einer Antwort zur Hand gehabt. *Kommunikationsstörungen* gibt es nicht nur zwischen Rom und den Ortskirchen, sondern auch zwischen dem ÖRK und seinen Mitgliedskirchen. Abgesehen davon, daß sein Einfluß nicht auf verbindlichen Maßnahmen, sondern auf der Solidarität der Mitgliedskirchen beruht, die im genügenden Maß zu erwerben eine wahre Herkulesarbeit darstellt, stellt sich das Problem der orts- und milieugerechten Umsetzung in die konkrete Aktivität der Kirchen. Hier heißt es womöglich Abschied nehmen von Vorstellungen einer Scheinuniversalität. Sowohl Kardinal *Willebrands* wie *Lukas Vischer,* der Direktor von „Faith and Order", haben in letzter Zeit wiederholt die Notwendigkeit verstärkter ökumenischer Basisarbeit betont. Dahinter steht zu einem Teil nicht nur die Sorge, den Kontakt mit den Gemeinden, mit dem Ökumenismus am Ort zu verlieren, sondern auch die Erkenntnis, daß die Mehrzahl der an den ökumenischen Spitzen verhandelten Fragen, die strikt theologischen vermutlich ausgenommen, auf nationaler und regionaler Basis besser vorangebracht werden können. Die *Regionalisierung* der Ökumene wird also auch von Genf her ein Stück weit mitbetrieben werden müssen, wenn sich der ÖRK auf die Dauer nicht zu einer sklerotischen Superstruktur umentwickeln will. Die Gefahren des Regionalismus, auf die Lange verweist, mag es auch geben. Doch ist ein Unterschied ob man Arbeitsteilungen von der Spitze oder vom Unterbau her betrachtet.

Damit ist die Frage nach einer strukturellen Reform der Einrichtungen und Zielsetzungen des ÖRK gestellt, in der neu umschrieben wird, nicht nur wie die Führungsgremien zusammenzusetzen und die verschiedenen Abteilungen zu koordinieren sind, sondern wie das Verhältnis zu den Weltbünden und großen Konfessionsfamilien auf der einen und zu den nationalen und regionalen Christenräten auf der anderen Seite aussehen soll, welche Aufgaben im ÖRK und welche etwa auf kontinentaler Basis für Afrika oder Asien oder in den Ortskirchen anzugehen sind. Gegenüber diesen notwendig gewordenen Reformen in der Ökumene ist die jetzige Strukturreform der Genfer Zentrale mit der Neugliederung in die drei Abteilungen „Glaube und Zeugnis", „Gerechtigkeit und Dienst", „Bildung und Kommunikation" (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 14) mehr als „kaderinterne" Verwaltungsreform anzusehen, den bisherigen Bemühungen um die römische Kurienreform nicht ungleich. *Visser 't Hooft* hat sie in einem Interview mit den „Evangelischen Kommentaren" (Februar 1971) als „eine rein praktische Sache" bezeichnet. Sie sei ohne große theologische Bedeutung, und die Realitäten (er meinte die *Aufgabenstellungen*) blieben dieselben. Ändern müßte sich aber wohl deren *Durchführung.* Erst wenn die Durchführung neu umschrieben ist, dürfte die Frage des *römischen Beitritts* zum ÖRK wirklich aktuell werden.

Bis dahin wird man katholischerseits die Präsenz in der Gesamtökumene wohl eher durch vermehrte Mitarbeit und Koordination auf lokaler und regionaler Basis und durch bilaterale Gespräche mit den großen Konfessionsfamilien verstärken. Denkt man an die beiden Postulate, an die geforderte Regionalisierung und an einen Beitritt Roms, so muß die Gestalt eines künftigen ÖRK völlig offenbleiben.

Die dritte Konfession

Die Ökumene ist aber nicht nur von Anpassungsschwierigkeiten der ökumenischen Institutionen und von der mangelnden Beweglichkeit der Mitglieds- und Lokalkirchen bedroht. Es gibt zwei andere weiterreichende Gefährdungen: die Unsicherheit darüber, was wir eigentlich ökumenisch anstreben: *nur freundliche Koexistenz* bei maximaler Kooperation oder gemeinsames Glaubenszeugnis, das zu *wirklicher Kircheneinheit* führen soll; dann die Gefahr einer bloßen *Umschichtung gegenwärtiger Spaltungen* auf dem Wege der sog. „dritten Konfession". Beide Gefahren sind bedrängend. Sie könnten manche ökumenische Hoffnungen auf Dauer zunichte machen, zu-

mal eine dritte Gefahr mit diesen parallelläuft oder sich mit ihnen überschneidet: eine an der Unsicherheit der kirchenspezifischen Aufgaben in der Gesamtgesellschaft leidende sog. *Säkularökumene*. Die erste Gefahr wirkt nur untergründig, ist aber durchaus akut. Die Intensivierung der zwischenkirchlichen Kontakte und überkonfessionellen Zusammenarbeit macht sie deutlicher sichtbar: Sind wir in den Kirchen und die kirchlichen Institutionen selbst bereit, den Weg der Einheit als gegenseitige Bekehrung zur Fülle Christi zu gehen, oder hindert uns daran kulturelle Tradition und (trotz freundlicher Achtung der Christen anderer Konfession) liebgewordenes konfessionelles Denken. Während die einen über alle theologischen Hindernisse pragmatisch hinweggehen möchten (z. B. in Fragen der Interkommunion), suchen andere den *Dissens* in Bereichen, wo es ihn gar nicht gibt, jedenfalls in der gegenwärtigen geschichtlichen Situation nicht geben muß: in den theologischen Grundfragen.

Würde aber diese Gefahr den Weg zur Einheit letztlich nur verlängern, könnte ihn die zweite, die der bloßen Umschichtung gegenwärtiger Spaltungen, auf die Dauer vollends verschütten. Ungeduld könnte da tödlich wirken. Der Weg der dritten Konfession, der dahin führen müßte, daß die (aus unterschiedlichen Motiven) ökumenisch Drängenden das langsamere Fußvolk in ihren Kirchen hinter sich lassen und die Solidarität mit ihm aufkündigen, würde genau das bewirken, was Ökumene nicht sein kann: die Überwindung von Spaltungen durch Spaltung. Ein solcher Weg wäre nicht nur für die Ökumene, sondern auch für die Einzelkirchen gefährlich. Der „pluralistische" Hintergrund solcher „ökumenischer" Strebsamkeit und die sehr unterschiedlichen Motive (Gründe des Glaubenszeugnisses hier, „säkuläre" Gesellschaftsreformen dort bei unklarer gegenseitiger Vermischung) müßten innerkirchliche Auflösungserscheinungen fördern und eine weitere „Versektung" des kirchlichen Christentums zur Folge haben. Ein intensiveres gemeinsames Engagement für das sog. Humanum und für internationale soziale Gerechtigkeit würde die Ökumene und die Kirchen davor nicht retten. Darum scheint heute den Verantwortlichen in der Ökumene eine zweifache Aufgabe gestellt: Sie müssen einen sichtbaren und konkreten Beitrag zur Artikulierung des spezifisch christlichen Auftrags in der Gesellschaft, ihres Glaubensdienstes, leisten. Sie müssen trotz aller notwendigen sozialen Aktivität die Rückbindung dieser Aktivität an den Glaubensdienst nicht aus dem Auge verlieren und die *theologischen Grundfragen* auf ökumenischer Basis wieder mehr profilieren. Das Wort *Congars* (vgl. „Concilium", April 1970) von der drohenden „Unkultur" in der Ökumene bei Vernachlässigung oder auch nur Überlagerung der theologischen Fragen könnte als Stichwort einer radikalen ökumenischen Selbstprüfung dienen. Das wäre auch ein gutes Stichwort für das ökumenische Pfingsttreffen in Augsburg.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Eine Schweizer Umfrage zur Ehe- und Familienpastoral

In den Jahren 1969/70 führte das Institut für Ehe- und Familienwissenschaft in Zürich im Auftrag der Fachkommission „Ehe und Familie" des Seelsorgerates der Diözese Chur eine Umfrage durch, die die jetzige Situation und die künftigen latenten wie offenen Bedürfnisse der Ehe- und Familienpastoral ermitteln sollte. Es war die erste Umfrage dieser Art in der Schweiz und — soweit bekannt — auch im mitteleuropäischen Raum. Sie dürfte daher eine gewisse exemplarische Bedeutung haben. Weiter wollte man die Wirkung theologischer, kirchenrechtlicher und moralischer Konzeptionen prüfen, die pastoralkritischen Tendenzen herausfinden und Sicherheit darüber gewinnen, ob und in welchen Punkten das angenommene Gefälle zwischen Lehre bzw. Recht und Pastoral sich verifizieren läßt („Situation der Ehe- und Familienpastoral in der Diözese Chur: Arbeitsbericht, Ergebnisse, Folgerungen", Zürich 1970).

Die Umfrage ging in einem Dreischritt vor: statistische Erhebung in allen 337 Pfarreien der Diözese Chur, bei allen acht Ordinariaten und selbständigen Generalvikariaten der Schweiz, ein Befragung aller 572 aktiven Seelsorger der Diözese und von rund 2000 Ehepaaren. Von den Ordinariaten antworteten sieben (87,5 %), von den Pfarrern 184 (56,4 %), von den anderen Seelsorgern 253 (44,2 %). Von den an Ehepaare versandten Fragebogen kamen 481 (25,89 %) zurück. Zusammen mit Antworten von einzelnen Ehepartnern und aus Eherunden ergab sich eine Gesamtzahl erfaßter Ehepaare von 949.

Technische Daten

War die Befragung von Pfarrern und Seelsorgern eine Totalerhebung, so suchte man die Repräsentativität der Ehebefragung durch folgende Auswahlkriterien zu gewährleisten: Wenigstens ein Ehepartner mußte katholisch sein, das sozial-kulturelle Gefälle (vom Bergdorf bis zur Großstadt) sollte eingefangen werden. Dafür eignete sich die Diözese Chur besonders gut. Gezielte Stichproben sollten eine Deutung der Ausfallquote nicht beantworteter Fragen ermöglichen. Die Gemeinden wurden ausgewählt nach Berufs- und Konfessionsstruktur und nach dem Grad der Urbanisierung der Region. Der sozialökonomische Schlüssel hielt sich an die Grundkategorien „Stadtgebiet", „Industriegebiet", „bäuerliches Gebiet". Eine negative oder positive Affektbeziehung zur Kirche suchte man dadurch auszugleichen, daß sich die „standardisierten Antwortmöglichkeiten in beiden Richtungen die Waage" hielten. Der einzelne „Teilnehmer" wurde durch einfaches Zufallsverfahren ermittelt.

Man wählte die schriftliche Befragungsform, wobei „bewußt" der „voraussichtliche Nachteil" in Kauf genommen wurde, daß die an der Kirche Uninteressierten oder sie bewußt Ablehnenden u. U. ganz ausfielen. Daher empfahl das durchführende Institut selbst ergänzende, regional aufgegliederte Stichproben in mündlichen Interviews.

Die statistische Erhebung bei allen Pfarreien sollte die Zahl der Katho-

liken, der katholischen, der bekenntnisverschiedenen Ehen, der Geschiedenen und Wiederverheirateten bzw. Nichtwiederverheirateten ermitteln. Die Erhebung bei den Ordinariaten diente u. a. der Feststellung der Gesamtzahl der Dispensen vom Hindernis der Bekenntnis- bzw. Religionsverschiedenheit in den Jahren 1940/50/60/65/66/67/68, der Zahl der Nichtigkeitsverfahren und -erklärungen sowie der Nichtigkeitsgründe für die gleichen Jahre sowie der verschiedenen Ehesanierungen.

Voreheliches Sexualverhalten

Die Einzelergebnisse zeigen deutlich die Verschiebung der Beurteilungskriterien des Sexualverhaltens vor und in der Ehe und ein Abrücken von kirchenamtlichen Positionen, vor allem in Stadtgebieten. So wird der *voreheliche Geschlechtsverkehr* von Seelsorgern und Ehepaaren ziemlich einhellig als „häufig" vorkommend beurteilt (es fehlen jedoch die Bezugszahlen zur Bevölkerungsdichte). Zur moralischen Bewertung meinten 38 % (Stadt), 65 % (Industrie) und 70 % (Land) der Seelsorger, man solle grundsätzlich „warnen", 68 % (Stadt), 31 % (Industrie) und 25 % (Land) von ihnen befürworteten dagegen eine fallweise Beurteilung, wobei die unter 50jährigen überwiegend zu einer differenzierteren Haltung neigten. Die befragten Ehepaare (Gesamtzahl: Stadt 208, Industrie 183, Land 89) urteilten großzügiger „bei ernster Heiratsabsicht": 40 % (Stadt), 40,5 % (Industrie) und rund 30 % (Land) sahen sie als „nicht zu beanstanden" an. Stark differierte die Beurteilung „immer Sünde" zwischen Stadt und Land: 2,5 % (Stadt), 10 % (Industrie) und rund 20 % (Land). Die überwiegende Mehrheit der Ehepaare möchte diese Frage dem „Gewissen" der Betroffenen anheimstellen: 65 % (Stadt), 50,5 % (Industrie), 50 % (Land). Die Frage der „Erprobung des Zusammenpassens" wurde von einer relativ starken Gruppe bejaht: 21 % (Stadt), 15,5 % (Industrie) und 9 % (Land). Besonders auffällig ist die der allgemeinen Tendenz entsprechende „Privatisierung" des sexuellen Bereichs, das Gefälle zwischen Stadt und Land und die strengeren Maßstäbe der Seelsorger. Im Hinblick auf eine Verweigerung bzw. ein Abraten von der kirchlichen Trauung wird der erkannten *Ehe-unfähigkeit* stärkeres Gewicht beigemessen (49 % der Seelsorger) als einer *mangelhaften religiösen Einstellung* (25 %). Dabei nimmt mit zunehmendem Alter der juristische Standpunkt in dieser Frage zu, der pastorale ab.

Die Beurteilung der Mischehen

Die *Mischehe* wird immer noch von 45 % der Seelsorger (Stadt), 42 % (Industrie) und 54 % (Land) als Anlaß zur Entfremdung von der Kirche angesehen. Demgegenüber sind nur 17 % der Ehepaare (Stadt), 17 % (Industrie) und 13 % (Land) der gleichen Meinung. Als ökumenisch förderlich wurde sie von 34 % der Seelsorger, aber nur von 27 % (Stadt), 25 % (Industrie) und 15 % (Land) der Ehepaare angesehen. Auf dem Lande scheinen also die Vorbehalte gegenüber bekenntnisverschiedenen Ehen noch am stärksten wirksam zu sein. Glaubensfragen als Ursache von Eheschwierigkeiten werden von 27 % der Geistlichen und 30 % (Stadt), 30 % (Industrie) und 51 % (Land) der Eheleute angenommen. Schlüsselt man diese Frage nach den Antworten aus rein katholischen und aus Mischehen auf, so zeigt sich, daß nur rund 4 % der bekenntnisverschiedenen Ehepaare dieser Meinung sind.

Daß bekenntnisverschiedene Ehen eine *Gefahr für die religiöse Erziehung und Entwicklung der Kinder* seien, meinen rund 36 % der Seelsorger gegenüber nur 20 % der Ehepaare (Stadt), 21,5 % (Industrie) und 43 % (Land). 46 % der Geistlichen meinen, daß die Kindererziehung die Mischehen selbst in Schwierigkeiten bringe, während nur 31 % (Stadt), 34 % (Industrie) und 51 % (Land) der Eheleute selbst diese Frage bejahen. Damit zeigt sich offenbar eine noch starke Bindung der Landbevölkerung an vorgegebene Urteilsschemata. In Abhängigkeit von der regionalen Konfessionsstruktur ändert sich das Urteilsschema bei den Seelsorgern mit einer Ausnahme nur unwesentlich. In vorwiegend katholischen Gegenden (über 60 % Bevölkerungsanteil) wird die *erste* Frage von 37 %, in paritätischen (40—60 %) von 27 % und in Diasporagebieten (unter 40 %) sogar von 39 % bejaht. Für die *zweite* Frage lauten die Zahlen (in der gleichen Reihenfolge): 43 %, 56 %, 48 %.

Die *bisherige kirchenrechtliche Situation* (bis zum 1. 10. 70) halten 62 % der Seelsorger für „unbefriedigend". Die gleiche Frage („kirchliche Gesetzgebung unbedingt zu lockern") wurde von 81 % der Ehepaare (Stadt), 46 % (Industrie) und 30 % (Land) befürwortet.

Scheidung und Unauflöslichkeit

Die Antworten auf die Fragen zu *Scheidung und Wiederverheiratung* bzw. kirchlich ungültig Verheirateter zeigen eine starke regionale Abhängigkeit. Daß am generellen Scheidungsverbot „unbedingt festzuhalten" sei, wird bei den Geistlichen von 23 % (Stadt), 36 % (Industrie) und 53 % (Land) bekräftigt, während die gleiche Frage („von Gott verboten") in der Stadt nur von 5,5 %, in Industrie- von 14 % und in Landgebieten von 31 % der Ehepaare bejaht wurde. Für einen generellen Ausschluß von den Sakramenten für Geschiedene und kirchenrechtlich ungültig Wiederverheiratete bzw. Getraute sprachen sich nur 8,6 % der Geistlichen und noch weniger Eheleute aus: 2,5 % (Stadt), 4 % (Industrie), 4 % (Land). Eine differenzierte Lösung halten 57 % der Seelsorger und 66 % der Eheleute (Stadt und Industrie) und 75 % aus Landgebieten für wünschenswert. Im allgemeinen überwiegt die Kritik an einer strengen kirchenrechtlichen und pastoralen Praxis in diesen Fragen. Nach Meinung von 34 % der Seelsorger herrscht über den sakramentalen Charakter der Ehe in der Pfarrei „Unklarheit", und 47 % sagen aus, daß auch bei gläubigen Katholiken über die Unauflöslichkeit der Ehe diskutiert werde.

Der Komplex *Ehe und Beichte* ist ebenfalls aufschlußreich. Als häufigsten Anklagepunkt gaben die Seelsorger immer noch sexuelles Fehlverhalten in der Ehe an (71 % in der Stadt, 82 % in Industrie- und 70 % in Landgebieten), obwohl die kirchliche Ehelehre am Beispiel von „Humanae vitae" vorwiegend — in der Stadt allerdings wesentlich stärker (59 %) als auf dem Land (15 %) — abgelehnt wird, obwohl der Sinn des ehelichen Geschlechtslebens mit überwiegender Mehrheit im Ausdruck gegenseitiger Liebe (Stadt bei 80 %, Industrie bei 75 %, Land bei 70 % der Antwortenden) und der Sinn von Ehe und Familie überwiegend in der

gegenseitigen Hilfe und Ergänzung (Stadt: 90%, Industrie: 81%, Land 83%), im gegenseitigen Geborgensein und Sichverstehen gesehen wird. Doch nur 1,2% aller Antwortenden sehen die maßgebenden Richtlinien für ihr Sexualverhalten in den „Geboten der Kirche". 78% (Stadt), 74% (Industrie) und 54% (Land) der Ehepaare messen dieses nach ihrem eigenen Gewissen und nach der konkreten Situation der Ehe, und rund 53,5% (Stadt), 47% (Industrie) und rund 38% (Land) betrachten die „erlaubten Methoden" als „belastend".

Die vorrangigen Eheschwierigkeiten

Daß mit der Sinnumschreibung des Ehe- und Soziallebens nur Zielvorstellungen ausgesprochen wurden, ergibt sich daraus, daß als *Hauptschwierigkeiten in der Ehe* bei Mann und Frau das gegenseitige Sichverstehen, die Kindererziehung und die berufliche Belastung des Mannes quer durch alle Regionen angegeben wurden. Erst an vierter oder fünfter, bei Frauen z. T. an fünfter und sechster Stelle rangiert die Sexualität. Daraus wird deutlich, daß die Prokreation als Leitbild der ehelichen Beziehungen praktisch wirkungslos ist und die außersexuellen Faktoren als vorrangig angesehen werden. Treue und Unauflöslichkeit rangierten von zehn Fragen an siebter bis neunter Stelle. Auch sprach sich die weit überwiegende Mehrheit bei Eheschwierigkeiten an erster Stelle (50—60%) für Selbsthilfe aus, und zwar unabhängig von der sozialökonomischen Struktur des Gebietes. Der Priester oder Pfarrer kam erst an vierter bzw. fünfter Stelle (27%). Als erste Drittperson würde man den Arzt oder Eheberater aufsuchen. Das stimmt damit überein, daß nach Meinung der Eheleute der Priester zwar theoretisch genügend für Ehe- und Familienfragen ausgebildet sei, ihm aber die „nötige Erfahrung" fehle (Stadt: 53%, Industrie: 48%, Land: 53%). Dabei wird die Ehelosigkeit des Priesters von 38,5% (Stadt), 34% (Industrie) und 26,5% (Land) der Ehepaare als Hindernis für ein richtiges Verständnis der Eheprobleme angenommen. Daß dies von der Persönlichkeit des einzelnen Priesters abhänge, meinen in der Stadt 45%, in Industriegebieten 46% und auf dem Land 39,5% der Ehepaare. (Bei der letzten Frage überwogen stärker die Frauen, bei der ersten die Männer.)

Völlig eindeutig sind die Wünsche der Eheleute an die Seelsorger bzw. die Kirche im Hinblick auf die von ihnen *anzubietende Hilfe:* an letzter Stelle rangieren genaue Richtlinien für das Sexualleben, an erster Stelle Freiheit für persönliche Entscheidung, gefolgt von sexueller Aufklärung der Jugendlichen. Das widerspricht jedoch zum Teil der Meinung (Stadt: 89%, Industrie: 88%, Land: 92%), wonach die sexuelle Aufklärung Aufgabe der Eltern sei.

Halten 16% der Seelsorger eine *kirchliche Trauung* für die Gültigkeit der Ehe nicht erforderlich (sie unterscheiden dabei zwischen kirchenrechtlicher und in sich gültiger Ehe), so sahen immerhin 30% (Stadt), 34% (Industrie) und 48% (Land) der Ehepaare sie für den Beginn einer rechtmäßigen und gültigen Ehe an. Dennoch überwiegt die ekklesiologische und sakramentale Sicht der Trauung: 46% bzw. 47% (Stadt), 51% bzw. 59% (Industrie) und 62% bzw. 74% (Land). Groß sind jedoch die regionalen Unterschiede in den Antworten auf die Frage, ob die kirchliche Trauung der freien Entscheidung des Paares überlassen bleiben solle: 45% (Stadt), 23% (Industrie) und nur 8% (Land). „Von einem ungebrochenen Verhältnis zur offiziellen dogmatischen Lehre kann nirgends mehr gesprochen werden". Als *Hauptschwierigkeiten der Ehe- und Familienpastoral* sahen die Seelsorger fast gleichwertig die Unsicherheit der kirchlichen Moral und die fehlende Zeit an. Dabei deckt sich der zweite Punkt mit dem, was als wichtigste Form dieser Pastoral genannt wurde, nämlich das Einzelgespräch. Darauf kann jedoch der Pfarrer (vgl. *A. Schaer*, Der Pfarrerberuf, St. Gallen 1969, S. 46) im Durchschnitt nur 12% seiner Zeit aufwenden, ebensoviel wie für die Verwaltungsarbeit.

Korrekturen unumgänglich

Als *Folgerungen mehr allgemeiner Natur* ergaben sich aus den Resultaten mit einiger Wahrscheinlichkeit eine kritische Grundhaltung bei Seelsorgern und Ehepaaren gegenüber der offiziellen Kirche, die sich in den Stichwörtern „unzeitgemäße Moral", „kirchenrechtlicher Formalismus", „unzeitgemäße Lehre", „uneinheitliche Praxis" u. a. äußerte. Weiter zeigte sich ein Kirchenbild, in dem Kirche weniger oder gar nicht „normiert", „reglementiert" und „sanktioniert", sondern „informiert", „begleitet", „hilft", „berät" und „versteht". Das Gefälle zwischen offiziellen Positionen und pastoralen Notwendigkeiten, Einsichten und Praktiken wurde deutlich. Bezüglich der Grundfrage nach den Zielvorstellungen der Ehe- und Familienpastoral dürfte man demnach um eine Neuorientierung der Lehr- und Rechtspraxis nicht herumkommen. Rein pastorale Lösungen wirken unglaubwürdig und verwirren. Im allgemeinen dürfte weiter gelten, daß Freiheit und Selbständigkeit vor kirchlicher „Führung" rangieren. Das bedeutet, bloß formaler Gehorsam dürfte kaum noch eine Zielvorstellung kirchlicher Ehe- und Familienpastoral sein, zumindest muß er begründet und einsichtig gemacht werden. Die Sakramentalität und ekklesiologische Dimension der Ehe müssen den Gläubigen verständlich gemacht werden. Weiter ist die Frage zu klären, wann eine gültige Ehe zustande kommt, und zwar in sich und im kirchenrechtlichen Sinne. Für die Pastoral der Mischehe zeigte sich, daß Strukturen ökumenischer Zusammenarbeit, noch kaum vorhanden sind.

Vor einer Neuregelung des Kirchenbesitzes in den polnischen West- und Nordgebieten

Ende Januar 1971 gingen Meldungen durch die westliche Presse, die von einer „Rückgabe" des ehemals deutschen Kirchenbesitzes in den polnischen West- und Nordgebieten an die „katholische Kirche" sprachen (vgl. z. B. „Süddeutsche Zeitung", „Frankfurter Allgemeine Zeitung", „Die Welt", vom 26. 1. 71). Demgegenüber verlautete aus protestantischen Kreisen in Warschau vorsichtiger nur, die Regierung habe das Amt für Kirchenfragen angewiesen, über das ehemals deutsche kirchliche Eigentum eine juristische Erklärung auszuarbeiten. Als harter

Kern dieser Nachrichten stellte sich dann heraus, daß der polnische Ministerrat am 25. Januar der Presse mitgeteilt hatte, das Amt für Kirchenfragen werde die Eigentumsrechte *aller* Kirchen in den ehemals deutschen Ostgebieten, also auch der protestantischen, orthodoxen und der Freikirchen, überprüfen (vgl. epd, 27. 1. 71).

Erstes Echo

Diese Ankündigung hat in den interessierten Kreisen zum Teil ein lebhaftes Echo, zum Teil abwartendes Schweigen ausgelöst. So befaßte sich noch im gleichen Monat das Präsidium des polnischen Ökumenischen Rates, in dem Protestanten, Orthodoxe und Altkatholiken vertreten sind, mit der Frage der vorgesehenen Neuregelung. Man sprach die Erwartung aus, daß nicht nur die römisch-katholische Kirche, wie westliche Pressemeldungen vielfach etwas übereilt berichteten, berücksichtigt werde. Die regimefreundliche linkskatholische Tageszeitung der polnischen PAX-Organisation „Slowo Powszechne" sprach von einem „Akt des guten Willens" des Staates, der „reiche Früchte bringen kann und sollte". Allerdings müßten die Bischöfe ihrerseits zu einer dauerhaften Haltung bereit sein und ein „bürgerliches Engagement" und ein „klares Entgegenkommen" gegenüber den jetzigen und künftigen, vor allem wirtschaftlichen Problemen Polens, zeigen. Konkret heißt das, die Bischöfe sollten den Gläubigen bessere Arbeit und Achtung vor dem gesellschaftlichen Eigentum nahelegen. Radio Tirana qualifizierte die Ankündigung als „Prämie" des Parteichefs für das Wohlverhalten Kardinal Wyszyńskis während der Dezemberunruhen (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 71—72), sah sie aber außerdem als Mittel an, sich damit in der gegenwärtigen innenpolitischen Krisensituation das gleiche Wohlverhalten der Katholiken zu erkaufen.

Die erste Reaktion der Bischöfe sprach in einem Kommuniqué vom 29. Januar vorsichtig von einer Entscheidung, die weitere Bemühungen andeute, zwischen Kirche und Staat normale Beziehungen herzustellen. Der Vatikan hat bisher jeden Kommentar abgelehnt. Hatte man inoffiziell bereits gegenüber dem Normalisierungsangebot des neuen Ministerpräsidenten *P. Jaroszewicz* zurückhaltend reagiert, so dürfte die Reaktion des Vatikans gegenüber dieser neuen Ankündigung wohl auf der gleichen Tonlage liegen.

Katholischer Kirchenbesitz kaum genau erfaßbar

Der ehemals deutsche kirchliche Grundbesitz war von der polnischen Regierung am 20. März 1950 durch das Gesetz „über die Übernahme der Güter der toten Hand durch den Staat, über eine Garantie des landwirtschaftlichen Besitzes der Pfarrer und über die Errichtung eines kirchlichen Fundus" in Staatseigentum überführt worden, wodurch mindestens 375 000 ha kirchlichen Grundbesitzes verlorengingen. Den „einzelnen Pfarreien verblieb ein Maximum von 50 ha, in einigen Wojwodschaften sogar von 10 ha" (vgl. *B. Stasiewski*, Die Kirchenpolitik der polnischen Regierung, in: Osteuropa-Handbuch, Polen. Böhlau Verlag, Köln 1959, S. 358).

Läßt sich dieser heute verstaatlichte, ehemals deutsche Kirchenbesitz, der ja außer Kirchen, Pfarr- und Gemeindehäusern z. B. auch Schulen und Krankenhäuser umfaßte, noch genau feststellen? Zumindest ein Teil der Grundbücher dürfte ja durch die Kriegs- und Nachkriegswirren verlorengegangen sein. Eine genauere Erfassung des ehemals deutschen katholischen Kirchenbesitzes in den jetzigen polnischen West- und Nordgebieten ist z. Z. zumindest von der BRD aus noch nicht möglich. Daß polnische Regierungsstellen und die polnische Bischofskonferenz wenigstens über Annäherungszahlen verfügen, ist anzunehmen.

Über den *gegenwärtigen Besitz-* bzw. *Nutzungsstand* an Kirchengebäuden durch die katholische Kirche in den polnischen West- und Nordgebieten veröffentlichte das Monatsbulletin der polnischen PAX-Organisation „Das katholische Leben in Polen" (März 1970, S. 8 f.) einige Angaben, die freilich nicht überprüfbar sind und wohl insgesamt mit einigen Vorbehalten aufgenommen werden müssen. Gebietsmäßig bleibt dabei der an die Sowjetunion gefallene Nordosten von Ostpreußen unberücksichtigt. Die Angaben beziehen sich auf die im August 1945 neugeschaffenen Kirchenverwaltungen Breslau (Wrocław), Oppeln (Opole), Landsberg (Gorzów), Danzig (Gdańsk) und Allenstein (Olsztyn). Danach gibt es im Erfassungsjahr 1968 in den Apostolischen Administraturen von *Breslau* (Wrocław) 975 Kirchen und Kapellen, von *Oppeln* (Opole) 964 Kirchen und Kapellen und 35 Ordenshäuser für Männer und 232 für Frauen, von *Danzig* (Gdańsk) 95 Kirchen und 22 Ordenshäuser für Frauen, von *Allenstein* (Olsztyn) 487 Kirchen und Kapellen und von *Landsberg* (Gorzów) — für 1969 — 1619 Kirchen und Filialkirchen und 96 Ordenshäuser für Frauen.

Von diesen Angaben unterscheiden sich z. T. nicht unerheblich die Zahlen, welche die polnische Nachrichtenagentur PAP anläßlich des 25jährigen Bestehens der polnischen West- und Nordgebiete Ende April 1970 veröffentlicht hat. Danach gebe es „zur Zeit" in den „Diözesen" Breslau 1666 Kirchen, in Oppeln 964, in Landsberg 1577 und in der Diözese Ermland (= Allenstein) 433 Kirchen. Bei diesen Zahlenangaben wird nicht unterschieden zwischen aus deutschem Besitz stammenden und neugebauten Kirchen (auch wenn diese nicht zu zahlreich sein dürften), zwischen ehemals katholischen und ehemals evangelischen Kirchen.

Eine protestantische Untersuchung

Während für die katholische Kirche die Vergleichszahlen zum Vorkriegsbesitzstand bis jetzt — zumindest in der BRD — fehlen, hat eine neue Untersuchung des Mainzer Professors für osteuropäische Geschichte, *G. Rhode* (die demnächst im Rautenberg Verlag, Leer/Ostfriesland, erscheinen wird) für das Stichjahr 1937 den Besitz von Kirchen, Kapellen, ständigen Gottesdiensträumen, Pfarr- und Gemeindehäusern für die Evangelische Kirche der Union wie für die evangelischen Freikirchen innerhalb der Reichsgrenzen z. T. zu über 90 % erfassen können. Unter „Kapellen" fallen nicht auch Friedhofskapellen. „Gottesdiensträume" befanden sich vielfach in Sozialanstalten, Schulen, Gemeindehäusern. Nach dieser Untersuchung gab es im umschriebenen Gebiet für die EKU insgesamt 2974 Kirchen, 195 Kapellen, 455 ständige Gottesdiensträume, 2114 Pfarr- und 634 Gemeindehäuser. Für die verschiedenen evangelischen Freikirchen (Evangelisch-Lutherische Kirche Altpreußens, Evangelische Gemeinschaft, Bund freier evangelischer Gemeinden, Bund der

Baptisten in Deutschland) ergaben sich folgende Gesamtzahlen: 154 Kirchen, 47 Kapellen, 183 ständige Gottesdiensträume, 49 Pfarr- und 29 Gemeindehäuser.

Rhodes *Vergleichszahlen* beziehen sich auf das Jahr 1960 und geben Zustand und Verwendung der Kirchen und Kapellen der EKU durch diese bzw. andere christliche Bekenntnisse an. Der Erfassungsstand für diese Zahlen liegt bei 55 %. Danach waren bei Kriegsende 241 Kirchen und Kapellen (14,7 % der Gesamterfassungszahl von 1960 bzw. 7,6 % der von 1937) zerstört, 265 (15,6 % bzw. 8 %) bei Kriegsende intakt, aber danach abgerissen oder verfallen. Von der katholischen Kirche Polens wurden 1010 (rund 60 % bzw. 31,5 %), von der EKU 84 (rund 5 % bzw. 2,6 %) und von sonstigen christlichen Bekenntnissen nur 8 (rund 0,5 % bzw. 0,2 %) benutzt. Zweckentfremdet waren 107 Kirchen (ca. 6,3 % bzw. 3,3 %). Diese Zahlen beziehen sich jedoch auf die Reichsgrenzen von 1937, enthalten also auch Kirchen und Kapellen in dem von der Sowjetunion annektierten Teil von Ostpreußen.

Einer *Gesamtzahl* von 3169 Kirchen und Kapellen im Jahre 1937 stehen somit — allerdings bei einem Erfassungsstand von 55 % — 1102 heute von christlichen Bekenntnissen benutzte Kirchen und Kapellen gegenüber. Bei Kriegsende zerstört, danach abgerissen oder verfallen oder zweckentfremdet sind insgesamt 613 Kirchen und Kapellen (rund 35,7 % bzw. 19,5 %). Von den acht erfaßten, von anderen christlichen Bekenntnissen benutzten Kirchen dienen fünf der orthodoxen Kirche, und zwar die Schloßkirche in Köslin, die Kirche von Rogzow im Kirchenkreis Belgard (Pommern), von Flötenstein im Kirchenkreis Schlochau (Grenzmark bzw. Pommern), Wormditt (Ermland) und Maltsch (Kreis Neumarkt, Schlesien). Prof. Rhode bezweifelt daher mit Recht Angaben des polnischen Ökumenischen Rates, wonach in den West- und Nordgebieten Polens gegenwärtig rund 4500 Kirchen und Kapellen von den Katholiken benutzt würden, die bis Kriegsende zum größten Teil der evangelischen Kirche, vor allem der EKU gehörten. Könnten es doch schon beim Erfassungsstand von 55 % und ausgehend von einer Gesamtzahl von 3169 im Jahre 1937 (einschließlich des nördlichen Ostpreußens)gegenwärtig nur 2464 bzw. 2926 sein, wenn man den Besitz der Freikirchen noch zum Stand von 1937 hinzunimmt.

Mit der Rückgabe des Grundbesitzes wird nicht gerechnet

Mit einer Rückgabe des kirchlichen katholischen wie evangelischen Grundbesitzes wird von kirchlicher Seite nicht gerechnet. Rhode konnte auch die *Mindestzahlen des kirchlichen Grundbesitzes* der Gemeinden der Evangelischen Landeskirchen innerhalb der Reichsgrenzen von 1937 — ohne Baugrundstücke, Gärten und Anstalten — ermitteln. Er betrug 63 411 ha. Abgesehen von der juristischen Seite der Zwangsenteignung durch den polnischen Staat, muß bei einer eventuellen Übereignung ehemals evangelischen Kircheneigentums an die katholische Kirche auch berücksichtigt werden, daß die evangelischen Gemeinden als juristische Personen, die früher für den Unterhalt ihrer Kirchen von den Gemeindemitgliedern Abgaben erhoben hatten, in den meisten Fällen nicht mehr existieren. Ist doch der weitaus größte Teil der deutschen Protestanten (hauptsächlich aus Pommern, Niederschlesien, Ostpreußen mit Ausnahme des Ermlands) bei Kriegsende in den Westen geflohen oder danach ausgewiesen worden. Außerdem sind die im Waldenburger Bergland verbliebenen deutschen Protestanten ebenfalls nach 1956 zum größten Teil umgesiedelt worden. Verschwindende Reste deutscher Protestanten gibt es u. a. noch in Pommern, Breslau, Waldenburg. Alteingesessene polnische Protestanten sind vor allem im ehemals österreichischen Schlesien und in den Masuren vertreten.

Vorerst wird man die angekündigte Erklärung der Regierung abwarten müssen. Erst dann wird sich zeigen, ob damit auch die Frage der hohen Mietforderungen für die Nutzung des verstaatlichten ehemals kirchlichen Besitzes, denen aber die katholische Kirche nicht oder nur in begrenztem Umfang nachkommen konnte, endgültig geregelt sein wird.

Die Kirchen in der ČSSR in schwerer Defensive

Verschiedene Meldungen, die in letzter Zeit aus der Tschechoslowakei zu hören waren, deuten darauf hin, daß die Rückdrängung des kirchlichen Lebens auf den Zustand der Novotnyzeit energisch fortgesetzt wird.

Sieht man von den wohl als Auftakt für *K. Hruzas* Romreise (vgl. Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 552) gedachten pointierten Beiträgen in „Rudé pravo" (28. 8. 70) einmal ab, so vollzieht sich die fortschreitende Knebelung des kirchlichen Lebens in der ČSSR fast völlig lautlos. Partei- und Staatsführung geraten bisher kaum in das äußere Blickfeld des Beobachters. Diese scheinen auch im kirchlichen Sektor die gleichen Ziele wie im innerparteilichen und staatlichen Bereich zu verfolgen: unnachgiebig die „Konsolidierung der Verhältnisse" durchzusetzen, d. h. den Zustand kirchlichen Lebens vor 1968 wiederherzustellen. Wie zäh in dieser lautlosen Auseinandersetzung um jede Position gekämpft wird, zeigt das Beispiel eines der profiliertesten Geistlichen und Mitgliedes der von Bischof *F. Tomášek* eingesetzten Theologenkommission. Er wurde aller Funktionen, die er seit 1968 innegehabt hatte, enthoben. Monatelangem Bemühen des Prager Apostolischen Administrators war es nicht gelungen, ihn im erzbischöflichen Ordinariat oder wenigstens in einer Prager Pfarrei oder einem Schwesternhaus anzustellen; man schob ihn auf eine Seelsorgsstelle ab, wo er aus dem überpfarrlichen kirchlichen Leben ausgeschaltet bleibt. Das Kirchensekretariat wollte ihm „wohlwollend" Konflikte „ersparen", in die er durch die nun geforderte Linie zwangsläufig geraten würde.

Weitere Beschränkungen

Aber auch das *Kirchensekretariat* hält sich im Hintergrund. Es überläßt die Ausführung seiner Beschlüsse und Auflagen kirchlichen Stellen — wie vor 1968, nur damals unterstützt von der Friedenspriesterbewegung unter Führung von *J. Plojhar* und *J. Beneš*. Die Entschließung Nr. 9230/70—III vom 30. November 1970 ist dafür ein sprechender Beweis. Ein bischöfliches Ordinariat — wahrscheinlich erhielten alle Diözesen die gleiche Aufforderung — wurde veranlaßt, in seinem amtlichen Zirkular an alle Pfarrämter den Geistlichen mitzuteilen, daß die gesetzlichen Bestim-

mungen über „öffentliche Veranstaltungen" grundsätzlich auch für Klerusversammlungen, für Pastoral- und Dekanatskonferenzen, für Beratungen der Geistlichen, ja selbst für Sitzungen der bischöflichen Behörden und überhaupt für alle kirchlichen Veranstaltungen gelten und daher — entgegen der Praxis in manchen Kirchen — vorher beim zuständigen Bezirksausschuß anzumelden seien. Ausgenommen wurden nur Versammlungen zu gottesdienstlichen Zwecken von Gläubigen in Kirchen oder Betsälen, Hochzeitszüge, Begräbnisse und andere Umzüge, die sich im herkömmlichen Rahmen halten. Die Behörden sind jedoch berechtigt, auch für solche nichtmeldepflichtigen Veranstaltungen eine vorherige Anmeldung mit Angabe von Ort, Zeit und Verlauf zu verlangen. Auch Exerzitien für Laien, Vorträge für Brautleute u. ä. sieht das Ministerium als Aufklärungsarbeit, als „Vortragstätigkeit für die Öffentlichkeit", nicht als religiöse Veranstaltung an, die in „direktem Widerspruch zu unserer Rechtsordnung" steht.

Kirche und innerparteiliche Entwicklung

Abzuwarten bleibt, wie weit sich die *Plenarsitzungen des ZK der KPČ* in Prag (10. und 11. 12. 70) und der KPS in Preßburg (18. 12. 70) auf das kirchliche Leben auswirken werden. Es ist zu befürchten, daß die im Verlauf der Umtauschaktion der Parteimitgliedsbücher zahlenmäßig geschwächte Partei (21,67% erhielten ihre Parteibücher nicht mehr zurück) diese Schwächung durch eine Intensivierung der ideologischen Ausrichtung aller Parteikader und einen verschärften gesellschaftspolitischen Druck auf die Öffentlichkeit auszugleichen sucht und daß sich der allen Abweichlern angesagte Kampf auch auf die Kirche ausdehnt.

Eine weitere Frage lautet: Wie werden sich die *ideologischen Bemühungen der Partei um die Jugend* auf deren christliche Glaubensunterweisung auswirken? Die Befürchtungen vom Herbst 1970 haben sich inzwischen bestätigt: die Anmeldungen zum Religionsunterricht sind bis 80%, örtlich bis zu 100% zurückgegangen. Seit Schuljahrsbeginn im Herbst 1970 wird die Erziehung der Kinder und Jugendlichen zur „wissenschaftlichen" — lies antireligiös-atheistischen — Weltanschauung intensiviert. Nach Parteisekretär *G. Husák* gilt die besondere Sorge der Partei — außer den Gewerkschaften — der Jugend, die inzwischen längst wieder im einzigen Sozialistischen Jugendverband und in den Pionierorganisationen zusammengefaßt ist. Bei ihr seien antikommunistische Haltungen „außerordentlich tief" eingedrungen. Es ist daher zu befürchten, daß man im Zuge der Intensivierung der ideologischen Erziehung der Jugend in der Schule auch jeden religiösen Einfluß systematisch auszuschalten versucht. Die neuesten Verfügungen des Schul- und Kulturministeriums bieten dazu eine geeignete Handhabe (vgl. Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 568 bis 573). Nur die tschechische und slowakische Jugend selbst läßt hoffen, daß diese Zielsetzungen nicht zum Tragen kommen werden.

Neuauflage der Friedenspriesterbewegung

Im Zuge der „Konsolidierung" sind jedoch die Versuche, die frühere *Friedenspriesterbewegung* unter neuem Etikett und mit neuer Führungsspitze wieder ins Leben zu rufen, bis jetzt nicht ans Ziel gekommen, obgleich die Vorbereitungen bis zur Ankündigung der konstituierenden Sitzung bereits fortgeschritten waren. Als neuen Namen hat man sich auf die Bezeichnung „Verband der Geistlichen der ČSSR Pacem in Terris" geeinigt. Der Plan, ihn der tschechischen „Caritas" einzugliedern, wurde aus bisher nicht geklärten Gründen wieder fallengelassen. Die Statuten, die bereits vor Monaten im Entwurf vorlagen, mußten mehrmals umgearbeitet werden.

In „Katolicke Noviny" erklärte der Vorbereitungsausschuß für die Gründung des Verbandes im Dezember 1970, sein Ziel sei die „Förderung der vaterländischen Einstellung". Zu ihr gehörten „Arbeitsamkeit, Verantwortungsbewußtsein, Pünktlichkeit und Verständnis für die Bedürfnisse der Leiden der Menschen". Ferner kündigte er eine Unterstützung der Friedenstätigkeit in den Kirchen der ganzen Welt an. Im Klartext — und wie sich auch aus den Statuten deutlicher ergibt — heißt dies, die neue Bewegung soll stufenweise die Kontrolle über die gesamte kirchliche Tätigkeit, Priesterausbildung, Seelsorge, katholische Presse, Auslandsreisen u. a. übernehmen. Sie wird zur Interessenvertretung der Geistlichen deklariert. Zum Vorsitzenden des tschechischen Zweiges wurde der Prager Dompropst *A. Stehlik*, einer der kompromittiertesten Vertreter der früheren Friedenspriesterbewegung, ernannt. Den Vorsitz des slowakischen Zweiges übernahm — obwohl beide Zweige noch nicht konstituiert sind — der Kapitelsvikar von Kaschau (Košice), *St. Onderko*. Für die Kleinarbeit im Sekretariat ist der noch wenig bekannte Kaplan *Hochmann* vorgesehen.

Beobachter fragten nach den *Gründen* dieses neuerlichen Versuches, der schon einmal fehlgeschlagen war. Wollten Partei- und Staatsführung nach 1950 eine Spaltung der Geistlichkeit herbeiführen und den Klerus von seinen Bischöfen trennen, so hat die Vergangenheit doch gezeigt, wie vergeblich dieses Bemühen damals war; der weitaus größte Teil des tschechischen und slowakischen Klerus hat deutlich gemacht, daß er heute darüber nicht mehr mit sich sprechen läßt. Es ist schwer verständlich, warum die Parteiführung angesichts der enormen Schwierigkeiten in den eigenen Reihen, in den Gewerkschaften, bei den Schriftstellern und Künstlern, angesichts der Ablehnung ihrer eigenen Ziele durch breite Schichten der Bevölkerung und vornehmlich der Jugend nun diese Belastung auf sich genommen hat, nachdem die führenden Männer der katholischen Kirche in der ČSSR zu einer konstruktiven Zusammenarbeit auch innerhalb der sozialistischen Gesellschaftsordnung bereit waren und als Gegenleistung für diese positive Einstellung nur ein Mindestmaß an religiöser Freiheit und die Gleichberechtigung der Gläubigen im beruflichen und gesellschaftlichen Leben erwartet haben. Warum ist die Parteiführung darauf nicht eingegangen? Es ist nicht anzunehmen, daß die Partei Husáks dazu eine detaillierte Marschroute aus Moskau vorgeschrieben bekam. Auch der Einfluß des früheren Gesundheitsministers Plojhar reicht schon lange nicht mehr dazu aus; neuerdings scheint er durch eine Rede in Hodonín auch das Mißfallen des Ersten Parteisekretärs Husák erregt zu haben. Wohl muß angenommen werden, daß Plojhar und Beneš die treibenden Faktoren gewesen sind, und sie haben bewiesen, daß sie skrupellos alle Möglichkeiten wahrnehmen, um ihr Ziel zu erreichen. Aber ihr Bemühen wäre erfolglos geblieben, wenn es nicht im Einklang mit der parteiamtlichen Taktik gestanden

hätte. Was kann aber die Parteispitze zu diesem, im Grunde doch sehr unklugen Vorgehen bewogen haben? Vielleicht geht man nicht ganz in die Irre mit der Annahme, daß letztlich der Einfluß der führenden konservativen Kräfte, wie Strougal, Bilák und anderer im ZK, entscheidend war, und auch da aus grundsätzlichen Erwägungen, nämlich: Auch hier muß der Status quo ante wiederhergestellt werden; was sich im kirchlichen Sektor 1968 und 1969 entwickelt hat, besitzt keine Daseinsberechtigung im ideologisch gefestigten Staat. Diese taktische Einstellung konservativer Parteifunktionäre kann durchaus noch genährt worden sein durch die Tatsache, daß einerseits gerade auch die Gläubigen Dubček zugejubelt und seine Bemühungen um einen „Sozialismus mit menschlichem Antlitz" begrüßt haben und ehrlich zu unterstützen bereit waren, und daß andererseits der 21. August 1968 Kirche und Kirchenvolk auf der Seite des Volkes angetroffen hat. Es mag auch die Sorge um die ideologische Einheit der Partei, insbesondere um die Erziehung der Jugend im kommunistischen Geiste, beigetragen haben, doch scheint die grundsätzlich überall geforderte, von Moskau wohl ganz allgemein befohlene Rückkehr zur Zeit vor Dubček eine ausschlaggebende Rolle mitgespielt zu haben.

Gründung vertagt

Die bereits im Dezember 1970 für den 19. Januar angekündigte *konstituierende Sitzung* des tschechischen Verbandes in Prag ist am gleichen Tage abgesagt worden. Die in Preßburg für den 20. Januar vorgesehene Gründungsversammlung (vgl. die Preßburger „Katolicke Noviny", 17. 1. 70) wurde in eine „Gesamtstaatliche Konferenz der katholischen Geistlichen" umfunktioniert. Die Gründe dafür sind nicht ganz durchsichtig. Sicher scheint bisher folgendes: zum Zeitpunkt der Ankündigung und der konstituierenden Sitzung hatten weder das Innenministerium noch die Bischöfe die Statuten des Verbandes, wie in ihnen selbst vorgeschrieben, bestätigt. Anfang Januar hatten sowohl der tschechische Kulturminister *M. Bružek* wie sein slowakischer Kollege *M. Valek* Kontakte zu den Bischöfen. In Preßburg haben sich die bei der Zusammenkunft anwesenden Kapitelsvikare grundsätzlich mit den Aufgaben des neuen Priesterverbandes einverstanden erklärt (vgl. die Preßburger „Katolicke Noviny", 17. 1. 71). Dem Vernehmen nach hat man auch die tschechischen Bischöfe zur Zustimmung zu den Statuten zu bewegen versucht. Diesem Drängen haben die Bischöfe aber nur mit einer nach beiden Seiten offenen Erklärung entsprochen, in der es heißt, sie nähmen zur Kenntnis, daß der geplante Verband freiwillig sei und bürgerliche Belange berühre: „Wir erwarten, daß die Mitglieder sich jederzeit als Priester ihrer Kirche betätigen werden." In die Frage der Mitgliedschaft des Verbandes einzugreifen, sehen sie nicht als bischöfliche Aufgabe an. Sie würden jedoch die Beziehungen zu den im Verband organisierten Priestern weiter aufrechterhalten und sie nach ihrem Leben und ihrer Seelsorgsarbeit beurteilen. Den Verband selbst müsse man danach beurteilen, wie er sich „bewährt" und wie er zur „Konsolidierung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat beiträgt". Diese Erklärung deutet darauf hin, daß sich die Bischöfe zwar nicht grundsätzlich gegen eine Wiedererrichtung des Verbandes gewehrt, aber eine Aufforderung der Minister, für eine Mitgliedschaft zu werben oder sie den Priestern „nahezulegen", mit dem Hinweis auf dessen Freiwilligkeit und ihre Inkompetenz zurückgewiesen haben. Zugleich aber gaben sie zu erkennen, daß sich die im Verband organisierten Priester als Priester „ihrer Kirche" betätigen sollen, was einer Ablehnung der Statuten gleichkommt. Nimmt man hinzu, daß eine Wiederbelebung der früheren Friedenspriesterbewegung beim Klerus den nur denkbar geringsten Anklang findet und daß die Regierung wenigstens den Anschein von Freiwilligkeit wahren möchte, so mag die erneute Vertagung der konstituierenden Sitzung des geplanten Verbandes verständlicher erscheinen.

Neue Bedrohung der Kirche in Guinea

Daß auch hohe kirchliche Würdenträger im unabhängig gewordenen Afrika in politische Prozesse verwickelt werden können, wirkt schon in sich sensationell genug, um der Aufmerksamkeit einer breiten Öffentlichkeit sicher zu sein. Doch haben die beiden Prozesse, in denen zwei afrikanische Bischöfe angeklagt und verurteilt wurden, nicht allzuviel Gemeinsames, und nur die Verurteilung des Erzbischofs von Conakry, *R.-M. Tschidimbo*, durch das zum „Revolutionstribunal" erklärte guineische Parlament (insgesamt 91 Todesurteile und 66 Verurteilungen zu lebenslänglichem Zuchthaus) hatte unmittelbare Folgen für die Kirche des Landes. Die Doppelverurteilung (in einem ersten Prozeß zu lebenslangem Zuchthaus, in einem zweiten Prozeß zum Tode bei späterer „Begnadigung") des kamerunischen Bischofs *Ndongmo* erfolgte nach einem nach dem Urteil unabhängiger Juristen formal einwandfrei geführten Prozeß, auch wenn die Voruntersuchung und die Anklageerhebung vieles im dunkeln ließen und der Zweck des Prozesses eindeutig politischer Natur war: die Drosselung der teils stammesbedingten Opposition im Lande. Schon daran sieht man, daß weder die beiden Betroffenen noch die Prozesse, in denen sie verurteilt wurden, miteinander verglichen werden können. Aus ähnlichen Gründen erscheint auch der Vorwurf (vgl. „Publik", 11. 2. 71) unzutreffend, der Vatikan habe durch die sofortige Ernennung *Apostolischer Administratoren* die Position der Angeklagten geschwächt und ihren politischen Gegnern ihre Verurteilung erleichtert: Bischof Ndongmo war von der Führung seiner Diözese (wegen Unregelmäßigkeiten in der kirchlichen Verwaltung und seiner persönlichen und politischen Verquickungen) bereits entbunden, als er Ende August 1970 von Rom zurückkehrte und bei seiner Landung in Yaunde verhaftet wurde. Im Falle von Erzbischof Tschidimbo mußte Rom sofort handeln, weil der Fortbestand der kirchlichen Gemeinschaft unmittelbar in Frage gestellt war. Und noch ein deutlicher Unterschied, der manches erklärt: Im Falle von Ndongmo beschränkten sich die offiziellen kirchlichen Stellungnahmen aus Rom und in Afrika auf die Kritik an den zu harten Urteilen und auf die Bitte um Gnade. Die Bischöfe Kameruns wahrten zwar die Loyalität gegenüber ihrem angeklagten Mitbischof und kümmerten sich um eine unabhängige Verteidigung, doch nahmen zu den

Anschuldigungen als solchen auch sie nicht Stellung und überließen die Schuldfeststellung dem Militärgericht. Auch die katholische afrikanische Presse hielt sich im Fall Ndongmo außerordentlich zurück. Die afrikanische katholische Nachrichtenagentur DIA hat ihn so gut wie ganz verschwiegen.

Der letzte amtierende Bischof

Ganz anders verhielt es sich mit der Verurteilung von Erzbischof Tschidimbo. Erst am 27. Dezember 1970 hatte man in Dakar (Senegal) und somit in der Welt erfahren, daß der Erzbischof am 24. Dezember von der Sicherheitspolizei Guineas verhaftet worden war. Bis zur Zeit des Prozesses hatte die Regierung die Meldung weder bestätigt noch dementiert, geschweige denn eine Erklärung dazu abgegeben. (Die senegalesische Tageszeitung „Le Soleil" hat unseres Wissens zuerst über die Inhaftierung berichtet.) Die Verhaftung Tschidimbos erregte allerdings vor der Weltöffentlichkeit zunächst weniger Aufsehen als die Verhaftung und Verurteilung des kamerunesischen Bischofs Ndongmo. Das ist zum Teil darauf zurückzuführen, daß Guinea seit der Invasion vom 22. November vom Weltkommunikationsnetz praktisch abgeschnitten war und das Regime Journalisten weiterhin keinen Einlaß gewährt und weil (besonders in Deutschland) bei dem Prozeß andere Gesichtspunkte, vor allem die Sorge um die deutschen Entwicklungshelfer, naturgemäß im Vordergrund standen.

Erzbischof Tschidimbo wurde 1920 geboren. Sein Vater stammte aus Gabun, seine Mutter war Guineanerin. Er trat dem Orden der Heilig-Geist-Väter bei und wurde im Oktober 1951 zum Priester geweiht. Wenige Jahre später ernannte ihn der damalige Erzbischof von Conakry, *G. de Milleville*, zum Generalvikar. Dann wurde er Apostolischer Präfekt von Kankan und 1962, nachdem Milleville wegen des *Schulkonflikts* zwischen Regierung und Kirche des Landes verwiesen worden war, Erzbischof der Hauptstadt Guineas (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 316 f.). Auf der außerordentlichen Bischofssynode 1969 unterstrich Erzbischof Tschidimbo die Notwendigkeit der Verbindung der afrikanischen Lokalkirche mit Rom. „Diese ständige Verbindung mit dem Papst ist conditio sine qua non für die Kirchen" erklärte er. Gleichzeitig aber wandte er sich gegen einen „geistigen Imperialismus", dem die Kirche in der Dritten Welt noch immer zu sehr ausgesetzt sei und den sie abwehren müsse.

Mit der Inhaftierung und Verurteilung des Erzbischofs Tschidimbo wurde die Kirche Guineas ihres einzigen amtierenden Bischofs beraubt. Der Bischof von N'Zérékoré, *E. Maillat M. V.*, und der Apostolische Präfekt von Kankan, *J.-B. Coudray C. S. Sp.*, beide gebürtige Schweizer, wurden Ende Mai 1967 zusammen mit allen 160 ausländischen Priestern und Schwestern des Landes verwiesen. Die ca. 27 00 Gläubigen und ca. 9000 Katechumenen des Landes müssen heute von 12 guineanischen und 8 afrikanischen Priestern, die aus Nachbarländern stammen, betreut werden. Der eigentliche kirchliche Dienst wird jetzt aber von den wenigen vollamtlichen und Hunderten von halbamtlichen *Katechisten* geleistet. Die Feier der Eucharistie ist für die große Mehrzahl der Katholiken des Landes zu einem ganz seltenen Ereignis geworden, was nicht ohne Rückwirkung auf das Leben der Gemeinden bleiben kann.

Von der Anklage wurde die Verhaftung des Erzbischofs von Conakry mit der Invasion vom 22. November in Zusammenhang gebracht. Darüber war niemand erstaunt. Auch die Bitte um Abberufung des deutschen Botschafters *J. Ch. Lankes* hat Präsident Touré mit dem Hinweis begründet, daß der deutsche Botschafter ein „Komplize der portugiesischen Aggression" gewesen sei (Brief Seku Tourés an Bundespräsident Heinemann vom 17. 12. 1970). Mit derselben Begründung erfolgte am 28. Dezember die Ausweisung von vier Beamten der Deutschen Bundeswehr und von 14 deutschen Entwicklungshelfern des Christlichen Jugendfonds, nachdem sie bereits am 21. Dezember in Haft genommen worden waren. (Im ganzen wurden kurz vor der Jahreswende rund 30 Deutsche mit etwa 70 Familienangehörigen aus Guinea ausgewiesen.)

Es besteht kein Zweifel, daß seit der Invasion am 22. November das schon seit langer Zeit gespannte Verhältnis zwischen der Regierung Seku Touré und dem Erzbischof sich weiterhin verschärft hat. Schon am 9. Dezember berichtete „Le Figaro", daß der Präsident Erzbischof Tschidimbo zur *Demission* gedrängt habe. Die französische Tageszeitung wollte wissen, daß Seku Touré einen afrikanischen Priester aus Senegal, der seit der Ausweisung der weißen Missionare in Guinea gearbeitet hat, als neuen Erzbischof von Conakry vorgeschlagen habe, da die Ideen dieses Priesters sich eher mit der Auffassung des Präsidenten deckten. Das hatte zu einer Informationsreise des Erzbischofs von Dakar nach Conakry und zur Rückkehr jenes senegalesischen Priesters in seine Heimatdiözese geführt.

Schlußpunkt einer langen Auseinandersetzung

Daß die Verhaftung und Verurteilung des Erzbischofs der Schlußakt einer seit längerem schwelenden Auseinandersetzung war, betonten auch die Metropoliten des französischen Westafrika. Sie sprachen in ihrer ersten Erklärung zugunsten Tschidimbos von einer langen Periode schwieriger Beziehungen zwischen dem Staatschef und dem Erzbischof, der lange Zeit als persönlicher Freund des Präsidenten galt (vgl. DIA, 15. 1. 71). In der gleichen Erklärung erwähnten sie die gescheiterte Vermittlungsaktion des Erzbischofs von Dakar im November 1970. In einer zweiten Erklärung, die sie nach Urteil des „Revolutionstribunals" abgaben, beteuerten die Metropoliten nicht nur die Unschuld ihres Mitbischofs und verurteilten die Form des Prozesses, sondern nahmen Tschidimbo ausdrücklich gegen den Vorwurf *neokolonialistischer Komplizenschaft* in Schutz. „Alle, die ihn kennen, wissen, daß er der letzte ist, der der Schwäche gegenüber dem Kolonialismus verdächtigt werden kann. Er hat nie aufgehört, für die Unabhängigkeit und die Würde seines Landes zu kämpfen. Er hat mutig und offen gegen die portugiesische Afrikapolitik Stellung bezogen. Er hat mit den Verantwortlichen seines Landes bis zur äußersten Grenze des Möglichen loyal zusammengearbeitet."

Nach zunächst unbestätigten Meldungen soll die Regierung von Conakry kurz vor Weihnachten Erzbischof Tschidimbo nahegelegt haben, am Weihnachtstag die „portugiesische Invasion" bzw. den „portugiesischen Faschismus" als eine Gefährdung des Christentums öffentlich zu verurteilen und alle innenpolitischen Entscheidungen des Präsidenten nach-

haltig zu unterstützen. Diese Vermutung wurde durch die Urteilsbegründung bestätigt, nach der der „Bürger Tschidimbo" zu lebenslangem Zuchthaus verurteilt wurde, „weil er seine Hilfe der Unterstützung eines Unternehmens gewährte, das auf den brutalen Umsturz der Volksregierung zielte". Tatsache ist, daß am 25. Dezember die „Stimme der Revolution Guineas" eine „Weihnachtsbotschaft an alle Völker" ausstrahlte, die eine sehr polemische Note hatte („Afrique Nouvelle", 6. 1. 71). Darin hieß es, daß die Christen *Portugals* jetzt ihre Tat (die Invasion) vor der gesamten Christenheit und Menschheit zu erklären und zu verantworten hätten. „Solch schreckliche und große Missetaten, die im Namen Christi begangen wurden, dürften nicht ungestraft hingenommen werden. Sie müssen in der ganzen Christenheit auf Bestürzung stoßen, sofern diese Christenheit nicht selbst in eine Todsünde gehen will, indem sie zur Komplizin jener (d. h. der Portugiesen) wird, die nichts anderes kennen, als Verbrechen gegen die Menschheit zu begehen . . . Der Gott der Christen kann kein Gott des Verbrechens sein. Ihr seid bereits durch die Völker verurteilt worden, denn die Stimme des Volkes ist ja die Stimme Gottes. Das heroische Volk der Guineaner kann keine Scheinheiligkeit unterstützen. Das guineanische Volk kann nicht zulassen, daß solch gewaltige Schandtaten mit dem Mantel der Religion gedeckt werden. Das guineanische Volk achtet die Sitten und Gesetze anderer Völker, es kann aber nicht dulden, daß einige skrupellose Banditen das Christentum mit ihrer Barbarei besudeln. Am 25. Dezember, an Weihnachten, erwartet das Volk Guineas, daß die ganze Christenheit, in Treue zu Christus, sich konkret gegen die Frevel des Imperialismus wendet, indem sie ohne Verzug den Imperialismus allgemein und die portugiesischen Horden im besonderen verurteilt und allen kolonialen Besetzungen Afrikas ein definitives Ende setzt." Die Radiobotschaft endete mit den Worten: „Christen aller Länder, erhebt euch, um das imperialistische Monster zu zerstören. Das ist der Kreuzzug, zu dem Christus euch auserkoren hat" („Afrique Nouvelle", 6. 1. 71).

Was will Seku Touré?

Wenn sich Tschidimbo dennoch weigerte, sich zu einem Instrument der guineanischen Staatspropaganda zu machen, und diese Weigerung zu seiner Verhaftung geführt hat — und dafür bestehen klare Anzeichen —, so liegen die Gründe für das gespannte Verhältnis zwischen Regierung und Kirche tiefer. Was Seku Touré offensichtlich vorschwebt, ist eine guineanische *Nationalkirche* nach dem Vorbild der Volksrepublik China in den fünfziger Jahren. Dieses Bestreben wird in Guinea (wie einst in der Volksrepublik China) von der ausgeprägten Xenophobie und der isolationistischen Haltung Präsident Tourés unterstützt. Diese Tendenz wird bestätigt durch Hinweise im „Afrique Nouvelle" (28. 1./3. 2. 71), das aus dem Manifest eines „Spezialkomitees von Katholiken" Guineas zitiert, die sich als „Kämpfer Christi und Kämpfer des Parti Democratique de Guinée" (der Einheitspartei Seku Tourés) bezeichnen und ankündigen, die „Wiedergesundung der Kirche", die jetzt begonnen habe, im Sinn ihrer Partei bis zum Ende fortzusetzen. Doch weder die politische Lynchjustiz, die zu dem Urteil von Conakry führte, noch die erklärte Absicht einer „Zwangsnationalisierung" der Kirche und der Ausrottung vermeintlicher oder wirklicher politischer Gegner hinderten Seku Touré in seiner Antwort auf den Protest des Papstes, Paul VI. seiner „tiefen Gläubigkeit" und seines „Respektes vor den Freiheiten und Rechten des Menschen" zu versichern (vgl. „La Croix", 31. 1. 71).

Durch die sofortige Ernennung eines direkt Rom unterstellten Apostolischen Administrators hat Rom den institutionellen Rest von Kirche in Guinea zunächst einmal gerettet. Was aber beim Fortbestehen des jetzigen Regimes davon übrigbleibt, ist völlig ungewiß.

Vorgänge und Entwicklungen

Der deutsche Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden

Im April vergangenen Jahres führte ein Bundestagsausschuß für wirtschaftliche Zusammenarbeit ein mehrtägiges *Hearing* über die Prinzipien der Entwicklungspolitik in der Zweiten Entwicklungsdekade durch. Dabei wurden auch Vertreter der beiden Kirchen gehört. Im Oktober 1970 fand die Gründungsversammlung der „Deutschen Gesellschaft für Friedens- und Konfliktforschung" statt, der die katholische Kirche durch den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz beigetreten ist. Im gleichen Monat wurde Bischof Tenhumberg von Münster in das neugebildete „Deutsche Forum für Entwicklungspolitik" berufen.

Diese Vorgänge beleuchten, daß die Behandlung aktueller Fragen der Friedens- und Entwicklungsarbeit sowie der Friedens- und Entwicklungspolitik in ein Stadium institutionalisierter gesellschaftlicher Auseinandersetzung und Meinungsbildung getreten ist. Gerade in diesen Sachbereichen wird von den Kirchen eine besondere Mitarbeit erwartet, weil gerade sie zu den anstehenden ethischen und theologischen Problemen, aber auch zu den sozialen und politischen Implikationen beider Themenbereiche aufgrund ihrer Wertvorstellungen und nicht zuletzt — besonders auf dem Gebiet der Entwicklungshilfe — aufgrund langjähriger praktischer Tätigkeit Wichtiges zur Diskussion beisteuern und auch umgekehrt Ergebnisse dieser Zusammenarbeit für die Meinungsbildung in den katholischen Raum umsetzen können.

Auf katholischer Seite hat der Katholische Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden bei der Vorbereitung sowohl der Stellungnahmen im Bundestag als auch des Beitritts kirchlicher Repräsentanten zur Deutschen Gesellschaft für Friedens- und Konfliktforschung und zum Deutschen Forum für Entwicklungspolitik *Vorarbeiten* geleistet. Diesem Arbeitskreis, über dessen Existenz bisher der katholischen Öffentlichkeit noch wenig bekannt ist, kommt daher als Koordinierungsinstrument für den

katholischen Beitrag an der gesamtgesellschaftlichen Diskussion eine wichtige Funktion zu.

Struktur und Aufgabenstellung des Arbeitskreises

Der Arbeitskreis wurde Ende 1967 als eine Art Arbeitsgemeinschaft der mit der kirchlichen Entwicklungshilfe unmittelbar befaßten katholischen Institutionen und Organisationen geschaffen. Schon bald nach der Gründung des Werkes MISEREOR war der Wunsch nach einer solchen Koordination aufgekommen. Je mehr die Entwicklungshilfe Probleme deutlich machte, die einer Abstimmung und grundlegenden Klärung bedurften, um so dringlicher erschien von den Anforderungen der Praxis her ein ständiger Gesprächskontakt mit der Absicht, die politischen Aspekte der Entwicklungsarbeit der Kirche gemeinsam anzugehen und Ansätze für ein strategisches Konzept zu entwerfen.

So kam es zu einer *Initiative des Kommissariates der Deutschen Bischöfe*, des Werkes MISEREOR und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken. Mit dem Erscheinen der Enzyklika „Populorum progressio" am 26. März 1967 erhielten diese Bestrebungen eine nachhaltige Unterstützung. In Rom wurde die Päpstliche Kommission Justitia et Pax gegründet. Nach dem Wunsch des Papstes sollten ähnliche Kommissionen in den einzelnen Ländern geschaffen werden, um die Gedankengänge der Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" des Konzils und die Anregungen der Enzyklika aufzugreifen, sie in die Auseinandersetzungen um die weltweit gewordenen sozialen Fragen, die internationale Handelspolitik und die Unabhängigkeitsbestrebungen der Völker der Dritten Welt einzubringen und für die Bewußtseinsbildung nutzbar zu machen. Daraufhin erhielt der zunächst als Beratungs- und Informationsorgan der Träger vorgesehene Gesprächskreis im September 1967 von der Bischofskonferenz den Auftrag, als deutsche Justitia-et-Pax-Kommission tätig zu werden und den Kontakt mit der Päpstlichen Kommission sowie mit den bisher rund 50 nationalen Kommissionen anderer Länder aufzunehmen.

Diese Ausweitung des Tätigkeitsfeldes brachte zugleich einige wesentliche Änderungen mit sich: Dem Arbeitskreis wurde aufgetragen, sich auch den Problemen der Friedensarbeit sowie der nationalen und internationalen Friedenspolitik anzunehmen. Außerdem wurden das Werk ADVENIAT, der Deutsche Caritasverband, das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung und die Pax-Christi-Bewegung in den Trägerkreis einbezogen. Der Arbeitskreis nennt sich daher „Katholischer Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden", während bei den vorbereitenden Gesprächen zunächst erwogen worden war, als Bezeichnung „Arbeitskreis für Entwicklungshilfe" oder „Arbeitskreis für Entwicklungspolitik" zu wählen.

Inzwischen hat der Arbeitskreis weitere Tätigkeiten übernommen. Ihm ist gegenüber dem Verband der Diözesen das Vorschlagsrecht hinsichtlich der globalen Aufteilung kirchlicher Haushaltsmittel eingeräumt worden, soweit diese für Zwecke der Entwicklungshilfe oder der Not- und Katastrophenhilfe gegeben werden.

Diese *Erweiterungen* haben keineswegs zur Folge gehabt, daß der Arbeitskreis damit nur noch als Ausführungsorgan der Bischofskonferenz tätig werden kann. Die Konzeption der gleichberechtigten Trägerschaft ist erhalten geblieben. Da eine Institutionalisierung bisher nicht realisierbar war, haben die Träger unter sich die organisatorischen Aufgaben aufgeteilt. Das Katholische Büro in Bonn hat der Geschäftsführung des Arbeitskreises seine Postanschrift zur Verfügung gestellt. Vorsitzender ist noch aus seiner Tätigkeit als Leiter des Katholischen Büros in Bonn der jetzige Bischof von Münster, *H. Tenhumberg*.

Der Arbeitskreis beschränkt sich in seiner Tätigkeit bewußt auf die Behandlung übergeordneter Fragen, die alle Mitglieder gleichzeitig angehen. Der Mittel- und Personaleinsatz selbst wird von den einzelnen Werken in eigener Regie und Verantwortung durchgeführt. Bezüglich der auf die *sozialökonomische* Entwicklung hin orientierten Hilfe übernimmt MISEREOR die Prüfung der Hilfsgesuche sowie die Abwicklung und Evaluierung der Projekte. Es ist damit für die sachgemäße Verwendung der über die katholische Zentralstelle für Entwicklungshilfe vom Bund zur Verfügung gestellten Mittel (seit 1962: 318 Mill. DM), der aus kirchlichen Haushalten kommenden Beträge (1970: 11 Mill. DM, 1971: 13,5 Mill. DM) und schließlich der aus Spendenaktionen aufgebrachten Mittel (seit 1959 rd. 730 Mill. DM) verantwortlich. Was den personellen Einsatz von Entwicklungshelfern angeht, steht auf katholischer Seite die Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe (AGEH) für die Vorbereitung, Vermittlung und Betreuung zur Verfügung (bisher rd. 1400 ausgesandt).

Die in diesem Zusammenhang wichtige Not- und Katastrophenhilfe für Entwicklungsländer führt der Deutsche Caritasverband durch. Ihm sind dafür seit 1968 rd. 44 Mill. DM aus Spendenmitteln, 23 Mill. DM vom Bund (seit 1968 für Nigeria) und 7 Mill. DM (1970) aus kirchlichen Haushaltsmitteln (weitere 7 Mill. DM für 1971 bewilligt) zugeflossen.

Die Vorhaben der *missionarischen und pastoralen Hilfe* werden über das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung, den Missionsrat, die Missionsgesellschaften, die Diözesen und — bzgl. der pastoralen Hilfe für Lateinamerika — über das Werk ADVENIAT abgewickelt. Die ADVENIAT-Hilfe hat inzwischen die Gesamtsumme von 400 Mill. DM erreicht. Für die Missionsarbeit sind im Jahre 1970 aus kirchlichen Haushaltsmitteln rd. 27 Mill. DM zur Verfügung gestellt worden. Diese Aktivitäten haben ebenfalls — wie das schon immer der Fall war — eine nicht zu unterschätzende entwicklungspolitische Relevanz.

Mobilisierung von Sachverstand

Für den Bereich der Friedensarbeit fehlt bisher ein entsprechender Unterbau mit jahrelangen praktischen Erfahrungen an konkreten Projekten. Das wirkt sich nicht unwesentlich auf die Behandlung der Friedensfragen aus. Die Diskussion ist hier naturgemäß weit mehr von theoretischen Überlegungen bestimmt, zumal in der öffentlichen Auseinandersetzung ideologisch bestimmte Grundüberzeugungen aufeinanderprallen und die Verständidung erschweren. Allerdings zeigt auch die Meinungsbildung innerhalb der beiden Kirchen bezüglich der Friedensarbeit und der Entwicklungshilfe zusehends plurale Züge, die zu kontroversen Standpunkten führen. Dem Arbeitskreis entsteht damit die wichtige Aufgabe, diesen Meinungsgruppen innerhalb der katholischen Kirche eine Diskussionsplattform zu bieten.

Besonders ist im Bereich der Friedensarbeit noch zu klären, was Friedens- bzw. Konfliktforschung bedeutet, welche

Zielvorstellungen zu formulieren sind und welche konkreten Friedensprojekte gefördert werden können. Aus diesem Grunde hat der Arbeitskreis für die Erörterung aktueller Problemfelder Sektionen geschaffen, in die jeweils 30 bis 50 Fachleute berufen worden sind.
Den breit gefächerten Mitgliederstamm der Sektion Entwicklung bilden Sachverständige aus den kirchlichen Werken, Experten aus Institutionen der wirtschaftlichen und personellen Entwicklungshilfe, Historiker, Wirtschaftswissenschaftler, Missionsfachleute und nicht zuletzt Politiker und Publizisten. Die Geschäftsführung wird vom Sozialreferenten des Zentralkomitees der deutschen Katholiken wahrgenommen.
Der Sektion Frieden stehen Fachleute für außen- und sicherheitspolitische Fragen, Politologen, Theologen und Völkerrechtler sowie Vertreter verschiedener Friedensdienste neben Politikern und Publizisten zur Verfügung. Die Sektion wird von einem Mitarbeiter des Katholischen Büros geschäftsführend betreut. Darüber hinaus hat der Arbeitskreis eine *Wissenschaftliche Kommission* berufen. Ihr Vorsitzender ist der Bonner Moraltheologe Prof. *F. Böckle*. Die Vielschichtigkeit der Fragestellungen verlangt eingehende wissenschaftliche Untersuchungen über zugrunde liegende wirtschaftliche, rechtliche, politische, ethische und theologische Probleme. Selbstverständlich kann die Kommission kein wissenschaftliches Institut ersetzen. Ihre Aufgabe ist vielmehr, einen interdisziplinären fachwissenschaftlichen Gesprächskontakt zu knüpfen, zu aktuellen und grundsätzlichen Fragen der Entwicklungs- und Friedensarbeit Stellung zu nehmen und Forschungsaufträge an geeignete Wissenschaftler bzw. Institute zu vergeben.
Von allen „Organen" dieses Arbeitskreises befindet sich die Wissenschaftliche Kommission noch am stärksten im Stadium des Experiments und des Aufbaus. Eine besondere Schwierigkeit kommt hinzu. Je mehr die öffentliche Diskussion aktuelle Fragen aus dem Bereich von Entwicklung und Frieden aufgreift und sich dabei emotional aufgeladene und vom Denkansatz her gegensätzliche Vorstellungen entwickeln, um so dringender ist in solchen Fällen eine fundierte wissenschaftliche Bearbeitung und Klärung. Das aber ist — zumal es auch um interdisziplinäre Abstimmungen geht — nicht so schnell wie erwünscht, sondern erst nach längeren Vorarbeiten möglich.
Die Struktur des Katholischen Arbeitskreises zeigt, daß das geschaffene Koordinationsgitter einen nicht zu unterschätzenden Vorteil hat. Die unterschiedlichen Fragestellungen aus dem Gebiet der Entwicklungshilfe und Friedensarbeit werden auf diese Weise sowohl von den Vertretern der operationalen Seite als auch von Wissenschaftlern und Experten verschiedener Sachbereiche diskutiert. Über die Trägerinstitutionen ist der ständige Kontakt sowohl zur Bischofskonferenz als auch zu den Gremien und Organisationen der Laienarbeit gegeben. Damit wird ein gewisser Kontrollmechanismus im Meinungsbildungsprozeß wirksam, der Theorie und Praxis zur ständigen kritischen Reflexion zwingt.

Die Problemfelder

Die Fülle der Problemfelder, denen sich der Arbeitskreis annimmt, wird am Arbeitsprogramm der Sektionen und der Wissenschaftlichen Kommission deutlich:
Die *Sektion Entwicklung* hat im vergangenen Jahr eine Stellungnahme zur Nahrungsmittelhilfe erarbeitet. Sie wendet sich nun den Fragen zu, die in der sogenannten Zweiten Dekade der Entwicklungspolitik zur Behandlung anstehen. Dazu gehören die Problematik der Bevölkerungsexplosion und der Familienplanung, die Intensivierung der Partnerschaftsbeziehungen, die Beurteilung privatwirtschaftlicher Tätigkeit der Industrieländer in der Dritten Welt und nicht zuletzt Überlegungen zur weiteren Rolle der Kirche im Entwicklungsprozeß. Die *Sektion Frieden* behandelt neben Problemen aus dem Bereich der Entwicklungsarbeit — etwa den Auswirkungen des Schwarz-Weiß-Konfliktes in Afrika oder des Nigeria-Biafra-Krieges — vor allem auch Fragen der Menschen- und Gruppenrechte und Probleme des humanitären Völkerrechts. Ferner beschäftigt sie sich mit der Koordination der Friedensdienste, mit Überlegungen zur Situation ausländischer Arbeitnehmer und Emigranten und mit Fragen bestimmter Minderheiten.
Von den Forschungsprojekten, die die Wissenschaftliche Kommission bereits in Auftrag gegeben hat oder derzeit vorbereitet, sind zu nennen: Untersuchungen zum Schwarz-Weiß-Konflikt im südlichen Afrika, Analysen über die Auswirkungen der kirchlichen Entwicklungshilfe und der Maßnahmen der Entwicklungspolitik auf die Konfliktlagen in den Entwicklungsländern, schließlich spezifische Fragen einer Strategie der Bewußtseinsbildung und der Erziehung zum Frieden.
Solche Aussprachen, Vorarbeiten und Forschungsergebnisse geben dem Trägerkreis das Rüstzeug für Entscheidungen und vor allem Unterlagen für die katholische Mitarbeit im Deutschen Forum für Entwicklungspolitik, in der Deutschen Gesellschaft für Friedens- und Konfliktforschung und für die Wahrnehmung der internationalen Kontakte. So wird im März 1971 in Aachen eine vom Arbeitskreis vorbereitete Konferenz der Europäischen Justitia-et-Pax-Kommissionen stattfinden, bei der die spezifischen Aufgaben der einzelnen nationalen Kommissionen und der Päpstlichen Kommission dargestellt, Möglichkeiten des engeren Austauschs unter den Kommissionen erörtert und Formen des ökumenischen Kontaktes auf nationaler und internationaler Ebene behandelt werden sollen.
Zur Förderung der *ökumenischen Zusammenarbeit* trifft sich der Arbeitskreis bereits seit 1969 in regelmäßigen Abständen mit der Kammer für kirchlichen Entwicklungsdienst der EKD. Beim oben erwähnten Hearing des Bundestagsausschusses hat sich dieser Kontakt in einer gemeinsamen Stellungnahme beider Kirchen niedergeschlagen. Aus der Erkenntnis, daß die Frage der Entwicklungsarbeit in Zukunft entscheidend davon abhängen wird, wieweit auch die Öffentlichkeit für das Entwicklungswerk der Kirchen mobilisiert werden kann, haben beide Gremien durch eine gemeinsame Arbeitsgruppe Materialien für die Bewußtseinsbildung zum Thema „Erziehung zur Entwicklungsverantwortung" erarbeiten lassen. Ferner ist eine ständige Kooperation der Pressestellen der Werke vereinbart worden. Damit wird der schon seit Jahren bestehende operationale Kontakt zwischen MISEREOR und „Brot für die Welt" einerseits sowie dem Deutschen Caritasverband und dem Diakonischen Werk andererseits ausgeweitet und intensiviert. Darüber hinaus soll diese Zusammenarbeit durch die gegenseitige Vertretung in internationalen Gremien des Weltkirchenrates, der Päpstlichen Kommission sowie der von Rom und Genf gemeinsam errichteten Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft für Gerechtigkeit, Frieden und Entwicklung (SODEPAX) ergänzt

werden. Ferner ist vorgesehen, diese Kooperation auch beim Engagement im Entwicklungsland — in der Projekthilfe, in ökumenischen Kommissionen und bei Konsultationen — wirksam werden zu lassen.

Die weitere Ausgestaltung der Arbeit

Aufgrund der bisherigen Erfahrungen und der Entwicklung in den letzten Jahren muß dieses für den Außenstehenden sicherlich verwirrende Netzwerk der kirchlichen Aktivitäten im Bereich von Entwicklung und Frieden noch durchsichtiger und effizienter gemacht werden.
Erfreulicherweise ist das Bewußtsein über die Notwendigkeit eines stärkeren Einsatzes für die Verwirklichung des Friedens und der sozialen Gerechtigkeit in der Welt, insbesondere im kirchlichen Raum, gewachsen. Das beweist auch das Ergebnis der von der katholischen Kirche zur Vorbereitung der Gemeinsamen Synode der Bistümer veranstalteten Umfrage. Mit 70% der Angaben ist das Problem des Friedens an erster Stelle und mit 55% der Angaben das Problem des Hungers in der Welt von den deutschen Katholiken an zweiter Stelle der wichtigsten Fragen eingeordnet worden. Auf örtlicher und regionaler Ebene der Diözesen und Verbände haben sich Aktionsgruppen, Arbeitskreise und Ausschüsse gebildet, die sich für die Bewußtseinsbildung einsetzen und konkrete Aktionen verwirklichen wollen. Diese Gremien können als Relaisstationen eine bedeutende Funktion für die Umsetzung des kirchlichen Engagements in der Öffentlichkeit erfüllen. Daher müssen Wege gefunden werden, die einen ständigen gegenseitigen Kommunikationsprozeß herstellen. Zwar steht jetzt schon genügend Informationsmaterial der kirchlichen Werke für Interessenten zur Verfügung, es wird aber zusehends als ein Mangel der kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit empfunden, daß diese Informationen zu sporadisch sind und ein ständiger Austausch der Auffassungen zwischen solchen Basisgruppen und den Koordinationsgremien auf der Ebene des Katholischen Arbeitskreises noch nicht bewerkstelligt worden ist.
Ein weiterer Aspekt betrifft die *wissenschaftliche Bearbeitung* der anstehenden Fragen. Der vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken im Februar 1970 veranstaltete Kongreß über die kirchliche Entwicklungsarbeit hat bereits aufgewiesen, daß die wissenschaftliche Arbeit dringend verstärkt und verselbständigt werden muß. In einer Stellungnahme für das Zentralkomitee hat der Katholische Arbeitskreis dieser Forderung zugestimmt und sich für eine eigenständige und unabhängige wissenschaftliche Grundlagenarbeit ausgesprochen. Bevor Schritte zur Realisierung unternommen werden können, wird jedoch zu klären sein, welche *spezifisch kirchlichen Fragestellungen* einem solchen Institut aufgetragen werden sollten, welche Mittel dazu erforderlich sind und inwieweit Unternehmungen wie die Deutsche Gesellschaft für Friedens- und Konfliktforschung oder das Deutsche Forum für Entwicklungspolitik wissenschaftliche Arbeiten vergeben werden, die dann auch von den Gremien des Katholischen Arbeitskreises genutzt werden können. Auf jeden Fall sollte aber der interdisziplinäre Kontakt der beiden Fachbereiche für Entwicklung und Frieden innerhalb der Wissenschaftlichen Kommission erhalten bleiben.
Schließlich stellt sich die Frage der *Institutionalisierung* des Arbeitskreises. Mit der Intensivierung der Kontakte in den ökumenischen Raum, in die internationalen Gremien, zu den Basisgruppen und zu gesellschaftlichen wie staatlichen Institutionen stellt sich die Frage dringender. Die bisherige Lösung der Zusammenarbeit der Trägerinstitutionen, deren Mitarbeiter die administrativen Aufgaben neben ihrer sonstigen Tätigkeit erfüllen, wird auf die Dauer kaum durchzusetzen sein. Gerade auch vom Aspekt der Öffentlichkeitsarbeit her ist eine Überprüfung der bisherigen Form empfehlenswert.
Entscheidend ist jedoch, daß mit dem Katholischen Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden ein Instrumentarium geschaffen wurde, das eine *kontinuierliche Zusammenarbeit der Aktionsträger* sicherstellt und damit im Ansatz verhindert, daß sich die verschiedenen Tätigkeitsbereiche isoliert entwickeln, ohne daß die Träger an eigenständiger Verantwortung und Entscheidungsfähigkeit einbüßen. Mit dem engen Kontakt zur Bischofskonferenz, zu den Gremien der Laienarbeit, zu Experten und Wissenschaftlern ist darüber hinaus ein ständiger gegenseitiger kritischer Dialog sichergestellt. Damit ist jetzt schon ein strukturelles Konzept vorhanden, das entscheidende Voraussetzungen bietet, damit der Beitrag der deutschen Katholiken in den Auseinandersetzungen umfassend, sachverständig und offen für die sich stets wandelnden Fragestellungen geleistet werden kann.

Die argentinische Priesterbewegung für die Dritte Welt

Widerstandsbekundungen aller Art sind im militärregierten Argentinien an der Tagesordnung. Wo immer dort in den letzten Jahren größere Streiks, Protestmärsche, Fabrikbesetzungen, Unruhen, Demonstrationen registriert wurden, verzeichnete die Presse als aktive Teilnehmer oder gar Anstifter „tercermundistas" — Mitglieder des „Movimiento Sacerdotal para el Tercer Mundo", der „Priesterbewegung für die Dritte Welt" (MSTM). Rund 400 der argentinischen Priester (ohne Ordensleute) werden dem MSTM zugerechnet.
Die Anfänge der umstrittensten und „effektivsten" Priesterbewegung in Lateinamerika reichen in das Jahr 1967 zurück. Damals verpflichtete sich eine Initiativgruppe argentinischer Priester, Ernst zu machen mit dem Aufruf zum Handeln, den die Enzyklika „Populorum progressio" (März 1967) enthielt und den 18 Bischöfe der Dritten Welt im August 1967 konkretisierten (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 511 ff). In ihrer Botschaft hatten die Bischöfe u. a. geschrieben: „Die Völker der Dritten Welt bilden das Proletariat der gegenwärtigen Menschheit. Sie werden ausgebeutet von den Großen und in ihrer Existenz durch diejenigen bedroht, die sich — nur weil sie die Stärkeren sind — das alleinige Recht anmaßen, auch die Richter und Polizisten der materiell weniger reichen Völker zu sein . . . Sobald ein System aufhört, das Gemeinwohl zu sichern, und dem Profit einiger weniger dient, muß sich die Kirche von dem ungerechten System trennen und bereit sein, mit einem anderen System zusammenzuarbeiten, das den Bedürfnissen der Zeit besser gerecht wird . . . Die Christen haben heute die Aufgabe, zu zeigen, daß der wirkliche Sozialismus wahres, gelebtes Christentum ist, eine soziale Ordnung, in der die

Güter gerecht verteilt sind und die fundamentale Gleichheit aller gewährleistet wird."

Der bisherige Werdegang

270 argentinische Priester bekundeten innerhalb eines Monats mit ihrer Unterschrift unter diese Botschaft der 18 Bischöfe der Dritten Welt ihren Willen, das „System der Ausbeutung" in Argentinien überwinden und einen „echten" Sozialismus aufbauen zu helfen. Eine Abordnung von ihnen traf sich am 1./2. Mai 1968 in Cordoba. 13 von 50 Bistümern waren auf dem ersten Nationaltreffen der „Priesterbewegung für die Dritte Welt" vertreten. Man einigte sich damals auf ein *Minimum von Koordination und Organisation.* Beschlossen wurde die Gründung eines Sekretariats des MSTM in Buenos Aires und die Herausgabe eines Informationsdienstes: „Enlace" (Verbindung) erscheint seit dem 15. September 1968. Mit der Schriftleitung des Dienstes, der in 500 Exemplaren etwa zweimonatlich herauskommt und Aktivitäten der MSTM-Regionalgruppen und die theologisch-politische Grundausrichtung der Bewegung dokumentiert, wurde *A. F. Carbone* betraut. Carbone, 1924 in Berlin geboren, doch in Argentinien zum Priester geweiht und eingebürgert, ist geistlicher Leiter der Juventud Estudiantil Católica, der Oberschülerorganisation in der Katholischen Aktion Argentiniens. Als Mitherausgeber von „Enlace" zeichnet *C. Mugica.* Er ist Enkel, Sohn und Neffe bekannter argentinischer Minister, Theologieprofessor an der Jesuitenuniversität „Salvador" in Buenos Aires und gleichzeitig in einer Gruppe von Arbeiterpriestern in Elendsvierteln am Rand der Hauptstadt tätig. Carbone und Mugica wurden gegen den ausdrücklichen Willen der MSTM, die in sich so etwas wie „Führungskräfte" nicht anerkennt, bald von der Publizistik zu Sprechern der „Priesterbewegung für die Dritte Welt" gemacht. Sie entsprechen dem Negativabzug, den die große Presse des Landes mehrheitlich der Öffentlichkeit über die revolutionären Priester vorlegt. Eine *Studie des Jesuiteninstitutes für Sozialforschung und Sozialarbeit (CIAS)* in Buenos Aires ergab jüngst, „daß von 22 untersuchten Zeitungen 13 in ihrer Berichterstattung gegen das MSTM eingestellt sind, nur zwei die Bewegung positiv beurteilen und sieben sich in Neutralität üben" (NADOC, 9, 12. 1970). Der publizistischen Übertreibung, aber auch der innerkirchlichen Verwirrung über die wahren Absichten des MSTM hat die Verhaftung von Carbone am 8. Juli 1970 neuen Auftrieb gegeben. Carbone wurde der Mitwirkung an der *Entführung und Ermordung des argentinischen Ex-Präsidenten Aramburu angeklagt.* Nachdem der Vorwurf, er habe einem der Entführer eine Soutane geliehen und während der Tat einen Beobachtungsposten bezogen, nicht aufrechterhalten werden konnte, wurde Carbone zur Last gelegt, auf seiner Schreibmaschine hätten die Terroristen ihre Kommuniqués getippt. Acht Jahre Gefängnis beantragte der Staatsanwalt, ohne daß es gelang, eindeutige Nachweise von Carbones Schuld zu erbringen. Er selbst hat jede Verbindung zu den „Montoneros" bestritten, die für die „Hinrichtung" Aramburus verantwortlich zeichneten. Dennoch wurde er der Komplizenschaft für schuldig befunden und zu zwei Jahren Gefängnis mit Bewährung verurteilt. Carbones Anwälte legten das Urteil als gezielten Schlag gegen das MSTM aus. Vorübergehend inhaftiert wurden im Zusammenhang mit der Aramburu-Ermordung auch Mugica und *H. Benítez,* ein weiteres prominentes Mitglied des MSTM. Benítez war Beichtvater von Eva Perón und ist überzeugter Neo-Peronist. Mugica und Benítez wurde vorgeworfen, das Begräbnis zweier von der Polizei erschossener Studenten zu einer politischen Demonstration umgestaltet zu haben.

Wie immer es sich mit den Gerüchten, Verdächtigungen, Denunzierungen im einzelnen verhalten mag, fest steht, daß das MSTM *in Verbindung gebracht wird mit dem Auftauchen argentinischer Guerillero-Trupps,* die sich als peronistisch und christlich bezeichnen und in denen — soweit bekannt ist — Mitglieder aus katholischen Jugendorganisationen dominieren (vgl. „Víspera", August 1970). Und ohne Zweifel haben die Manifeste und die Aktionen der „Priesterbewegung für die Dritte Welt" zumindest stimulierend gewirkt. Schon auf ihrem zweiten Nationaltreffen Anfang Mai 1969 in Cordoba waren die 80 Vertreter der Bewegung aus 27 Diözesen übereingekommen: „Im ganzen Land ist, wenn auch unterschiedlich intensiv, ein revolutionärer Prozeß im Gang. — Es gibt noch keine organisierte Kraft, die man als ‚revolutionäre Avantgarde' bezeichnen könnte. Doch hat der Peronismus jene Grundzüge einer Volksbewegung, die Voraussetzung sind für jede wirklich revolutionäre Bewegung. Das stellt ihn an die Spitze des Kampfes um eine grundlegende Umwälzung der wirtschaftlichen, politischen, sozialen und kulturellen Struktur in unserem Land."

Peronistische Züge

Der starke peronistische Gewerkschaftsbund CGT hat durch seinen Generalsekretär *Rucci* in letzter Zeit wiederholt betont, es gäbe keine Identifizierung von MSTM und CGT, höchstens Berührungspunkte. Doch sind *übereinstimmende Leitlinien* der beiden Bewegungen, die am meisten von sich reden machen, nicht zu übersehen. Beide lehnen es ab, sich in das herkömmliche Rechts-links-Schema einordnen zu lassen. Beide verstehen ihren Kampf als „christlich" motiviert. Doch wenn die CGT-Führung neuerdings Wert darauf legt, das volle Einverständnis der argentinischen Kirchenführung mit ihrer Einstellung und ihren Forderungen auf die Wiederherstellung verfassungsmäßiger Zustände hervorzuheben, so hat das immer einen opportunistischen Beigeschmack. Bei dem MSTM dagegen scheint das stete Ringen um Einheit mit der Hierarchie doch mehr im Glauben begründet:

„Das MSTM ist eine Priesterbewegung und darum eine christliche Bewegung. Sie fordert einen unerschütterlichen Willen der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche, zum Volk Gottes, wie das Zweite Vatikanische Konzil die Kirche definiert hat. Wir glauben, unsere Zugehörigkeit zur katholischen Kirche in Argentinien und in Lateinamerika darf kein Hindernis sein, sondern muß im Gegenteil den Impuls geben, uns in den revolutionären Prozeß einzugliedern, den unser Vaterland und unser Kontinent gegenwärtig durchlaufen. Wir fühlen uns von Grund auf solidarisch mit der Kirche, die wir für die wahre Kirche Christi halten. Uns ist aber auch die Notwendigkeit bewußt, die Mentalität und Einstellung vieler Mitglieder unserer Kirche zu ändern. Damit müssen wir bei uns selbst beginnen, unsere Fehler und Grenzen erkennen und unsere Haltung immer aufs neue berichtigen. Von der Hierarchie in Argentinien und in Lateinamerika

erwarten wir nun, daß sie sich klar, einstimmig und voll dafür entscheidet, in die Praxis umzusetzen, was sie in Medellín ausgearbeitet und beschlossen hat."

Die Mitglieder der „Priesterbewegung für die Dritte Welt" versuchen nach eigener Aussage nicht mehr und nicht weniger, als die Beschlüsse der Zweiten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Medellín (September 1968) zu verwirklichen. Die meisten von ihnen wollen Ernst machen mit der Forderung nach gelebter Solidarität mit den Armen, Entrechteten, Unterdrückten. Weil sie deren Lebensbedingungen in den Arbeiter- und Elendsvierteln teilen, zum Teil auch in Fabriken und auf Plantagen, sind manche von ihnen führend beteiligt an Streiks, lokalen Aufständen, am Widerstand gegen Regierungsmaßnahmen, die eine Sanierung des verfahrenen Staatshaushalts stets neu auf dem Rücken der wirtschaftlich schwachen Bevölkerungsmehrheit betreiben.

Das MSTM hat auf seinem zweiten und dritten Nationaltreffen Anfang Mai 1970 in Santa Fé seine Option für den Sozialismus mit Emphase wiederholt und präzisiert: „Die Priesterbewegung für die Dritte Welt ist überzeugt, daß die neue Ordnung eine sozialistische Gesellschaft sein wird ... Die Entscheidung für den Sozialismus bedeutet für uns keinesfalls die Übernahme eines Systems, wie es sich z.B. in der Sowjetunion etabliert hat. Für uns ist Sozialismus ein neuer Schritt zu wirklicher Demokratie, in der die Menschen nicht nur theoretisch, sondern tatsächlich gleich sind. Wir erstreben die Chancengleichheit für alle und die Überwindung des heutigen Zustandes, in dem einige als Gewinner und die meisten als Verlierer geboren werden. Was verstehen wir unter Sozialismus?

— eine Gesellschaft, in der jedermann gleichermaßen Zugang zu den materiellen und kulturellen Gütern hat;
— eine Gesellschaft, in der die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen das schwerste Verbrechen ist und in deren Ordnungsgefüge eine solche Ausbeutung unmöglich wird."

Um das zu erreichen, scheint ihnen die „endgültige Abschaffung" des Privatbesitzes an Produktionsmitteln unerläßlich. Persönliches und familiäres Eigentum sei davon selbstverständlich nicht betroffen, wohl aber Kapitalanhäufung für individuellen Reichtum. Die Wirtschaft müsse auf die wirklichen Bedürfnisse des Volkes ausgerichtet werden.

Nach ihrer Meinung zeigt der Staatssozialismus der jüngsten Geschichte überall Unvollkommenheiten und Verirrungen. Das müsse nicht so sein: „Der Sozialismus schließt nicht naturnotwendig die schweren Irrtümer des totalitären Kollektivismus und der Religionsverfolgung ein. Es ist falsch, den Sozialismus mit dem Stalinismus und seinen Verbrechen zu identifizieren. Gerade diese Erfahrungen, die in der Welt gesammelt worden sind bei den Versuchen, eine sozialistische Ordnung aufzubauen und das Wissen um die Gründe der Entstellung erlauben uns heute, an den Erfolg weniger brutaler und weniger unvollkommener sozialistischer Systeme zu glauben ..." Doch sei ihnen klar, „daß keine Gesellschaftsordnung vollkommen sein kann; daß jede der ständigen kritischen Reflexion zu ihrer ständigen Erneuerung bedarf". Darin sehen sie „den wesentlichen Beitrag der Christen und der Kirche — auch schon während des schrittweisen revolutionären Prozesses in unserem Land wie in Lateinamerika, der auf einen originären Sozialismus zugeht" (vgl. Dossier sobre el Movimiento Sacerdotal para el Tercer Mundo, NADOC, 9. 12. 70).

Konflikte mit der Hierarchie

Trotz solcher Differenzierungen, die sich im Grundtenor kaum von den wesentlichen Dokumenten der Zweiten Lateinamerikanischen Bischofskonferenz 1968 abheben und die der argentinische Episkopat kurz darauf in seiner Vollversammlung in San Miguel bestätigt hatte, genießt die Priesterbewegung für die Dritte Welt keineswegs das Vertrauen der *Hierarchie*. Im Gegenteil! Eine Erklärung der „Ständigen Kommission des argentinischen Episkopates" vom 12. August 1970 wurde nicht zufällig in der Öffentlichkeit als Verurteilung des MSTM gewertet. Zwar wird darin die Priesterbewegung nie explizit genannt. Doch die Zitate aus Dokumenten des MSTM und das strikte Nein speziell zur Forderung der Vergesellschaftung des Privateigentums an Produktionsmitteln läßt keine andere Deutung zu. Die Erklärung spricht Priestern das Recht ab, kraft ihres Amtes und als kirchliche Bewegung anderes zu lehren, als die „katholische Soziallehre". Sie aber wird eindeutig interpretiert: „Gewiß geht es im Grundsatz nicht darum, die Reichen gegen die Armen zu verteidigen. Wohl aber gilt es, das hohe ethisch-soziale Ziel des Privatbesitzes zu schützen. Die Soziallehre der Kirche verteidigt es als fundamentales Recht ... weil Erfahrungen mit Regimen, die das Recht auf den Besitz an Produktionsmitteln aufgehoben haben, beweisen, daß damit gleichzeitig wesentliche Menschenrechte unterdrückt werden. Das heißt, die Garantie des Privateigentums — das die Kirche sehr wohl in den Dienst des Gemeinwohls gestellt wissen will — gewährleistet am besten die grundlegenden menschlichen Freiheiten" (vgl. NADOC, 16. 9. 70).

Der Episkopat blieb bei seinem Nein zu den revolutionären Zielen der Priesterbewegung. Er verurteilte ausdrücklich deren „marxistische Ideologie". Er untersagte Priestern und Priestergruppen ganz allgemein das Recht auf politische Stellungnahme, soweit dazu Amtsautorität „mißbraucht" wird. Die Bischöfe wurden in ihrer Stellungnahme sehr deutlich: Dem Klerus komme „nicht die Rolle von Caudillos im revolutionären Prozeß zu". Als Paradoxon bleibt, daß beide — Bischöfe und Priesterbewegungen — sich gleichermaßen mit ausführlichen Zitatbelegen auf die Lehren des Zweiten Vatikanums und der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz berufen.

Später ging das Gerücht um, die *Bischofskonferenz* sei vom Regierungschef unter Druck gesetzt worden. Dafür gibt es allerdings nicht mehr als den Hinweis, daß der Erklärung wenige Tage zuvor ein Gespräch zwischen Präsident Levington und dem Präsidium der Bischofskonferenz vorausgegangen war. Gewiß ist auch, daß es auf Wunsch des Staatschefs zustande kam und speziell die Tätigkeit des MSTM besprochen worden ist. Doch gehört dem dreiköpfigen Präsidium der argentinischen Bischofskonferenz *R. Primatesta*, der Erzbischof von Cordoba, als zweiter Vorsitzender an. Primatesta verteidigte noch in einem Zeitungsinterview Anfang September — knapp drei Wochen nach der Bischofserklärung also — vehement die „Priesterbewegung für die Dritte Welt". Ihre Gegner nannte Primatesta „zynische Verteidiger des Status quo".

Über die tatsächlichen Beziehungen zwischen der Kirchenführung und der mitgliederstarken Priesterbewegung gibt das alles wenig Aufschlüsse. Das MSTM unterließ noch keine Gelegenheit, seine Einheit mit den Bischöfen zu beteuern. Und die Bischöfe haben sich zumindest bis

heute von einflußreichen konservativen Kreisen im argentinischen Katholizismus noch nicht zu einer klaren Verurteilung der Bewegung drängen lassen. Es ist auch kaum anzunehmen, daß die Bischöfe *Devoto* (Diözese Goya) und *Brasca* (Diözese Rafaela) gegen den Willen ihrer Amtsbrüder am dritten Nationaltreffen der Priesterbewegung für die Dritte Welt teilnahmen. Beide haben keine Versuche unternommen, sich von der dort wiederholten Option für den Sozialismus zu distanzieren. Beide gelten trotz ihres mutigen Eintretens gegen Ungerechtigkeit, wo immer sie in ihren Bistümern offenkundig wird, als Vertreter einer eher gemäßigt offenen sozialpolitischen Linie im Episkopat.

Die Meinungsverschiedenheiten zwischen der Kirchenführung und dem MSTM mögen gravierend sein. Die eigentlichen Widersacher der „tercermundistas" werden in dem schon erwähnten Dossier des Jesuiteninstitutes aber, wenn auch nicht ganz unvoreingenommen, anderswo lokalisiert. „Die Ausweisung von Priestern des MSTM wird von Personen gefordert, die nationalen und ausländischen Kapitalinteressen verbunden sind." So habe zum Beispiel die Zeitschrift „Comments", das Organ der argentinisch-nordamerikanischen Handelskammer, eine Art Anklageschrift zusammengestellt, der eine Liste von 150 Unterzeichnern mit Adressen beigefügt war. „Die Attacken gegen das MSTM werden amtlicherseits ermutigt, strategisch geplant von Sicherheitsorganen, die sich gegenseitig die Stange halten, um weiterhin aus den sozialen Ungleichheiten Nutzen zu ziehen. Soweit die Bemühungen, die Arbeit des MSTM abzuwürgen, international gelenkt sind, dienen sie dem Ziel, Argentinien im kapitalistischen Block unter dem beherrschenden Einfluß der Vereinigten Staaten zu halten ... Der nationalliberale Kapitalismus intendiert mit der Kampagne, das Volk glauben zu machen, es gäbe nur die Alternative Chaos oder blindes Vertrauen in die Macht, die über das Geheimnis der Ordnung verfügt ...Von seiten des integralistischen Katholizismus wird das MSTM bekämpft, weil diese Teile der Kirche alles zu bremsen suchen, was das Wachstum der nachkonziliaren, der lateinamerikanischen Kirche nach Medellín fördert ..."

Würden sich die Mitglieder der argentinischen „Priesterbewegung für die Dritte Welt" darauf beschränken, ihre Überzeugungen nur auf Papier zu bringen, erschienen sie niemandem gefährlich. Aber sie handeln. Weihnachten 1968 organisierten sie in 18 Städten des Landes von Gebet und Reflexion begleitete Protest- und Bußfasten. Im Dezember des gleichen Jahres begannen 68 MSTM-Mitglieder der Hauptstadt, Pfarrer in Elendsvierteln, Widerstand gegen das Slumbeseitigungsprogramm der Regierung zu organisieren. Er hält noch an und hat den „reibungslosen" Vollzug der Stadtsanierung erheblich behindert (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 479). Im Januar bis März 1969 machte das MSTM in den Provinzen Santa Fé und Tucuman *durch Organisation von Widerstand* von sich reden. Dort sollten im Rahmen des nationalen Wirtschaftssanierungsplans verschiedene Zuckermühlen stillgelegt werden, ohne daß für neue Arbeitsplätze gesorgt worden war oder werden konnte. Im April 1969 waren Priester der Bewegung führend und stimulierend in der Organisation eines Protesthungermarsches von Arbeitern und Bauern aus dem Norden der Provinz Santa Fé in die Provinzhauptstadt beteiligt. Auch hier ging es um die Erhaltung von Arbeitsplätzen. Überall im Land, wo sich Bevölkerungsgruppen zusammentun, Arbeitsplätze, Krankenhäuser, Schulen, Wasserleitungen und Elektrizität zu fordern, werden Mitglieder des MSTM als „Drahtzieher" identifiziert. Und überall, wo Priester von Kanzeln und Lehrstühlen für die elenden „Gastarbeiter" aus paraguayischen Grenzgebieten, für die Hausmädchen, für politische Häftlinge, für verfolgte Arbeiterführer eintreten, da sind es (nach eigener Zuordnung) meistens „tercermundistas".

Spitze einer größeren Bewegung?

Ähnliche Priestergruppen haben sich in fast allen Ländern Lateinamerikas gebildet. Doch arbeitet die argentinische unter ungleich günstigeren Bedingungen als beispielsweise die brasilianische, die unter den derzeitigen politischen Verhältnissen in den Untergrund gezwungen wird. Die chilenische „Junge Kirche" und die peruanische Priesterbewegung ONIS haben es heute leichter, weil sich ihre Forderungen nach grundlegenden Strukturwandlungen weitgehend mit den Programmen der neuen Regierungen decken. Die sehr umstrittene kolumbianische Golconda-Bewegung ist Maßnahmen der Hierarchie ausgesetzt. Ihren aktivsten Mitgliedern wurden erst die Pfarreien entzogen, dann die Ausübung des Priesteramtes überhaupt untersagt. Paraguays sozial engagierte Priester können auf die Unterstützung durch die Bischofskonferenz bauen, haben aber einige der führenden Köpfe durch Ausweisung verloren. In Bolivien durften ausgewiesene „Rebellenpriester", in und um die ökumenische Bewegung ISAL (Kirche und Gesellschaft) gruppiert, nach der Machtübernahme von General *Torrez* zurückkehren. Von allen unterscheidet die Priesterbewegung für die Dritte Welt in Argentinien die zahlenmäßige Stärke und das ständige publizistische Echo im Inland. Die Motive für ihre politische Option („humaner Sozialismus") und für ihr Handeln hat die Bewegung mit allen lateinamerikanischen Priesterbewegungen gemeinsam.

Der Zentralausschuß des Weltkirchenrates in Addis Abeba

Mit Spannung wurde die Tagung des Zentralausschusses des Weltrats der Kirchen in Addis Abeba (10. bis 21. Januar 1971) erwartet. An sich war sie bestimmt für die Bestätigung bzw. Finanzierung der laufenden und der geplanten Arbeiten der einzelnen Abteilungen und Referate. Aber neben der erneuten Überlastung mit den Berichten und Projekten dieser Abteilungen, die auch ihrer Rechtfertigung dienen, war die akute Krise zu lösen, die der Konflikt um das *Programm gegen den Rassismus* ausgelöst hat. Hinzu kamen die *Strukturvorschläge zur Überwindung der Krise der Organisation* (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 11 f.), die letztlich eine gewisse Preisgabe der „Souveränität" der Mitgliedskirchen erfordern, wenn sie helfen sollen. Schließlich mußte man mit der Ernüchterung fertig werden, daß die römisch-katholische Kirche, vertreten u. a. durch den Sekretär des Ein-

heitssekretariats *J. Hamer OP*, wie schon der vorgelegte „Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe" zeigte, vorerst keinen Antrag auf Beitritt zum Weltkirchenrat stellen wird. Sie will die in Genf von Papst Paul VI. 1969 gewiesene Linie einhalten und durch weitere Intensivierung der Zusammenarbeit auf dem Gipfel wie an der Basis zunächst die unerläßlichen Voraussetzungen dafür schaffen, daß *Roms Beitritt* auch von den Christen wie den Einzelkirchen als ein pastorales Bedürfnis empfunden wird (vgl. „Osservatore Romano", 30. 1. 71). Man sah sich also nach wie vor mit dem Wunsch Roms konfrontiert, seine Identität als wahre und universale Kirche zu wahren, ein Wunsch, der nach „The Christian Century" (23. 12. 70) unter dem Titel „The Image of Christ in the East" von Papst Paul VI. durch seine Asienreise, unbeschadet aller Mängel, mit „charismatischer Gabe" glaubwürdig gemacht worden sei.

Eine gewissermaßen rettende Funktion wurde in dieser Lage von den monophysitischen Orthodoxen wahrgenommen, die den *Dialog mit den anderen Religionen* mit unerhörter Eindringlichkeit forderten und trotz der Sorge der christlichen Mission vor einem „Synkretismus" (von Visser 't Hooft oft beschworen) vor allem die meist in der Führung sitzenden Reformierten mit ihrer „christologischen Engführung" bewußt zur Entscheidung nötigten. Diesem Ziel diente auch der Aufsatz von P. *Verhese*, Indien, früher Direktor im Weltrat und Konzilsbeobachter: „Syncretism and the Quest for Interiority" („The Christian Century", 23. 12. 70), mit der Forderung, den asiatischen Weg der Mystik als einen ebenbürtigen Weg zu Christus anzuerkennen und sich vom Augustinismus loszusagen. Diese von wachen Beobachtern vorauszusehende Herausforderung hat der Tagung nicht nur einen neuen Schwerpunkt gegeben, sie könnte auch eine gewisse Vorentscheidung dafür gebracht haben, daß der künftige Generalsekretär ein Asiate, vermutlich M. M. Thomas, sein dürfte. Diese neuen Imponderabilien machen es noch verständlicher als die zugegebene Krise um die Rassismusfrage — richtiger vielleicht: um ein Ausweichen vor Entscheidungen im theologischen und christologischen Zentrum in soziale Aktivität oder „gemeinsames Zeugnis" vor der Welt (außer im Zentralen des Glaubens) —, daß Rom die weitere Entwicklung innerhalb der Gesamtökumene abwarten will.

Der angesteuerte Kompromiß

Die beiden führenden Persönlichkeiten des Weltrats, *M. M. Thomas*, als Vorsitzender des Exekutiv- und des Zentralausschusses, und Generalsekretär *E. C. Blake*, steuerten in ihren Eröffnungsberichten nach dem Zeremoniell der Gottesdienste im äthiopischen Ritus geschickt den Kompromiß an, mit dem hernach alle, wenn auch nicht ganz zufrieden zu sein schienen (öpd, 14. 1. 71). Obwohl „Laie" und für „Kirche und Gesellschaft" hauptverantwortlich, verstand es Thomas, die Projektion der künftigen Arbeit aus dem theologischen Mittelpunkt, dem gemeinsamen Christusglauben, in die Peripherie entwicklungspolitischer Aktivität vorzunehmen und „kreativ" anzugehen. Er verglich die Krise des Weltkirchenrates mit der sog. „Wachstumskrise" in der römisch-katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanum, nur daß eben der Unterschied der beiden Krisen unbestreitbar darin liegen dürfte, daß der Weltrat keine feste Mitte hat. Ob sie dadurch allein gewonnen wird, daß nach Thomas nicht nur die Zahl, sondern auch das Ausmaß der künftigen theologischen Studien um „die Einheit der Kirche" und um „das Humanum" aus dem theologischen Zentrum, dem Christusereignis, entwickelt wird, ist eine offene Frage.

Sie bleibt um so brennender, als die Zusammenarbeit mit Rom das Problem der institutionellen Mitte ständig präsent macht. Man dürfte nach dem heutigen Stand der Dinge eine solche Situation nicht mehr einfach als unzumutbare Herausforderung empfinden, sondern sie vermutlich annehmen, um das von Thomas (ebenso wie von *L. Vischer)* geforderte „gemeinsame Zeugnis" vor der Welt zu leisten: die „gemeinsame Rezeption der einfachen biblischen Wahrheit, daß die Kirche als Volk Gottes und Leib Christi in dieser Welt vorleben müsse, wie Gott Menschen von den Enden dieser Erde versammelt, damit sie als die neue Menschheit leben". Es gereicht diesem „Laien" zur Ehre, daß er — als Inder — seine weiträumig durchdachte sozialpolitische Aktivität von der Präsenz Christi her konzipiert und durchgeführt wissen wollte, stets im Blick auf die zu manifestierende Einheit der Kirche auch in ihren Ämtern, sogar in der von ihm ausdrücklich zitierten „Hierarchie der Wahrheit".

Thomas ging noch weiter. Er sprach von dem schon versuchten Dialog mit Vertretern anderer Religionen, zu dem nunmehr nach dem Hauptreferat des Beiruter Metropoliten *G. Khodr* (vgl. Herder- Korrespondenz ds. Jhg., S. 103) die Richtlinien vorgelegt und beschlossen wurden. Er erklärte zu den westlichen Sorgen über einen möglichen Synkretismus: „Die einzig mögliche Antwort auf den Synkretismus, d. h. die Verwechslung zwischen dem lebendigen Gott und den Götzen, ist eine sachgemäße, konstruktive Einführung in das einheimische Element der Religionen, in Kooperation und Dialog. Mehr als in jedem anderen Feld brauchen wir hier eine Definition unseres Glaubenszentrums, wo Jesus Christus als Gott und Heiland allein endgültig ist und alle anderen Götter und Heilande oder Heilswege, ob religiöser oder säkularer Art, ausschließt, so daß gleichzeitig das endgültige Zentrum vom vorletzten Reich der Symbole, Ideologien, Werte, Institutionen und Erfahrungen des Christentums, anderer Religionen und säkularer Ideologien unterschieden wird." Von dieser Konzeption kam er auf die Erneuerung der Personalpolitik. Das war offensichtlich eine gute Selbstvorstellung als einer der möglichen künftigen Generalsekretäre.

Der Bericht Blakes

Auch der amtierende Generalsekretär *Blake* gab sich Mühe, eine universale Konzeption vorzutragen und nicht in seinem Antirassismusprogramm steckenzubleiben. Er sprach offensiv von seinem bisherigen Plan, neue Schwerpunkte der Entwicklung durch die Rassenfrage zu setzen: „Es ging nicht um die Entwicklung eines neuen Evangeliums, sondern um die Schaffung eines neuen größeren Raumes in der Welt, in dem die Relevanz und Kreativität des alten Evangeliums erschlossen werden konnte. Ich forderte die Kirchenführer auf, das erforderliche Risiko einer echten Erneuerung der Kirchen und ihres Rates auf sich zu nehmen." Auch er begann mit dem Thema „Dialog mit Menschen anderen Glaubens" und erinnerte daran, daß die verschiedenen Identitäten der Dialogpartner beachtet werden müßten. Außerdem müßte jeder Partner auf „Macht" verzichten, zumal die Christen sich dessen bewußt seien, daß sie eine Minderheit in der Welt darstellen. Aber er nannte dann nur den Dialog mit den Juden, um sogleich auf sein eigenstes Thema, die Bekämpfung des Rassismus,

zu kommen, dessen Berechtigung er aus der langen Geschichte des Weltrates als legitim begründete. Er hat sich dann auch durchgesetzt.

Brief an die Mitgliedskirchen

Wir ziehen hier deshalb den „Brief an die Mitgliedskirchen" vor, den die Tagung zum Schluß annahm, weil darin das ganze Problem enthalten ist, zumal die Formulierungen auf der Spandauer Synode der EKD vom 18. bis 21. Februar eine Rolle gespielt haben, vor allem die empfohlene Überprüfung der Machtstrukturen der heimischen Regierungen.

Der Brief verteidigt die Beschlüsse von Arnoldshain, Geldmittel auch an solche rassischen Minderheiten für soziale Bedürfnisse zu geben, die sich der Unrechtsgewalt des herrschenden Regimes mit Gewalt erwehren. Es wird betont, „daß es immer die Intention des Ökumenischen Rates war und noch ist, sich die Sache der Freiheit und nicht der Gewalt zu eigen zu machen". Denn Christen verabscheuen zu Recht die Gewalt. Auch der Zentralausschuß verurteilt Gewalt, Rassismus und Ungerechtigkeit, aber er will seine Solidarität mit unterdrückten rassischen Minderheiten in Afrika und anderswo zeigen: „Unsere Unterstützung der Opfer der (herrschenden) Gewalt, von Unterdrückung und (weißem) Rassismus kann nicht länger nur verbal sein." Daher folge nunmehr „berechtigterweise die Vergabe von Geldern an jene Menschen, die gegen Gewalt, Unterdrückung und Ungerechtigkeit kämpfen". In vielen Teilen der Welt sei das verstanden worden (u. a. durch die Überweisung von 10 000 DM durch den holländischen Episkopat, epd. 19. 1. 71). „Soll die Ausbreitung von Gewalt in der heutigen Welt vermieden werden, so müssen die Unterdrücker von der Unterjochung abgebracht und ermutigt werden, eine Gesellschaft mit Gerechtigkeit und Würde für alle aufzubauen. Denn es ist gerade die Gewalt des Unterdrückers, die Gegengewalt hervorruft und deshalb weitgehend für sie verantwortlich zu machen ist. Von unserem Gewissen bedrängt, sollten wir ernsthaft *Druck auf diejenigen Regierungen* ausüben, die Gewalt anwenden, um die Würde, die Freiheit und das Menschsein der schwarzen Menschen zu unterdrücken. Der Beschluß des Ökumenischen Rates sollte nicht als eine Befürwortung von Gewalt, sondern vielmehr als eine Kampfansage gegen diejenige Gewalt verstanden werden, die von den unterdrückerischen Regimen ausgeübt wird." Es wird hinzugefügt, das Evangelium lehre mit klaren Worten, daß wir dem Bösen nicht mit Bösem begegnen, sondern das Böse durch Gutes überwinden sollen. Die aufständische Gewalt könne auch zur völligen Vernichtung der Unterdrückten führen. Doch der Widerstand gegen Unterdrückung darf das von Christen geforderte Liebesgebot nicht mißachten.

In dem Brief wird jener Passus aus dem Beschluß nicht wiederholt, das Programm zur Bekämpfung des Rassismus mit der Vergabe weiterer Geldmittel von 340 000 Dollar fortzusetzen. In diesem Beschluß, der nach Präses *Thimme*, Bielefeld, noch in seinen Konsequenzen geprüft werden solle (epd, 28. 1. 71), heißt es u. a.: „Die Kirchen sollen nicht nur ihre eigenen Erziehungsmaterialien überprüfen, um offene und versteckte rassische Inhalte zu beseitigen, sie sollen auch auf die Gesellschaft und den Staat, in dem sie leben, einwirken und die militärischen, politischen, industriellen und finanziellen Strukturen ihrer Länder untersuchen und analysieren, damit klar wird, wo diese Länder im Rahmen der Innen- und Außenpolitik Rassismus unterstützen oder zur Verfestigung von Rassismus beitragen."

Das ist eine fast zu große Aufgabe. Sie wirft die Frage auf, ob die angesprochenen Kirchen finanziell so unabhängig auch von der „schweigenden Mehrheit" der Kirchensteuerzahler (vor allem der Großbetriebe und Großunternehmer) sind und ob sie einen ausreichenden Forschungsapparat zur Verfügung haben. Sonst gerät man in Gefahr, leere Deklamationen zu wiederholen, die ungute Auswirkungen haben müßten.

Arbeit für die Einheit hat Vorrang

Man kann nicht umhin, den theologischen Aufgaben, die *L. Vischer* vertrat, immer noch den Vorrang zuzuweisen. Auch *Visser 't Hooft* unterstrich als Ehrenpräsident in Addis Abeba: „Die fundamentale Aufgabe unserer ökumenischen Bewegung ist und bleibt geistlicher Art. Die Zusammenführung der Christen zur vollen Einheit ist weiterhin unser Hauptziel" (epd, 11. 1. 71). Die Kräfte der Zerstreuung hätten nicht abgedankt: „Gerade jetzt, da wir mehr denn je der Reintegration der Menschheit bedürfen, sind die desintegrierenden Kräfte stärker denn je. Wir wollen dankbar sein, daß wir eine Kraft der Reintegration kennen, die die Verwirrung überwinden kann. Diese Kraft ist der Heilige Geist."

Das von *L. Vischer*, Leiter von Faith and Order, vertretene Anliegen, richtig auf ein „wahrhaft universales Konzil der Einheit" hinzusteuern, ist aber nur schwach zum Zuge gekommen. Vorerst fehlt es sogar noch an der Bereitschaft der Mitgliedskirchen, die Finanzierungskrise des Weltrates — bei einem Etat für 1971 von 1,46 Mill. Dollar und einem Defizit, das auf 350 000 Dollar anwachsen wird — abzubauen. Die von Präs. *A. Wischmann*, Frankfurt am Main, angeregten obligatorischen Mitgliedsbeiträge zu zahlen stieß auf wenig Gegenliebe. Die gut versorgte EKD hat es da auch leichter als die meisten anderen Mitgliedskirchen. Leider konnte Vischer in seinem Referat über die Einheit der Kirchen nicht viel Neues vorbringen, als immer wieder die Mahnung: „Die Bewegung der Kirche nähert sich der Zeit, in der Entscheidungen gefällt werden müssen, ja sie befindet sich vielleicht schon mitten in dieser Zeit." Er wirkte angesichts der Streuung zahlreicher Projekte etwas wie ein Rufer in der Wüste. Es gab die erhofften Resolutionen, u. a. zur Vorbereitung der nächsten Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung im August 1971 in Löwen mit dem Thema „Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit".

Aber daneben drängt die Studie des Referats „Kirche und Gesellschaft" über „Die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft" mit den drei Hauptproblemen der Biologie (Förderung der Qualität des Lebens), der Umweltforschung und den demographischen Kontrollen. Sie will einem neuen „technologischen Fatalismus" entgegenwirken. Daher mehr „Zukunftsplanung" durch Theologen, mehr Entwicklungstheologie! Der Weltrat müßte eine Vereinigung von Genies sein, wenn er den immer neuen und sicher treffend gesehenen Problemen Rechnung tragen will. Er müßte unbegrenzte Geldmittel haben und von den verantwortungsbewußten Gemeinden seiner Mitgliedskirchen getragen werden. Aber das hat er bisher nicht geschafft. Seine Bemühungen um wirksame Öffentlichkeitsarbeit scheitern immer wieder daran, daß er zu viele Probleme gleichzeitig produziert und vorführt, statt nach den Elementarregeln guter Werbung zu verfahren, das eine, was not ist, wirksam zu verkaufen, um ökumenischen Schwung in die Gemeinden zu tragen.

Es verschlägt wenig, daß der Ökumenische Rat nun auf

252 Kirchen angewachsen ist. Im Gegenteil, der Aufnahmeantrag der von Moskau in den USA dirigierten neuen „Orthodoxen Kirche in Nordamerika" führte durch den Einspruch von Patriarch Athenagoras von Konstantinopel zu einem Konflikt, mit dem man hinter den Kulissen einige Mühe hatte („France Catholique" 5. 2. 71; wir kommen auf das Thema zurück). Es weist in eine gute Richtung, daß für den verstorbenen Ceylonesen *D. T. Niles* die Japanerin *Kiyoka Takeda Cho* (53), Professorin an der Internationalen Christlichen Universität in Tokio, ins Präsidium gewählt worden ist. Aber vorerst wird die zerstreute und zerstreuende Forschungsarbeit weitergehen wie bisher. Auch SODEPAX bekam grünes Licht für weitere drei Jahre, ein wichtiger Beschluß mit wichtigen Forschungsvorhaben, die von Ökumenikern aller Kirchen zusammen mit Rom angegangen werden. Die Zeit drängt, bis 1972 die neuen Strukturen hoffentlich eine Vereinfachung bringen und mit ihr ein Triumvirat von drei neuen Generalsekretären.

Kaiser *Haile Selassie* machte bei der Eröffnung der Tagung eine ehrwürdige, auch das Bemühen um die Einheit Afrikas repräsentierende Figur. Jemand hatte beinahe bedauert, daß es heute keinen Kaiser Konstantin den Großen gibt, der zur Einheit treibt. Wohl niemand wollte darin eine Lösung sehen. Doch die „Demokratisierung" des Weltrates der Kirchen, ein Erbe des angelsächsischen Parlamentarismus und Optimismus, wird immer mehr zum Problem. Es ist wohl nicht zuviel gesagt, wenn man vermutet, daß die Suche nach einem unabhängigen Treuhänder der Einheit wachsen wird, der, mit Kardinal *Suenens* zu reden, nicht so sehr die Einheit der Kirche als den einen Christus in der Kirche verkündet, und zwar einer Kirche aus „Juden und Heiden". Dieses Problem steht ebenso an wie das Fernziel eines universalen Konzils, von dem erwartet wird, „daß es sich ganz dem Heiligen Geiste beugt" (L. Chenu OP in: „Informations Catholiques Internationales", 1. 2. 71). Kann jedoch der Heilige Geist zum Zuge kommen ohne die glaubwürdigen Zeugen, die ihren Auftrag „von oben" empfangen, ohne die „Nachfolger der Apostel" in einem keineswegs juridischen Sinn? Die „Gemeinsame Arbeitsgruppe" nähert sich dieser Frage recht konkret.

Auf den Spuren der Apostolizität

Der vollständige Text des „Dritten Offiziellen Berichts", der in Addis Abeba vorgelegt wurde, ist inzwischen samt den Anlagen über Prosyletismus und dem Dokument über *„Katholizität und Apostolizität"* veröffentlicht worden (in: „The Ecumenical Review", Januar 1971, S. 44—69). Das in die Zukunft weisende Dokument geht mit erstaunlicher Präzision alle Aspekte der Apostolizität der Kirche an und stellt die Fragen für die nächsten Jahre. Der Konsensus reicht schon weit: Herkunft von den Aposteln, Identität mit ihrem Zeugnis, Kontinuität dieses Zeugnisses in der Geschichte der Kirche, Einsicht in den weltanschaulich bedingten Wandel seit Nikaia, Einheit und notwendige Pluralität, vor allem die Sorge für die Einheit. Alles ist äußerst differenziert, aber eine genauere Analyse würde ergeben, daß keine Zerstreuung in Details vorliegt, sondern Ansätze der Synthese sichtbar werden. Die Vertiefung in dieses Dokument wäre eine lohnende Aufgabe, auch wenn sie vermutlich einen langen Atem erfordert.

Aber die ökumenische Publizistik verweilt immer noch lieber bei politischen Sensationen, von den kirchenpolitischen zu schweigen. Hier ist wohl eine der wichtigsten Ursachen der Krise. Das Reden von dieser Krise ist kein Vorurteil katholischer Beobachter, es stammt aus den verantwortlichen Kreisen des Weltrates. Am beeindruckendsten hat es der frühere Direktor der Abteilung für ökumenische Aktion, Pfarrer *E. Lange*, zum Ausdruck gebracht in einem für Addis Abeba verfaßten Beitrag in „The Ecumenical Review" (Januar 1971, S. 1—8): „Die Malaise in der Ökumenischen Bewegung". Er nennt neben Vorwürfen, die sich der Weltrat aus den eigenen Reihen gefallen lassen muß, z. B. er habe nicht einmal das Gewicht einer UNO erreicht, obwohl er die UNA (Sancta) sein wollte, auch Vorwürfe aus Ländern der Dritten Welt, das Christentum sei für ihre Staatwerdung „ein gefährlicher Bazillus", weil es immer noch neokolonialistisch denke. Seine Theologie sei wegen all der Kompromisse „oberflächlich", die „vertikale" Theologie werde in „horizontalen" Aktivismus aufgelöst.

Zur Situation der Juden in der Sowjetunion

Der Leningrader Prozeß, bei dem elf Juden angeklagt waren, die Entführung eines sowjetischen Flugzeuges geplant zu haben, hat für eine kurze Zeit wenigstens das Augenmerk der Öffentlichkeit auf die Situation der Juden in der Sowjetunion gelenkt. Der Umstand, daß hier zwei Todesurteile wegen einer nicht vollbrachten Tat verhängt wurden, und dies zur gleichen Zeit, da das Militärgericht in Burgos seine Todesurteile fällte, und die Welt im Sinne des Wortes von Protesten widerhallte, hat diesem Prozeß ein Echo verschafft, welches er unter anderen Umständen kaum gefunden hätte. Dem Prozeß kommt keine wesentliche Bedeutung zu, er ist nur Symptom des Zustandes, in dem sich die Juden in der Sowjetunion befinden.

Der Leningrader Prozeß

Beschuldigt waren in diesem Prozeß elf Juden, weil sie — so die Anklage — geplant hätten, ein sowjetisches Flugzeug gewaltsam nach Finnland zu entführen, um auf diese Weise die Sowjetunion zu verlassen. Die strikte Geheimhaltung der Untersuchung und die faktisch geheime Durchführung des Prozesses lassen ein Urteil darüber, ob diese Flugzeugentführung wirklich geplant war, d. h., ob die Vorbereitung zu einem Verbrechen im Sinne der sowjetischen Strafgesetze vorliegt, nicht zu. Die inner- und außerhalb Rußlands umlaufenden Versionen über den wirklichen Sachverhalt sind vage und in sich widersprüchlich. Nach der einen wäre das Unternehmen vom sowjetischen Staatssicherheitsdienst, dem KGB, durch einen *Agent Provocateur* eingefädelt worden. Das heißt: die Behörden waren von Anfang an über den Verlauf der Vorbereitungen informiert. Dafür spricht wohl die gleichzeitige Verhaftung der Beschuldigten an mehreren Orten. Nach einer anderen Version, die vornehmlich in Israel verbreitet ist, wäre die Anschuldigung selbst nicht zutreffend. Dagegen spricht sicherlich die Tatsache, daß die Angeklagten zwar

geständig, aber (wie Beobachter zu berichten wußten) nicht gebrochen waren.
Die Angeklagten waren im Sinne der sowjetischen Strafgesetze sicherlich schuldig — sofern die Anklage zutrifft. Der Versuch einer illegalen Ausreise wird in fast allen Ländern in irgendeiner Form bestraft. Auch der Versuch, ein Flugzeug zu entführen, ist eine Straftat, die in allen Ländern verfolgt wird. Die Sowjetunion hat bisher allerdings zu den meisten Flugzeugentführungen geschwiegen. Der Prozeß verhüllte nur dürftig, daß die Straftat die Folge einer konsequenten und seit dem Bestehen der Sowjetunion geübten Verletzung elementarer Menschenrechte ist, nämlich das Recht eines Menschen, ein Land zu verlassen, wenn er dort nicht mehr leben möchte. Diese Menschenrechte wurden schließlich auch von der Sowjetunion anerkannt.
Niemand vermag mit Sicherheit zu sagen, welche *Ziele* mit dem Prozeß verfolgt wurden. Die Annahme, daß die Vertreter einer harten Linie ein Exempel statuieren wollten, um die sowjetischen Juden einzuschüchtern, mag durchaus zutreffen. Dieser Prozeß ist nur der Beginn einer Reihe weiterer Prozesse gegen Juden und so durchaus als Beginn einer Einschüchterungskampagne zu verstehen. Es steht noch der Prozeß gegen weitere zehn Personen wegen versuchter Flugzeugentführung und wegen „zionistischer Umtriebe" in Leningrad aus. Außerdem wurden in Kischinew, Odessa und Riga mehrere Juden wegen „zionistischer Provokationen" verhaftet, die mit einem Strafverfahren rechnen müssen.
Das unmittelbare Motiv für diesen Prozeß ist wohl darin zu suchen, daß die sowjetischen Behörden wirklich Flugzeugentführungen befürchteten. Nachdem im Herbst ein sowjetisches Flugzeug von zwei Juden nach Trapezunt entführt wurde, konnte man mit einer Wiederholung rechnen, der man am besten mit einer provozierten Entführung und sehr harten Strafen für die Entführer zuvorkam. Dem KGB ging es dabei vielleicht in erster Linie um die faktische Verhinderung, denn die nun nötig gewordene verschärfte Bewachung der Flugzeuge belastet die sowjetischen Sicherheitsbehörden gewiß noch mehr als die Sicherheitsbehörden anderer Länder. Schließlich ist jede gelungene Flugzeugentführung aus der Sowjetunion ein Prestigeverlust für diesen Staat.
Von daher wäre auch zu erklären, daß der Prozeß politisch nicht vorbereitet war und für die Sowjetunion als *politischer* Fehlschlag ausging. Der Zeitpunkt, um die Weihnachtszeit, war so gewählt, daß der Prozeß außerhalb Rußlands keine sonderliche Beachtung finden würde. Die Gleichzeitigkeit mit dem Prozeß in Burgos führte aber dazu, daß man diesen Prozeß außerhalb Rußlands nicht mehr ignorieren konnte. Die Höhe des Strafmaßes war für ein nur geplantes Verbrechen völlig unangemessen (wenn man den Maßstab der Rechtsprechung in zivilisierten Staaten anlegen möchte). Die Möglichkeit eines rechtzeitigen Rückzuges, der Verzicht auf die Todesstrafe, wurde nicht wahrgenommen. Die Aufhebung der Todesstrafe in einem außergewöhnlich schnell angesetzten Berufungsverfahren gleich Anfang Januar d. J. kam als Rückzug zu spät und wurde von niemandem honoriert. All dies läßt darauf schließen, daß es im Hintergrund des Prozesses Auseinandersetzungen gab zwischen dem KGB, der hier vor allem innenpolitische Interessen verfolgte, und den Vertretern eines liberaleren Kurses, welche auch aus Rücksicht auf die öffentliche Meinung außerhalb Rußlands ein milderes Urteil wünschten.

Trotz der Aufhebung der Todesurteile hat der KGB allerdings seinen Teil erhalten: Die Umwandlung der Todesurteile für Kusnetzow zu 15 Jahren „besonders verschärfter Haft" und für Dimschitz zu 15 Jahren „verschärfter Haft" ist kaum noch als Strafmilderung anzusehen. Besonders verschärfte Haft bedeutet faktisch völlige Isolierung von der Außenwelt (es ist nur ein Verwandtenbesuch im Jahr gestattet) bei einer Kost, die etwa einem Drittel des Kaloriengehaltes einer normalen Ernährung entspricht, schließlich besonders ungünstige Unterbringung im Gefängnis. In Rußland weiß man sehr wohl, daß ein solches Urteil nur die langsame Vollstreckung der von der ersten Instanz verhängten Todesstrafe bedeutet. Der abschreckende Effekt des Urteils ist also geblieben. Allerdings war der Gesichtsverlust des KGB so stark, daß das Urteil des Berufungsgerichtes trotz allem eine Ermutigung war.

Ein Symptom und sein Hintergrund

Der Leningrader Prozeß ist vor allem als Symptom bedeutsam. Es gibt in der Sowjetunion offenbar eine *ungelöste Judenfrage*. Dies zuzugeben ist allerdings nicht gut möglich, denn offiziell gilt sie als gelöst. Die Juden sind als nationale Gruppe anerkannt — obgleich sie kaum noch Gruppenrechte genießen. Als Religionsgemeinschaft wird ihnen die gleiche Unfreiheit zuteil wie allen anderen Religionsgemeinschaften.
Daß dies nicht der Fall ist, weiß man allerdings in der Sowjetunion so gut wie außerhalb. Der Fehler, der heute seine Früchte trägt, wurde bereits in den programmatischen Ansätzen gemacht, denn die meisten Sozialisten verneinten von jeher die Existenz einer jüdischen Nation. (Für Lenin war das Judentum auf Grund seiner abnormen Sozialstruktur eher eine Kaste.) Sofern man das Judentum als nationale oder ethnische Gemeinschaft anerkannte, sah man seine Auflösung auf Grund eines allgemeinen Assimilationsprozesses voraus. Obgleich die Juden in Osteuropa immerhin eine eigene Sprache, das Jiddisch, eine eigene Kultur und ein eigenes jüdisches Nationalbewußtsein hatten, haben die meisten russischen Sozialisten die Existenz einer jüdischen Nation verneint, da ihnen das entscheidende Merkmal, das eigene Territorium, fehlte. Eine Lösung der Judenfrage wäre nach dieser Auffassung durch Abschaffung der diskriminierenden Gesetze und durch die Förderung der Assimilation zu erreichen.
In der Praxis ließ man sich in der Sowjetunion allerdings von den jeweiligen wirklichen oder vermeintlichen politischen Erfordernissen leiten (vgl. hierzu ausführlich Herder-Korrespondenz 14. Jahrgang, S. 572 ff.). Noch vor dem Zweiten Weltkrieg wurden die jüdischen Institutionen faktisch zerstört. Allerdings zwang die Wirklichkeit, nämlich die Existenz einer kohärenten jüdischen Gemeinschaft, zeitweise dazu, ihnen ein Minimum an nationaler Autonomie zuzugestehen. Dadurch wurden zugleich auch die Gruppen neutralisiert, die eine territoriale Lösung der Judenfrage erstrebten, also die Zionisten und die „Bundisten". Die Versuche, Juden in geschlossenen Gebieten anzusiedeln, sind jedoch nie sehr weit gediehen. In Birobidjan, an der Grenze zur Mandschurei, wurde zwar mit großem propagandistischem Aufwand ein jüdisches Siedlungsgebiet als „autonome jüdische Provinz" geschaffen, aber es ist seit vielen Jahren nicht mehr möglich, zuverlässige Nachrichten hierüber zu erhalten. Die jüdische Bevölkerung in diesem Gebiet blieb immer eine Minderheit

und zählt heute nur noch wenige Zehntausend (1960 auf 30—40 000 geschätzt).
Bis zum Jahre 1930 erlebte die jüdische Kultur in Rußland eine gewisse Blüte, wenn auch nur als proletarische Kultur, d. h. als Kultur, die aller traditionellen Werte beraubt war. Die kommunistische Partei verurteilte zwar jede Form des Antisemitismus als Form der kapitalistischen Unterdrückung, doch erwies es sich faktisch als unmöglich, den Antisemitismus in Rußland auszumerzen; er blieb in der Bevölkerung latent, und die Partei hat sich immer wieder mit dieser Erscheinung akkommodiert, statt sich mit ihr auseinanderzusetzen. Allerdings hat es vor dem Zweiten Weltkrieg keinerlei Maßnahmen seitens der Partei oder der Regierung gegeben, die man als spezifisch antijüdisch bezeichnen könnte: Die jüdische Elite wurde wie die ganze altbolschewistische Elite liquidiert. Die seit Mitte der dreißiger Jahre zu beobachtende Tendenz, Juden aus exponierten Stellen im öffentlichen Leben fernzuhalten, mag eben darauf zurückzuführen sein, daß gerade unter den Altbolschewiken viele Juden waren, und auf die Tendenz zur Akkommodation.
Erst nach dem Zweiten Weltkrieg schritt *Stalin* zur *faktischen Liquidierung* der „jüdischen Nation": Die kulturellen jüdischen Institutionen, die während des Krieges zerstört worden waren, wurden nicht wieder aufgebaut. Das „jüdische antifaschistische Komitee", die letzte nationale Repräsentanz der Juden, wurde aufgelöst, die Elite der jüdischen Künstler und Schriftsteller bis 1952 erschossen oder deportiert. Nach den „Zionistenprozessen" in fast allen Ländern des Ostblocks wurden die Juden konsequent aus dem öffentlichen Leben ausgeschaltet. Ein *numerus clausus* an den Hochschulen — in Rußland ein einzigartiges Phänomen — sorgte dafür, daß der intellektuelle Nachwuchs der Juden in Grenzen gehalten wurde.
Die Tauwetterperiode brachte zwar eine gewisse Erleichterung, doch blieben die restriktiven Maßnahmen bestehen. Die Situation des religiösen Judentums ist denkbar ungünstig. Nach den Nachrichten, die nur spärlich fließen, wurden in den letzten Jahren immer mehr Synagogen endgültig geschlossen. Im Gegensatz zur orthodoxen Kirche ist dem Rabbinat jeder Kontakt mit der jüdischen Gemeinschaft außerhalb Rußlands untersagt. Der jüdisch-arabische Krieg im Juni 1967 hatte eine Verschärfung der antiisraelischen Propaganda im gesamten Ostblock zur Folge. Diese Propaganda gibt sich zwar betont antizionistisch, konnte aber bei dem latenten Antisemitismus der Bevölkerung kaum ohne Folgen bleiben. Die gesamte Atmosphäre hat sich erheblich verschlechtert, da man Juden grundsätzlich Sympathien mit dem Staat Israel unterstellt.

Erstarktes Selbstbewußtsein

Der Zweite Weltkrieg hatte aber auch ein Erstarken des Selbstbewußtseins der russischen Juden zur Folge. Die totale Bedrohung durch die Nazis, das passive Verhalten weiter Kreise der russischen Bevölkerung und das offen feindselige Verhalten großer Teile z. B. der ukrainischen Bevölkerung und schließlich die stalinistische Verfolgung haben den Juden lebhaft vor Augen geführt, daß sie immer noch als Juden in Frage gestellt sind. Die Liquidation jeglicher nationaler Repräsentanz, die Unterdrückung nicht nur der hebräischen, sondern auch der jiddischen Publikationen und schließlich der numerus clausus an den Hochschulen zeigte vielen Juden, daß sie in der Sowjetunion als Juden keineswegs die gleichen Rechte genießen wie die übrigen Völker und daß es eine wirkliche Gleichberechtigung nur für jene Juden gibt, welche den Weg totaler Assimilation gehen, d. h. aufhören, sich als Juden zu identifizieren. Die Gründung des jüdischen Staates in Israel bewies aber, daß es eine Alternative zur Assimilation gibt, während die Politik der Diskriminierung alles Jüdischen auch gegenüber den jüdischen Kommunisten zeigte, daß die Assimilation nicht vor Diskriminierung schützt.
Dieses neue jüdische Selbstbewußtsein wurde gerade nach dem 20. Parteitag der KPdSU zum Problem in der russischen Politik. In dem Maß nämlich, in dem die Kritiker des Systems nicht mehr ohne weiteres liquidiert und mundtot gemacht werden konnten, mehrte sich der Widerstand gegen die repressive Politik in der Partei selbst und eben unter den Juden. Der Fall *Jewtuschenko* (vgl. Herder-Korrespondenz 16. Jhg., S. 141), die Tatasache, daß ein anerkannter russischer Kommunist und Dichter seine Stimme für die russischen Juden erhob, war ein warnendes Signal. Die Rückkehr zu einer restriktiven Politik unter Chruschtschow und gerade die antiisraelische Propaganda nach dem Sechstagekrieg haben dieses Selbstbewußtsein der Juden eher gestärkt. Es ist unbekannt, wieweit es außerhalb geheimer zionistischer Gruppen bereits eine organisierte Form gefunden hat, doch scheint es, daß eine Organisation gar nicht nötig ist, solange eben in einer größeren Gruppe Übereinstimmung darüber besteht, daß der Politik der Restriktionen und Repressionen ein elementarer, aber gänzlich legaler Widerstand entgegengesetzt werden muß. Die Juden machen immer mehr, jedoch ganz individuell von den Rechten Gebrauch, die ihnen wenigstens nach dem Gesetz zustehen.

Die Juden in den anderen kommunistischen Ländern

So bleibt die Judenfrage 40 und 50 Jahre nach der Oktoberrevolution ungelöst. Es gibt nach der amtlichen Statistik 2,3 Millionen Juden in der Sowjetunion, in Wirklichkeit rechnet man mit 3,5—4 Millionen, da es viele Juden bereits vorziehen, sich nicht mehr als solche auszugeben. Da diese Juden trotz der restriktiven Bildungspolitik immer noch über ein bedeutendes intellektuelles Potential verfügen, stellen sie ein „Problem" dar, das nur auf zweierlei Weise gelöst werden könnte: durch eine Politik der totalen Unterdrückung wie zur Zeit Stalins oder durch eine Politik entscheidender Liberalisierung, welche den Juden ihre vollen Rechte als nationale Minderheit gewährt und jenen, die nicht mehr in der Sowjetunion leben möchten, die Auswanderung gestattet.
Die *übrigen Ostblockstaaten* haben diesen Gegebenheiten wenigstens stillschweigend Rechnung getragen. Die Überlebenden der ungarischen und rumänischen Juden, Gruppen, die immerhin noch nach Hunderttausenden zählten, haben, sofern sie es wünschten, diese Länder in aller Stille verlassen können. Es blieben nur kleinere Gruppen zurück (nur in Rumänien existiert heute noch eine nennenswerte jüdische Minderheit von etwa 90 000 Seelen). Von dieser Auswanderungsbewegung wurden zuletzt auch die jüdischen Kommunisten selber erfaßt: Nach dem Einmarsch der Russen in die Tschechoslowakei flohen noch einmal einige hundert Juden von den letzten wenigen tausend. Als die antizionistische Propaganda 1968 ausgeprägt antisemitische Züge erhielt, hatten zwar schon die meisten der

überlebenden polnischen Juden das Land verlassen, aber auch von den restlichen dort noch lebenden 15 000 Juden, von denen man mit Sicherheit annehmen darf, daß sie in diesem Land leben wollten, sind im Laufe der letzten zwei Jahre noch einmal einige tausend emigriert — wie es scheint zur Erleichterung der polnischen Behörden. (Die genauen Zahlen werden so wie die Zahlen der Auswanderer aus der Sowjetunion von allen Seiten geheimgehalten.)

Dieser *stillschweigende Exodus* beweist immerhin, daß man in einigen sozialistischen Staaten, eigentlich in allen außer der Sowjetunion, die Emigration der dort lebenden Juden als die einfachste politisch-pragmatische Lösung der Judenfrage ansieht, wenn auch nicht als die ideologisch richtige. Für die Sowjetunion besteht eine solche Möglichkeit wohl nur in ganz beschränktem Maße. Wenn man heute die Grenzen dieses Landes öffnen würde, dann würden mit Sicherheit einige hunderttausend Juden das Land verlassen. Das würde zwar politisch eine Erleichterung schaffen, das Problem aber keineswegs endgültig lösen. Zudem würde eine solche Auswanderung einen sehr spürbaren Substanzverlust an qualifizierten Wissenschaftlern und Technikern zur Folge haben. Auch wäre immer zu befürchten, daß sich auch andere Gruppen in der Bevölkerung in stärkerem Maß auf die ihnen zustehenden Rechte besinnen könnten. Außenpolitisch würde eine Freigabe der jüdischen Auswanderung zu einer Belastung der sowjetisch-arabischen Beziehungen führen, denn ein Teil der Auswanderer würde sich in Israel niederlassen. Die Gerüchte, nach denen die Sowjetunion der ägyptischen Regierung versichert habe, daß sie eine nennenswerte Emigration russischer Juden nicht zulassen werde, mögen zutreffen, aber eine solche Versicherung scheint ganz überflüssig zu sein, denn es ist ganz unwahrscheinlich, daß die Sowjetunion den Juden ihre Grenzen öffnen wird.

Stattdessen gingen die russischen Behörden in den letzten zwei oder drei Jahren doch dazu über, lästige Juden nach einer gewissen Zeit auswandern zu lassen. Personen, die sich lange genug um eine Ausreiseerlaubnis bemühten, erhielten diese nach einigen Jahren (in denen sie allerdings oft polizeilichen Maßnahmen ausgesetzt waren und immer gefährdet blieben). Die Zahl der Auswanderer wird zur Zeit auf ca. 50 im Monat geschätzt. Bekannt wurde der Fall des Ingenieurs *A. Dokatov*, der in Moskau eine private Sprachschule für Hebräisch unterhielt, was nach den Gesetzen zwar erlaubt, in der Praxis aber nicht ungefährlich ist. Die Behörden entledigten sich schließlich Dokatovs, indem sie ihm ein Ausreisevisum gaben, dessen Gültigkeit auf 48 Stunden beschränkt war. (Da Dokatov seine sowjetische Staatsbürgerschaft aufgeben mußte, wäre er faktisch vogelfrei geworden, wenn ihm die Ausreise in dieser Zeit nicht gelungen wäre.)

Hilfe jüdischer Institutionen

Die jüdischen Institutionen, die mit dem Schicksal der Juden in den Ostblockstaaten befaßt sind, im besonderen der Jüdische Weltkongreß, aber auch die israelische Regierung, haben bisher alles, was in ihrer Macht stand, getan, um das Schicksal der Juden in den Ostblockländern zu erleichtern. Man hat von diesen Aktivitäten bisher sehr wenig erfahren, weil man alles unterließ, was als Provokation ausgelegt werden könnte. Die *Geheimdiplomatie* war die erklärte Politik dieser Institutionen. Öffentliche Aktionen zugunsten der russischen Juden gingen kaum über gelegentliche Sympathieerklärungen hinaus. Wieweit dieses Stillhalten honoriert wurde, ist unbekannt. Jedoch hat sich diese Politik seit dem Herbst des letzten Jahres entschieden geändert, vermutlich deshalb, weil sich die sowjetische Politik verhärtet hat. Denn soviel ist gewiß: Die Sowjetunion könnte sich das Schweigen der jüdischen Institutionen mit relativ geringfügigen Zugeständnissen, etwa durch einige hundert Ausreisegenehmigungen im Monat, erkaufen.

Diese Änderung in der Politik der jüdischen Institutionen wurde während des Leningrader Prozesses zum erstenmal offensichtlich, sie scheint aber schon einige Zeit vorher beschlossen worden zu sein. Während des Prozesses traten bei Demonstrationen zum erstenmal Juden in Erscheinung, welche selber aus der Sowjetunion kamen. Russische Auswanderer veranstalteten z. B. mit Billigung der israelischen Regierung einen Hungerstreik an der Klagemauer in Jerusalem („Jerusalem Post", 21. 12. 70). All dies weist darauf hin, daß die Mittel der geheimen Verhandlungen erschöpft sind. Nach den offiziellen Erklärungen der israelischen Regierung appellierte auch der Vorstand des jüdischen Weltkongresses (der in etwa für die jüdische Diaspora spricht) nach einer dreitägigen Tagung in Nizza am 5. Januar 1971 an die Weltöffentlichkeit, sich für die Juden in der Sowjetunion einzusetzen. Dieser Appell blieb nicht ohne Erfolg und wurde von zahlreichen Institutionen, u. a. von der Zweiten Internationale und vom Europarat, aufgenommen.

Der Protest artikuliert sich

Gleichzeitig traten auch die Juden in der Sowjetunion selbst wieder stärker in Erscheinung. Einzelne Aktionen fügen sich zwar recht gut in das Bild der Proteste, die von russischen Intellektuellen ausgehen, sie sind also keine Sondererscheinung, zeigen aber doch die Bedeutung eines Teiles der jüdischen Gruppe als Störfaktor. Die Methode des Minderheitenprotestes hat damit auch auf die Sowjetunion übergegriffen. Bei allen Aktionen, die in der Regel von einzelnen Personen oder kleinen Gruppen ausgehen, wird allerdings peinlich darauf geachtet, die sowjetischen Strafgesetze nicht zu verletzen. Die sowjetischen Behörden befinden sich dabei in einer Zwangslage, welche der Leningrader Prozeß offenbar gemacht hat. Jede antijüdische Repression stellt, auch wenn sie sich als eine gänzlich innersowjetische Angelegenheit ausgibt, die Bedeutung Israels als Heimat und Zufluchtsort erst richtig heraus. Der Verzicht auf Repressionen wird dagegen eine jüdische Sammelbewegung zur Folge haben, welche die sowjetische Judenpolitik mit dem Ziel der totalen Assimilation in Frage stellt. Der offene Protest hat sich in der Tat als das geeignete Mittel erwiesen, den sowjetischen Juden nachhaltig zu helfen, nachdem die Politik des Stillhaltens keinen Erfolg mehr hatte.

Die Besorgnis der jüdischen Institutionen um das Schicksal dieser russischen Juden ist echt und leider nur zu berechtigt. Diese Besorgnis wird auch bestimmt durch das Trauma, welches die Vernichtung von sechs Millionen Juden im Zweiten Weltkrieg hinterlassen hat. Die jüdischen Institutionen befinden sich gegenüber der Sowjetunion in einer ähnlichen Situation wie vor 30 Jahren gegenüber Deutschland, nämlich im Zustand der Rat- und Hilflosigkeit: Es gibt keine Politik, von der man im vorhinein sagen könnte, daß sie die richtige wäre. Geändert hat sich

allerdings in diesen 30 Jahren, daß man nicht mehr gewillt ist, Judenverfolgungen hinzunehmen.
Unter diesem Gesichtspunkt sind Randerscheinungen zu verstehen wie die *Jewish Defense League* des Rabbi *Kahane* in New York, eine eher rechtsextremistische Gruppe, die während der Negerunruhen in Brooklyn gegründet wurde, um jüdische Geschäfte vor Plünderungen zu schützen. Die Größe und das Gewicht dieser Bewegung wird unterschiedlich beurteilt. Während Kahane von einigen zehntausend Mitgliedern spricht, schätzen Kenner die aktive Gefolgschaft auf einige Dutzend Personen, in jedem Fall allerdings genug, um durch Terror aufzufallen und Schwierigkeiten zu bereiten. Zur Zeit des Leningrader Prozesses und danach griffen Mitglieder der Defense League sowjetische Reisebüros an, störten sowjetische Veranstaltungen und belästigten sowjetische Diplomaten, was wiederum Repressalien gegenüber Amerikanern in Rußland zur Folge hatte, bis schließlich die Beziehungen zwischen den USA und der Sowjetunion endgültig gestört wurden. Am 17. 1. 71 verurteilte die israelische Regierung offiziell die Tätigkeit aller terroristischen Gruppen, ohne die Defense League namentlich zu nennen („Jerusalem Post Weekly", 19. 1. 71). Und auch die jüdischen Institutionen in Amerika distanzierten sich entschieden von diesen Terrorakten. Die allgemeine Haltung wird wohl von der Überlegung bestimmt, daß es unfair ist, unbeteiligte Staaten in diesen Konflikt hineinzuzwingen, und daß der Terror nicht zu den bevorzugten Formen solcher Auseinandersetzungen gehört. Rabbi Kahane und einige seiner Anhänger werden sich vor amerikanischen Gerichten verantworten müssen.
Dennoch wäre es falsch, die *Defense League* als gänzlich abseitige Erscheinung zu betrachten. Es gibt einen Grad der Aussichtslosigkeit, der am Ende in Gewalt umschlägt, und die Defense League ist der Ausdruck des Gefühls der Machtlosigkeit und zugleich des Gefühls, vor dreißig Jahren für die Juden Europas nicht genug getan zu haben. Wenn bei den sonst friedlichen Demonstrationen die Losung „Nie wieder sechs Millionen!" zu hören war, dann ist dies ebenso gemeint, und die Defense League hat hier eine verfrühte, aber doch keineswegs unverständliche Konsequenz gezogen zu einer Zeit, da jeder unterdrückten Minderheit das Recht auf Gewalt in Anspruch nehmen möchte.

Länderbericht

Kirchliche Entwicklungen in der Schweiz

Kaum ein europäisches Land oder Staatswesen ist in der Vergangenheit so gründlich vom Gegensatz zwischen katholischem und reformatorischem Bekenntnis geprägt worden wie die Schweiz, wie der über Jahrhunderte hin langsam gewachsene Bund der eidgenössischen Stände. Und zwar nicht nur in der Weise, daß Glaubenskämpfe — von Zwinglis Zeiten bis zum Sonderbundskrieg (1847) — die politische Einigkeit in Frage gestellt und bisweilen aufgehoben haben, sondern auch gerade umgekehrt im Sinn einer Stabilisierung: Ein Kräftegleichgewicht zwischen den konfessionellen Parteien bestimmte über weite Zeiträume hin das „Irenicum helveticum", wie Johann Heinrich Hottinger 1654 schrieb, einen Zustand also, in dem die feindlichen Brüder einander zur Vorsicht zwangen und unversehens zu der gemeinsamen Stillhaltepolitik gelangten, die als schweizerische Neutralität das historische Prinzip der Eidgenossenschaft werden sollte. Indessen steht am Anfang des heutigen Bundesstaats ein gewisses Übergewicht der protestantischen, liberalen, städtischen über die katholische, konservative, ländliche Komponente, und dieses Übergewicht findet man jetzt noch in den Artikeln 51 und 52 der Bundesverfassung ausgedrückt, wo es heißt: „Der Orden der Jesuiten und die ihm affiliierten Gesellschaften dürfen in keinem Teile der Schweiz Aufnahme finden, und es ist ihren Gliedern jede Wirksamkeit in Kirche und Schule untersagt"; und: „Die Errichtung neuer und die Wiederherstellung aufgehobener Klöster oder religiöser Orden ist unzulässig." Heute wird daran gearbeitet, diese nur mehr durch die einstigen Zeitumstände motivierbaren „Ausnahmeartikel" aus der Verfassung zu tilgen — ein Zeichen für das Abklingen des konfessionellen Streits, aber auch für die Langsamkeit dieses Prozesses.
Längst ist das einfache Gegenüber protestantischer und katholischer Bevölkerungsteile einem komplizierteren Muster gewichen. In den großen Städten vermischen sich die Gruppen. Das rein agrarische Gepräge der katholischen Landesteile — auch der Innerschweiz — weicht der Industrialisierung, die ihrerseits protestantische Elemente in katholische Stammlande zieht. In politischer Hinsicht erscheint die Sprachgrenze zwischen deutscher und französischer Schweiz nicht selten schärfer und tiefer als die konfessionellen Trennlinien. Und die neuesten Entwicklungen im Katholizismus bringen es mit sich, daß die Gleichsetzung von „katholisch" und „konservativ" nur noch in einzelnen Regionen ihre Gültigkeit bewahrt. Hintergründig wirkt die Glaubensspaltung freilich noch immer in politische Auseinandersetzungen und gesellschaftliche Integrationsprozesse hinein. Die ökumenische Zusammenarbeit greift vorerst noch nicht über einen engeren Kreis von Pfarrern und aktiven Laien hinaus.

Protestantische Sorgen

In Zürich wurde 1969 der 450. Jahrestag der Reformation Zwinglis gefeiert. Das Jubiläum erhielt seine besondere Note durch einen kräftigen Schuß Kritik, der von Theologiestudenten, aber auch von Exponenten kirchlicher Akademie- und Laienarbeit herkam: Kritik des Inhalts, daß die Dynamik reformatorischen Denkens und Handelns im landeskirchlichen Trott erlahmt und erstarrt sei. Auf nationaler Ebene machte eine ähnliche Malaise sich geltend, als im folgenden Jahr der Schweizerische Evangelische Kirchenbund sein fünfzigjähriges Bestehen feierte und die Schwäche einer Dachorganisation gerügt wurde, die während eines halben Jahrhunderts noch keine Anstalten gemacht habe, vom Bund zur Kirche zu werden, glaubwürdige Autorität nach innen und Repräsentation

nach außen anzustreben und sich in den Dienst von Reformen und von ökumenischen Initiativen zu stellen. Solche Vorwürfe schienen bestätigt zu werden, da es sich als unmöglich erwies, den beim Ökumenischen Rat in führender Position tätigen *Lukas Vischer* zum neuen Präsidenten des Kirchenbundes — dessen Problematik er in Band 13 der Reihe „Polis" (Evangelischer Verlag, Zürich) erörtert hatte — zu wählen; die Tendenz der Landeskirchen, sich eine schwache Zentrale zu erhalten, ist ungebrochen.

So fehlt es dem schweizerischen Protestantismus wesentlich an Instanzen, die in der Lage oder bereit wären, mit den sich mehrenden *oppositionellen Bewegungen und Gruppen* ein nicht nur auf Abwehr gestimmtes, fruchtbares Gespräch zu führen. Unter diesen Gruppen tritt beispielsweise eine Reihe von jüngeren Genfer Theologen hervor, die sich selber vom Pfarramt ausschließen, indem sie sich weigern, ein Ordinationsgelübde abzulegen, das ihnen noch ein „Hirtenamt" zuschreibt: Hier zeichnet sich das Bestreben ab, den geistlichen Beruf der modernen Gesellschaft zu integrieren, den Pfarrer als theologischen Sachverständigen neben anderen Fachleuten — nicht „Laien" — in den Dienst der Gemeinde zu stellen. Studentische Aktionen richten sich in steigendem Maß gegen den kostspieligen Bau von Sakralräumen. Ein Organ mit dem Titel „Für eine offene Kirche" macht seit einigen Monaten dem „Evangelischen Pressedienst" Konkurrenz, der als Sprachrohr des konservativ und antiökumenisch eingestellten „Protestantischen Volksbundes" als einseitig und oft geradezu informationsfeindlich empfunden wird. Die neue Zeitschrift wird von einem konfessionell gemischten Kreis getragen. Dasselbe gilt von den „Nachtgebeten", die in Bern, Zürich, Basel und Biel, in mehr oder weniger enger Anlehnung an das Kölner Vorbild, auf ein sozialpolitisches Engagement der Kirchen drängen und von den evangelischen wie von den katholischen Autoritäten nach Möglichkeit ignoriert werden.

Themen der Kritik und der Reform

Eine Hauptrichtung des Reformstrebens zielt auf den Abbau der reinen Gemeindestruktur, die bei der vielfachen Mobilität der heutigen Gesellschaft als weitgehend fiktiv empfunden wird, durch eine *Regionalplanung*, welche die kirchliche Arbeit neu aufgliedern sollte. Solche Planung bricht freilich wiederum mit dem herkömmlichen Pfarrerbild und scheitert daher oft an denjenigen Geistlichen, die immer noch „alles für alle" sein wollen. In großen Kantonen würde die Regionalplanung den Pfarrern eine Teamarbeit mit Schwerpunktbildungen (etwa: Jugend — Seelsorge — Unterricht — Predigt) bringen und die Schaffung von Spezialpfarrämtern bewirken, die aber kirchenrechtlich noch kaum verankert oder geklärt sind. In kleineren Kantonen würden die Pfarrer neben ihrem Gemeindeamt bestimmte Spezialaufgaben für die Region übernehmen, wie das heute schon in Glarus der Fall ist, die theologischen Aufgaben würden aufgeteilt und gewisse nichttheologische Aufgaben einem Laien-Team übertragen werden, wie das gegenwärtig in Zug geschieht. Bescheidenere Ansätze sind in der Staffelung der Gottesdienstzeiten (Luzern) oder in einer übergemeindlichen Verständigung über Bau- und Finanzprobleme zu sehen.

Koordinationssorgen schafft auch der *Religionsunterricht*. Daß die Landes-(Kantonal-)Kirchen den Lehrstoff unabhängig voneinander bestimmen, paßt noch ins Gesamtbild des zählebigen Schweizer Schulföderalismus. Schwerer wiegt, daß auch der an staatlichen Schulen erteilte Unterricht nicht auf die drei Stufen der kirchlichen Unterweisung (Sonntagsschule, Kinderlehre, Konfirmandenunterricht) Bezug nimmt. Dazu *A. Görres:* „Jedes Kind von 6 bis 16 Jahren erhält in Schule und Kirche etwa 1000 Stunden religiöse Unterweisung. Statistisch läßt sich erheben, daß der gewonnene Informationswert gleich Null ist. Viele wissen gar nicht, um was es beim christlichen Glauben überhaupt geht. Das existentielle Ergebnis dieses Unterrichts läßt sich empirisch überhaupt nicht feststellen." Wo die Pfarrer den Religionsunterricht übernehmen müssen, sind sie zeitlich und pädagogisch überfordert. Umgekehrt fehlen den nichttheologischen Lehrkräften meist die nötigen Kenntnisse. Aber über diese mehr praktischen Schwierigkeiten hinaus ist die innere Bedeutung des Religionsunterrichts im Rahmen der Schule ungeklärt, vielfach angezweifelt. Der *Konfirmandenunterricht*, problematisch im altersmäßigen Ansatz, durch das abschließende Gelübde, das weitherum als unzeitgemäß empfunden wird, und wegen der Verbindung mit der „Zulassung" zum Abendmahl, ist eine weitere Zielscheibe der Kritik.

Endlich ist der Streit um neue, *experimentelle Gottesdienstformen* zu erwähnen. Versuche, vom liturgischen Schema zu leichter verständlichen, kulturell zeitgemäßeren Formen und vom pfarrherrlichen Einmannbetrieb zu einer mehr dialogischen Gestaltung überzugehen, setzen sich vorläufig nur in vereinzelten Fällen durch. Der Diagnose von *L. Zanetti* („Zeitansage", 1968): „Gerade die aktiven und überzeugten jungen Christen leiden mehr an der Kirche, wie sie sie tagtäglich erleben, als an der dem Glauben gegenüber verständnislosen Umwelt", fügt *W. Neidhart* hinzu: „Doch die Anhänger der traditionellen Formen werden oft ebenso einer Schocktherapie ausgesetzt, die aus unkontrollierten Aggressionen stammt, und das bewirkt, daß man gegen die Neuerer mit Verboten und Ketzerurteilen vorgeht, aus denen die Angst spricht" („Theologia practica" V, 3, 1970).

Probleme der Öffentlichkeitsarbeit

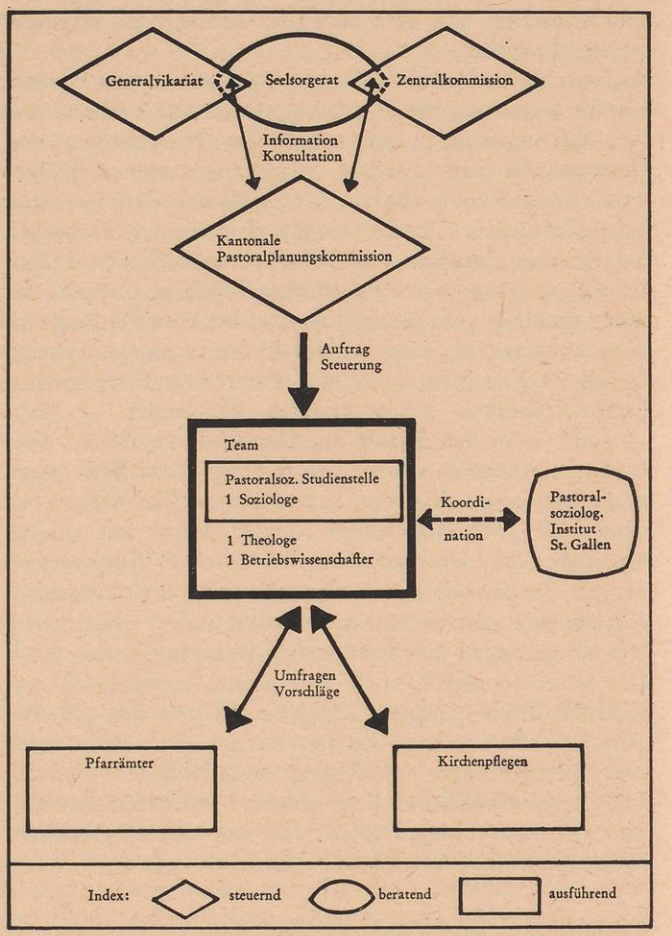
Breiten Raum nimmt in den inneren Auseinandersetzungen der evangelischen Kirche die Erörterung von Informationsproblemen ein. Die „Kirchenboten" versuchen, vom Stil der fromm geschmückten kirchlichen Mitteilungsblätter wegzukommen und den Charakter, wenigstens das Aussehen, „richtiger" Zeitungen anzunehmen. Auch hier natürlich ein Anpassungsproblem: Man wünscht am Austausch teilzunehmen, der das Publikum alltäglich fesselt, man will zeigen, daß man hier und ganz wesentlich hier mitreden kann. Kirchliche Beauftragte eignen sich die Technik von Fernseh- und Rundfunksendungen an, aber auch die „Technik" des Gesprächs (namentlich der Gesprächsleitung), des Interviews und der Reportage. Über diese etwas äußerlich geübten Künste greift die wachsende Organisation für Erwachsenenbildung hinaus, in der sich kirchliche mit säkularen Bestrebungen zu verbinden suchen. Artikel 2 der Statuten der Deutschschweizerischen Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für kirchliche Schulung: „Der Verein setzt sich zum Ziel, erwachsene Personen zu schulen, damit sie ihren christlichen Glauben in Konfrontation mit den Fragen der Zeit auf Grund wissenschaftlicher Erkenntnisse durchdenken und in konkre-

ter Verantwortung verwirklichen können." Indessen bricht auch in diesem Zusammenhang die Problematik auf, welche die Stellung des protestantischen Theologen umgibt. Sein Verhältnis zu den Vertretern anderer Fächer ruft Konflikte und Mißverständnisse hervor: Die Rolle des überdisziplinären Gesamtdeuters wird ihm von seinen Partnern mehr und mehr abgesprochen, seine Einordnung in eine wirkliche interdisziplinäre Zusammenarbeit erscheint als dringendes Desiderat. Darüber hinaus ist es nicht immer leicht, die Notwendigkeit kirchlicher Bildungsarbeit nach außen hin einsichtig zu machen und — nach innen — ihren Sinn gegenüber missionarischen Absichten zu vertreten.

Inhaltlich richten sich die erzieherischen Initiativen — sowohl vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund aus wie von seiten der evangelischen Akademien (die in der Schweiz noch den traulichen Namen „Heimstätten" führen) — auf die Verarbeitung der Anstöße, die von der Konferenz über Kirche und Gesellschaft (Genf 1966) und von der Vierten Ökumenischen Vollversammlung (Uppsala 1968) ausgegangen sind. Eine Arbeitsmappe mit dem Titel „Von Uppsala nach . . .?" (herausgegeben von der Ökumenischen Konferenz des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbunds, Basel 1969) stellt die Verantwortung für die Dritte Welt in den Mittelpunkt der Thematik, für die man die Kirchengemeinden interessieren will. Eine gewisse Konkretisierung — und zugleich überkonfessionellen Zuschnitt — hat das kirchliche Engagement in der *Entwicklungshilfe* erreicht mit der „Berner Erklärung" vom März 1968, deren Unterzeichner sich unter anderem verpflichten, drei Prozent ihres Einkommens für Projekte zugunsten unterentwickelter Länder zur Verfügung zu stellen. Ein erheblicher Teil dieser Anstrengung mündet in die Aktion „Brot für Brüder" und in das Schweizerische Fastenopfer. Gegenwärtig wird in Bern die Interkonfessionelle Konferenz „Schweiz und Dritte Welt" durchgeführt, wobei dem Versuch, auch Vertreter der Wirtschaft (namentlich der Industrie) heranzuziehen, bisher kein durchschlagender Erfolg beschieden war, zum Teil wohl deshalb, weil die veranstaltenden Kirchen es nicht verstanden haben, sich deutlich genug von sozialrevolutionären Tendenzen einer jugendlichen Teilnehmergruppe zu distanzieren. In den Rahmen des gesellschaftspolitischen Engagements evangelischer Theologie gehört auch der Plan des Kirchenbunds, ein Institut für Sozialethik ins Leben zu rufen; wieweit die einzelnen Landeskirchen bereit sind, eine solche zentrale Einrichtung aktiv zu unterstützen, muß sich noch zeigen.

Umbruch im Katholizismus

Mit Ausnahme des erst nach dem Zweiten Vatikanum gewählten Bischofs von Basel und des Vorstehers der neuerdings selbständig gewordenen Diözese Tessin sind die Schweizer Bischöfe beim Konzil dabeigewesen, sie stehen jetzt im Umbruch der *nach*konziliaren Zeit — und ihre Ausbildung, ihre allgemeine Orientierung haben sie *vor* dem Konzil erhalten. Diese innere Spannung (die sich natürlich in allen, jedenfalls in allen traditionsgeprägten Teilen des *orbis catholicus* zeigt) ist indessen nicht dem Episkopat allein und auch nicht nur einer überwiegenden Mehrheit des Klerus eigen, sondern ebensosehr den Laien, vor allem natürlich denen, die jetzt in die Kirchenbehörden ernannt oder gewählt werden, um das „Volk Gottes" zu repräsentieren. Ein solches Gremium ist beispielsweise im Kanton Zürich die „Zentralkommission", die dem (Chur unterstellten) Generalvikariat zugeordnet ist. Das Schema, das wir hier wiedergeben, läßt erkennen, wie man von dieser Instanz her versucht, die Pastoralplanung (durchaus analog zur protestantischen Regionalplanung) in den Griff zu bekommen und im Sinne moderner Betriebstechnik voranzutreiben.



Während aber die Erfahrung mit weltlichen Strukturen den neuen kirchlichen Funktionären einen unbefangenen Umgang mit Organisationsfragen auch innerhalb der Kirche erlaubt, schalten sie sich in kirchenrechtliche, disziplinäre und personelle Fragen mit einem klerikalen Eifer ein, der sich aus Vorbildern einer vergangenen Zeit nährt.

„Die Beschäftigung mit kirchlichen Organisationsfragen birgt die Gefahr in sich, daß man die gegenwärtigen und zukünftigen Schicksalsfragen der Welt und des Menschen übersieht und sich in relativ Unwichtigem verliert." Von dieser Feststellung her rechtfertigt die von der Schweizerischen Bischofskonferenz vor vier Jahren eingesetzte *Pastoralplanungskommission* die sehr breite Anlage einer „Prospektivstudie", welche die kirchliche Situation des Jahres 1985 erfassen soll. (Der Termin liegt nur zwei Jahre hinter dem von *H. H. Brunner* für seine utopische Skizze „Kirche ohne Illusionen", Zürich 1968, gewählten.) Ein Entwurf vom Oktober 1970 (herausgegeben vom Schweizerischen Pastoralsoziologischen Institut, St. Gallen) verbindet soziologische Durchblicke und Theologumena in methodisch noch nicht geklärter Weise. Die Schwerpunkte der Bestandsaufnahme liegen bei Siedlungspolitik, technischer Entwicklung, Wirtschaftswachstum, Freizeitstrukturen, Meinungsbildung, Staatsverhältnis, Bildungsfragen, Partnerschaftsformen, Ehe- und Jugend-

problemen, Konflikten des Alterns und der Gesundheitspolitik, Fürsorge und Sozialplanung ... In der Einleitung liest man: „Die Handhabung der Autorität in der Kirche wird sowohl vom Trend zur Minorisierung der Kirche als auch vom theologischen Pluralismus her eine neue Gestalt annehmen. Dieser Strukturwandel wird durch die Fundamentaldemokratisierung in allen Bereichen des Lebens noch beschleunigt. Bürokratische und kasuistische Normierung wird partnerschaftlicher Übereinkunft weichen. Kollegiale Mitverantwortung wird sich auf der Horizontalen wie auf der Vertikalen durchsetzen. Die Entscheidungsbildung in der Kirche wird nach innen und außen transparent werden müssen. Auf der einen Seite wird sich das kirchliche Amt — zwar vom Ziel her gesehen immer das eine — den vielfältigen Aufgaben entsprechend auffächern. Ein neues Verständnis der Priesterweihe und deren Trennung vom Zölibat sind bereits im Kommen ... Anderseits wird die fachliche Autorität und aktive Mitbestimmung der Kirchgenossen (‚Laien') anerkannt; ihre auf freiem Entscheid gründende Kirchgenossenschaft wird sich in ihr als Verantwortung mündig Glaubender realisieren ... Gleichzeitig mit der Umstrukturierung der Verantwortlichkeit der Kirche wird es zu einem Gestaltwandel der Kirchengemeinden kommen. Es ist mit einer Vielfalt von Gemeindebildungen zu rechnen. Personalpfarreien werden als Realisationen christlicher Brüderlichkeit regionalen Verbänden von Gemeinden gegenüberstehen, welche die notwendigen Dienstleistungen koordinieren. Ein Teil der jetzigen (Territorial-) Pfarreien wird sich auf die eine oder andere Funktion spezialisieren."

Beichte und Unterricht

Die „Prospektivstudie" gehört in den Rahmen der Vorbereitungen zur gesamtschweizerischen *„Synode 72"*. Darüber ist hier in anderem Zusammenhang ausführlich berichtet worden. Wir verweisen nur auf den Auswertungsbericht des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts vom 20. Oktober 1970 über die Umfrage, die unter Schweizer Katholiken veranstaltet worden ist. (Solche Umfragen, das ist vielleicht festzuhalten, werden für die Vorbereitung einer Synode immer von sehr relativem Wert sein, und den Anstoß zu ihrer Durchführung gibt oft eher die Aussicht auf konkurrierende Projekte von Massenblättern als das Vertrauen in ihrem tatsächlichen Nutzen.) Unter „Rangordnung der Probleme" findet man „eine leichte Dominanz der Themen ‚Ehe und Familie', ‚Jugend' und ‚Glaubensschwierigkeiten'. Von geringerer Bedeutung dagegen sind den befragten Personen ‚Kirche und Welt', ‚Ökumene' und ‚Kirchliches Leben'. Das ‚Priester'-Problem steht zwischen den genannten Gruppen ... Die Differenz zwischen dem Anteil des erstrangierten und des letztrangierten Problems am Total der gewichteten Nennungen beträgt lediglich 5,9 Prozent."
Bemerkenswert ist, daß unter den zusätzlichen Problemen, die von den Befragten als behandelnswürdig genannt wurden, an erster Stelle die *Beichte* steht. Die Stichworte, die am häufigsten beigefügt wurden, lauten: „Abschaffung — Beibehaltung — Ersetzung durch allgemeine Absolution oder Bußfeier — Beichte vor oder nach Erstkommunion — Beichte körperlich oder geistig behinderter Kinder — Beichtgeheimnis — Beichtstuhl — Beichtväter-Spezialausbildung". (Einen guten Überblick über die Situation im schweizerischen Bereich vermittelt *J. Bommer / Th. Rast:* Beichtprobleme heute, Prinzipien und Anregungen, Zürich 1968.) Im Vorwort schreibt *Johannes Feiner:* „Wenn von liturgischer Erneuerung die Rede ist, denkt man oft nur an die Eucharistiefeier. Tatsächlich bedarf es aber einer Neubesinnung und Neugestaltung des ganzen sakramentalen Bereiches der Kirche. Daß im besondern auch die kirchliche Bußpraxis neu überdacht werden muß, ist heute vielen Gläubigen mehr oder weniger bewußt."
Wesentlich ist hier die Tendenz, die Weite des *Bußsakraments* wieder in den Blick zu bekommen und nicht alles auf die Beichte zu konzentrieren. „Die Leere und das Unbefriedigtsein über unsere sakramentale Beichte hängt gerade damit zusammen, daß dieses sakramentale Tun nicht integriert ist ins Ganze einer christlichen Buße" (Bommer, a. a. O.), wobei dieses Ganze vor allem auch überindividuell, als ein soziales Geschehen zu begreifen wäre. So versucht man denn auch, die Bußliturgie auszubauen und zu Bußfeiern der Gemeinde zu kommen, die in Zukunft auch die volle sakramentale Lossprechung einschließen würden. Eine starke und allgemeine Strömung tendiert vom Beichtstuhl, von der „gesetzlichen" Beichtpraxis zum seelsorglichen Gespräch, zugleich auf eine höhere Bewertung des persönlichen Gewissensentscheids hin und damit allerdings zu einer Freiheit, die erst gelernt werden muß. Hinter der Abwendung von der traditionellen Beichtpraxis steht vermutlich auch das Autoritätsproblem der katholischen Hierarchie überhaupt. Daß umgekehrt ein echtes Bedürfnis nach der Einzelbeichte fortbesteht, beweist nicht nur der immer noch wachsende Zulauf zu den Psychologen, sondern auch das Aufkommen von Beichtgewohnheiten im protestantischen Kirchenvolk mit freilich „ausländischen" Zentren wie Taizé, Darmstadt u. a. Wollte man die Beichtproblematik auf ihre speziellen Inhalte hin untersuchen, würde man in der Schweiz kaum zu andern Ergebnissen kommen als in den Nachbarländern; die Bedeutung — und Belastung — der umstrittenen Geburtenkontrolle und verwandter moraltheologischer Themen für die Seelsorge ist keine nationale Besonderheit. Die wirklich eigene Prägung der kirchlichen Lage wird man am ehesten dort finden, wo es zwischen protestantischen und katholischen Schwierigkeiten zu Übereinstimmungen, Berührungen, ja zum Beginn gegenseitiger Kenntnisnahme und Anregung kommt. So im *Religionsunterricht,* wo sich die Konfessionen mit derselben schweizerischen Schulsituation auseinanderzusetzen haben und in schüchternen Ansätzen sogar gemeinsame Programme zu entwerfen versuchen. Eine merkwürdige Verschränkung ist hier zu beobachten. Bücher wie die „Fundamentalkatechetik" von *Halbfas* oder das ausgezeichnete „Arbeitsbuch für den Religionsunterricht auf der Mittelstufe der Volksschule" von *Stieger/Frei/Oser/Meier* gehen aus spezifisch katholischem Umdenken hervor, werden aber namentlich von protestantischen Religionslehrern benutzt. Doch folgt auch der Wandel im katholischen Unterricht der Tendenz, immer weniger „religiöse Sonderwirklichkeit" und immer mehr biblische Interpretation der Lebenswirklichkeit zu vermitteln. In diesem Sinn nähert sich umgekehrt die katholische Erwachsenenbildung der protestantischen an, wobei sie aber noch auf längere Zeit hinaus mit inneren Koordinationsschwierigkeiten und gebietsweise mit klerikaler Bevormundung wird kämpfen müssen.
Am 23. September 1970 — am selben Tag, da auch die Deutsche Bischofskonferenz die Ausführungsbestimmungen zu dem Motu proprio „Matrimonia mixta" verabschiedete — legte die Schweizerische Bischofskonferenz ihre

Mischehenregelung der Öffentlichkeit vor. Das Dokument wurde überwiegend positiv beurteilt. In der Tat interpretiert es die päpstliche Weisung ziemlich extensiv, übrigens in weitgehender Übereinstimmung mit dem deutschen Text, ohne aber wie dieser ins juristische Detail zu gehen. Die Dispensvollmacht für die Schließung einer bekenntnisverschiedenen Ehe wird auch hier an die Seelsorger delegiert, während der Ortsordinarius von der Formpflicht dispensiert. Im Zusammenhang mit den religiösen Verpflichtungen für die Kinder ist — unseres Wissens zum erstenmal in einem derartigen Schriftstück — nicht nur von „katholischer" und „nichtkatholischer", sondern von „christlicher" Erziehung die Rede.

Ökumenismus „in einem Lande"

Die Bischofskonferenz hat die Arbeit an der *Mischehenregelung* mit ausgedehnten Konsultationen verknüpft und dabei indirekt — auch das ein Novum, jedenfalls für die Schweiz — evangelischen Instanzen und Einzelpersonen einigen Anteil an der Entstehung des Dokuments eingeräumt. Der vom Evangelischen Kirchenbund und von der Bischofskonferenz bestellten schweizerischen „Gesprächskommission" kommt bei solcher Behandlung der ökumenischen Probleme eine wachsende Bedeutung zu. Da sich die katholischen Mitglieder der Kommission des Vertrauens ihrer kirchlichen Oberen erfreuen, besteht wenigstens nach dieser Seite hin eine gute Kommunikation zur Entscheidungsinstanz. Im Jahr 1970 sind die von der Gesprächskommission erarbeiteten „Richtlinien und Empfehlungen für das gemeinsame Beten und Handeln der Kirchen in der Schweiz" erschienen. In Vorbereitung befindet sich gegenwärtig ein Text über die „kirchenrechtliche Anerkennung der in den Evangelisch-reformierten Landeskirchen gespendeten Taufe durch die katholische Kirche". Ein weiteres Traktandum hat sich aus dem „Zürcher Appell" für die Interkommunion vom Dezember 1969 ergeben. Ein ökumenischer Arbeitskreis hatte damals den Besuch des Kardinals *Willebrands* in Zürich zum Anlaß genommen, sowohl dem Gast aus Rom als auch den schweizerischen Autoritäten beider Konfessionen einen eindrücklich formulierten Text vorzulegen, in welchem die Möglichkeit gemeinsamer Abendmahlsfeiern, mindestens für einzelne Gruppen, gefordert wurde. Während das Sekretariat für die Einheit der Christen sich ablehnend verhielt, setzte sich die schweizerische Gesprächskommission das Ziel, dieses Anliegen gründlich zu prüfen. Das erwies sich im Lauf des Jahres 1970 schon deshalb als dringend, weil nun an den verchiedensten Orten „joint celebrations" gefeiert wurden und die Gefahr einer regellosen „liturgischen Selbsthilfe" hervortrat. Besonderes Aufsehen erregte vor kurzem die *Interkommunion*, die im aargauischen Spreitenbach von der reformierten und der katholischen Kirchengemeinde durchgeführt wurde, und zwar unter ausdrücklicher Berufung auf die in hohem Maß verwirklichte Dienstgemeinschaft der beiden Bevölkerungsteile in dieser neuen, explosiv aufstrebenden Industriesiedlung. Mit bloßem Protest oder gar Verbot scheinen die kirchlichen Behörden solche Vorstöße nicht mehr auffangen zu können. Das sozialpolitische Engagement der Ortsgemeinden — namentlich auch in der Gastarbeiterfrage — schafft immer stärkere Querverbindungen, die dem Kirchenvolk und besonders der jüngeren Generation wichtiger sind als dogmatische Unterscheidungen.

In dieser Situation kommt der geplanten Gründung einer *„Arbeitsgemeinschaft der christlichen Kirchen der Schweiz"* große Bedeutung zu. Während die bisherigen ökumenischen Kontakte bilateral angelegt waren und nur die im Evangelischen Kirchenbund zusammengefaßten Kirchen die römisch-katholische und die christ- oder altkatholische Kirche einbezogen hatten, soll nun eine auch von den Freikirchen bis hin zur Heilsarmee mitgetragene Instanz geschaffen werden, die zwar den zweiseitigen Dialog nicht aufheben, aber doch möglichst viele Probleme in allgemeinverbindlicher Weise behandeln würde. Die Frage nach den realen Kompetenzen der Arbeitsgemeinschaft ist freilich noch durchaus offen. Auf protestantischer Seite zeigt sie sich mit der ganzen strukturellen Unsicherheit und Umständlichkeit verknüpft, die sich aus der Autonomie der Landeskirchen und der Schwäche des Kirchenbundes ergibt. Es muß sich zeigen, ob die Notwendigkeit eines ständigen bevollmächtigten Verkehrs mit den anderen Kirchen der Zentrale einen festeren Stand gegenüber ihren eigenen Mitgliedern geben kann. Vorläufig sieht es nicht so aus, als wollte der Kirchenbund diese Chance nutzen; gerade sein Vorstand begegnet dem Projekt mit einer Zurückhaltung, die dem passiven Widerstand nahekommt. Dagegen ist die Bischofskonferenz schon seit längerem zu einer positiven Stellungnahme gelangt, wie sich denn hier die fortschrittlichen Kräfte gegenüber dem konservativen Zentrum in Fribourg (Kardinal Journet, Weihbischof Mamie) im ganzen durchsetzen. Die kleineren Kirchen sind an einem gemeinsamen Forum ohnedies interessiert. Es wäre verfrüht, die Entstehung eines „schweizerischen Christenrates" vorauszusagen. In einer Zeit, da vom Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf kaum mehr ökumenische Impulse im eigentlichen Sinn auf die schweizerische Nachbarschaft ausgehen, wäre indes eine solche Entwicklung besonders erwünscht.

Zeitberichte

Diagnose des geteilten Deutschlands

Am 15. Januar 1971 erschien die Bundestagsdrucksache VI/1690 „Materialien zum Bericht der Lage der Nation 1971". Diese Materialien im Umfang von 400 Seiten DIN-A 4 wurden von einem völlig unabhängig arbeitenden Wissenschaftlerteam unter Leitung des Bielefelder Professors *P. Ch. Ludz* verfaßt. Auftraggeber war der Bundesminister für Innerdeutsche Beziehungen, *E. Franke*. Diese Bundestagsdrucksache wurde in allerkürzester Zeit zu einem *Bestseller*. Obwohl die erste Auflage schon 10 000 Stück betrug, war diese in zwei Tagen restlos vergriffen. Die Nachfrage ist indessen so gestiegen, daß bis Mitte Februar ein Nachdruck von 100 000 Exemplaren veranlaßt ist. Außerdem ist vorgesehen, daß einzelne Kapitel als gesonderte Broschüren erscheinen, und es werden auch

Übersetzungen ins Englische und Französische erwogen. Neben der Auflagenhöhe ist aber noch ein weiterer Rekord hervorzuheben. Diese qualitativ gute Arbeit wurde nach relativ kurzen abklärenden Vorgesprächen in nur sieben Monaten geleistet. Wenn auch die einzelnen Mitwirkenden schon bisher Spezialisten für DDR-Forschung waren, so gab es doch noch beträchtliche Schwierigkeiten vielfältiger Art zu überwinden, um aus den bisher nebeneinander arbeitenden, von unterschiedlichen Methoden und Vorstellungen ausgehenden Wissenschaftlern ein Team zu schaffen. Das Wissenschaftlerteam stand mit einem „Politischen Gesprächskreis" von Politikern und verantwortlichen Ministerialbeamten in Verbindung. Zu diesem Kreis gehörten Kanzlerberater *L. Bauer* (als Leiter), *W. Dorn, R. Jochimsen, C. H. Neukirchen, W. Ritter, U. Sahm, I. Spittmann, E. G. Stern, J. C. Weichert.*

Ein erster fundierter Teilvergleich

22 Jahre nach Entstehung der deutschen Zweistaatlichkeit wurde *erstmals* eine fundierte vergleichende Bestandsaufnahme des Ist in wichtigen Teilbereichen vorgelegt, die sich durch strenge Sachlichkeit, wissenschaftliches Niveau und den rigorosen Verzicht auf entfremdende Polemik und auf politische Werturteile auszeichnet. Die Materialsammlung muß man als eine wertende Analyse charakterisieren, denn eindeutige Tatbestände werden deutlich, vielfach mit anschaulichen Vergleichen hervorgehoben. Bei der Interpretation haben die Autoren den empirisch *vertretbaren* Weg gewählt, sich auf wenige Werturteile zu beschränken, und zwar auf solche, die in beiden Staaten mehrheitlich akzeptiert werden dürften: eine sachlich problematische, wenn auch annehmbare Begrenzung.
Ludz hat in seiner wissenschaftlichen Tätigkeit als führender DDR-Spezialist schon seit Jahren mit jenen Maximen der Totalitarismus-Forschung gebrochen, die unter den ideologischen Vorzeichen des Kalten Krieges vielfach auf einen blinden Antikommunismus hinausliefen. Unter dem Eindruck der Entstalinisierung nach dem XX. Parteitag der KPdSU (Februar 1956) hatte Ludz schon bald begonnen, sich von simplen Vergleichen zwischen Faschismus und Kommunismus abzukehren und die östlichen Herrschaftssysteme differenzierter zu sehen.
Die *beteiligten Wissenschaftler bekennen* sich zur Methode des „kritischen Rationalismus oder, wie manche sagen, kritischen Positivismus, der in empirischer Deskription und Analyse seine Legitimation findet". Darin gründet die Auswahl der Vergleiche und die offenkundige Vernachlässigung geistes- und freiheitspolitischer Konfrontation einschließlich der *weltanschaulichen* Fragen. Mit den Materialien wird die Darstellung konkreter gesellschaftlicher Strukturen und Prozesse angestrebt mit *dem Schwergewicht auf ökonomischen Daten.* Das Wissenschaftlerteam verschweigt jedoch nicht die tiefgreifenden Unterschiede und die politische Gegensätzlichkeit der beiden deutschen Staaten und Gesellschaftsordnungen. Die Wissenschaftler stellen nur dort partielle Übereinstimmung fest, wo diese tatsächlich gegeben ist.
In einem Vorwort stellt Bundesminister Franke klar, daß mit den vergleichenden Darstellungen nicht die politischen Ordnungen miteinander gleichgesetzt würden. Franke umreißt im Vorwort die bekannte Leitlinie der Deutschlandpolitik der Bundesregierung: „Wenn der Friede in Europa sicherer werden soll, müssen die Bundesrepublik Deutschland und die Deutsche Demokratische Republik ihr Verhältnis zueinander friedlich vertraglich regeln."
Den vergleichenden Darstellungen ist das Einleitungskapitel „Die beiden deutschen Staaten in der Welt und ihr Verhältnis zueinander — Aspekte und Tendenzen" vorangestellt. Aus diesem Kapitel ergibt sich u. a., wie sehr die DDR mit dem kommunistischen Machtbereich verflochten ist und in welchem Umfang die BRD in der westlichen Staatengemeinschaft integriert ist. Aus den nüchternen Angaben geht hervor, auf wie vielen Gebieten die DDR den *innerdeutschen Dialog* gedrosselt hat und in welchem Umfang und mit welchen Mitteln die DDR in der *Dritten Welt* um einen Durchbruch der völkerrechtlichen Anerkennung sich bemüht.
Die anderen Kapitel gelten den Themen Bevölkerungs- und Erwerbsstruktur, Produktion und Produktivität, Hauptfaktoren der Infrastruktur, Einkommen, Verbrauch und Lebenshaltung, Hauptaspekte der sozialen Sicherung, Bildung und Ausbildung und schließlich die Situation der Jugend.
Die Materialien umfassen verständlicherweise noch keineswegs alle Lebensbereiche. Es war nur ein gründlicher Beginn in *Teilbereichen.* Mehr war auch in den sieben Monaten kaum zu leisten gewesen. Ausgelassen wurden z. B. folgende äußerst wichtige Gebiete: der Vergleich der Herrschaftsordnung, der Wirtschaftsordnungen und der Rechtssysteme, das Verhältnis von Staat und Kirche. Auch das weite Feld der Information, der Massenmedien, der Meinungsbildung fand noch keine Berücksichtigung. Erwähnenswert ist auch, daß im politischen Einleitungskapitel keineswegs alle „Aspekte und Tendenzen" aufgeführt wurden. Ausgeklammert wurden auch solche schwierigen Probleme wie: die östlichen und westlichen Begriffe von Nation, Demokratie, Legitimation, Nichteinmischung, Koexistenz. Ebenso wurde ausgelassen die Haltung beider Regierungen zur Einheit der Nation, zu möglichen Friedensvertragsmodellen, die Aufführung von Bestimmungen, wonach der jeweils andere Teil des ehemaligen Reiches als Inland bzw. als Ausland angesehen wird usw.

Unterschiede und Parallelen

In dem von ihnen behandelten Problemen ist es dem Wissenschaftlerteam unzweifelhaft gelungen, ihre Absicht zu verwirklichen, „Unterschiede, Parallelitäten und Ähnlichkeiten" zwischen der DDR und der BRD aufzuzeigen.
Die Experten-Kommission hat im Einleitungsabschnitt drei Axiome herausgestellt, die heute noch zwischen beiden Staaten gemeinsam sind:
„Beide deutsche Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme sind leistungsorientiert.
Beide Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme sind auf Wachstum und Modernisierung gerichtet.
Beide Wirtschafts- und Gesellschaftssysteme werden durch die steigende Bedeutung von Wissenschaft, Forschung, Bildung und Ausbildung charakterisiert."
Aus der Fülle der Angaben seien nur einige wiedergegeben. Anzumerken ist, daß gerade bei Zahlenvergleichen zu bedenken ist, daß manche Zahlen nur unzureichend alle Zusammenhänge in ihrer vollen Tiefe gegebene Unterschiede oder Ähnlichkeiten sichtbar machen können, da die gegebene Vielfalt des Lebens in unterschiedlichen Staats- und Gesellschaftsordnungen nur annähernd in Zahlen voll adäquat erfaß- und vergleichbar gemacht werden kann.
Im ersten Kapitel der Materialien fällt auf, wie sehr sich doch noch die *gesamtdeutschen Vorbehaltsrechte* der Siegermächte ähneln. Sowohl im Deutschlandvertrag von 1952 haben sich die drei westlichen Siegermächte mit der

BRD als auch die Sowjetunion mit der DDR in dem vergleichbaren Souveränitätsvertrag von 1955 in der Substanz zu alliierten Vorbehaltsrechten in den ganz Deutschland betreffenden Fragen bekannt.

Bevölkerungs- und Erwerbsstruktur

Unter der Überschrift „Bevölkerungs- und Erwerbsstruktur" werden u. a. erwähnt: Die *Bevölkerungsdichte* der BRD betrug 1969 245 Einwohner auf den Quadratkilometer (DDR 158). In der BRD lebten auf einer mehr als doppelt so großen Fläche (248 571 qkm — DDR 108 173 qkm — Flächenverhältnis 100:44) mehr als dreimal soviel Einwohner wie in der DDR (BRD 60,84 Millionen; DDR 17,076 Millionen). In der BRD und der DDR besteht ein Trend zur Frühehe und zur Familienplanung. In beiden Staaten sind die *Geburtenziffern rückläufig* und zählen die Raten des natürlichen Bevölkerungswachstums zu den geringsten der Welt.
In der DDR werden die Wirkungen der schwachen Bevölkerungsentwicklung, der ungünstigen Altersstruktur und der fehlenden Zuwanderung auf das Erwerbspotential mehr als ausgeglichen durch eine wesentlich intensivere Eingliederung nahezu aller Bevölkerungsgruppen in das Erwerbsleben. Die Erwerbsbeteiligung der Frauen und Rentner ist in der DDR weit höher als in der BRD. Die Erwerbsquote in der DDR ist in den letzten Jahren stetig gestiegen. Sie war 1969 mit 50,9 % eine der höchsten der Welt (BRD 44,4%).
Die Versorgung der BRD mit *hochqualifizierten Erwerbspersonen* war insgesamt günstiger als die der DDR. Ausschlaggebend waren dafür die innerdeutschen Wanderungen, durch die die DDR in der Nachkriegszeit etwa ein Drittel ihrer Akademiker an die BRD verloren hat. Inzwischen hat aber die Ausstattung der DDR mit Hochqualifizierten diejenigen der BRD „sehr wahrscheinlich überholt". Der Anteil der Frauen unter den hochqualifizierten Erwerbstätigen war 1964 in der BRD geringer als in der DDR (23% gegenüber 28%). In der BRD waren 1964 von 1000 Mädchen und Frauen im Alter von 14 bis 65 Jahren 22 Hoch- bzw. Fachschulabsolventen. Im gleichen Jahr waren es in der DDR bereits 27 von 1000.
Das *wirtschaftliche Übergewicht* der BRD ist jedoch noch erdrückend. 1969 war die BRD das zweitgrößte Export- und Importland der Welt. Am Weltexport war sie mit 10, am Weltimport mit 8,8% beteiligt — die DDR lag dagegen jeweils nur bei 1,5%. Beide Staaten unterhalten bevorzugt Wirtschaftsbeziehungen zu Ländern ihres Bündnissystems. Fast 60% des Exportvolumens der BRD entfielen 1969 auf Bündnisländer (1958 nur 46,8%). An den Gesamtexporten der DDR waren 1969 die Länder des Comecon mit rd. 68% beteiligt. 42% des DDR-Exports gehen in die Sowjetunion, an Maschinen und Ausrüstungen sogar 60%. Allein 42,5% der Importe der DDR kamen 1966 aus der Sowjetunion. Die Sowjetunion liefert vor allem Rohstoffe.
Die einzigen geregelten Beziehungen zwischen beiden deutschen Staaten bestehen im innerdeutschen Handel, der ein Jahresvolumen von über vier Milliarden Mark erreicht hat. Nach der Sowjetunion ist die BRD der zweitwichtigste Handelspartner der DDR (10% des Außenhandelsumsatzes). Für die BRD ist das innerdeutsche Handelsvolumen aber relativ unbedeutend (weniger als 2% des gesamten Außenhandels). Als Handelspartner der BRD steht die DDR nach Dänemark und vor Japan und Norwegen auf dem 11. Platz.

Die Materialien offenbaren, daß die unvermeidlichen wirtschaftlichen Folgen der Teilung in der DDR weitgehend überwunden wurden. Die Unausgewogenheiten und Disproportionen, die noch vor 10 Jahren zwischen einzelnen Industriezweigen bestanden, wurden nahezu ausgeglichen. Die größten Unterschiede, aber auch die erstaunlichsten Gemeinsamkeiten ergeben sich in der Industrie. In der Struktur der Industrie gibt es zwischen beiden deutschen Staaten keine großen Unterschiede. Baumaterialien, Elektrotechnik, Schiffbau, Schuh- und Pelzwaren, Zellstoff und Papier, Polygraphische Industrie sowie Glas und Keramik haben nahezu die gleichen Produktionsanteile. In der BRD waren die Anteile der Chemie, der Metallurgie und der metallverarbeitenden Industrie höher, in der DDR dagegen: Energie, Bergbau, Holz- und Kulturwaren, Textilien, Bekleidung. In bezug auf das Tempo der Produktivitätssteigerung ist die Rangordnung der Wirtschaftsbereiche in der BRD und der DDR nahezu völlig gleich, wenn man die Landwirtschaft außer Betracht läßt. Auch in der Rangordnung der Kapitalintensitäten der einzelnen Industriezweige sowie in der volkswirtschaftlichen Rangordnung der 16 Industriezweige in den Spitzenrängen gibt es ein hohes Maß an Übereinstimmung.
Der Anteil der Industrie an der Gesamtwirtschaft betrug in der DDR 51%, in der BRD nur 47%. In der BRD betrug der Anteil des Handels am Brutto-Sozialprodukt 13,2% (DDR nur 9,3%). In der Landwirtschaft ist es wieder umgekehrt. In der DDR erbringt die Landwirtschaft 9 bis 10% der gesamten Wirtschaftsleistung (BRD nur 4%). Nicht nur die Industriestruktur, sondern auch die Verteilung der Beschäftigten auf die verschiedenen Industriezweige ist in der DDR heute der BRD ähnlicher als früher. Überraschend scheint zu sein, daß die staatliche Wirtschaftslenkung in der DDR keineswegs ein größeres Durchsetzungsvermögen besitzt als die Marktmechanismen, die in der BRD steuernd wirken. Die Strukturveränderungen zugunsten der aussichtsreichsten Industriezweige waren in der BRD stärker. Das Programm der Chemisierung, das in der DDR seit 10 Jahren mit Eifer verfolgt wird, hat trotz aller staatlichen Förderungsmaßnahmen weniger bewirkt als die Marktkräfte in der BRD.

Plan- und Marktwirtschaft

Der niedrigere Produktionswert der DDR-Industrie ist auf verschiedene Faktoren zurückzuführen. Zunächst ist einmal der für die *Planwirtschaft* blamable Zustand auffällig, daß der Ausnutzungsgrad der vorhandenen Anlagen nur 80% beträgt (BRD 91%). Auch die „gesamtwirtschaftliche Arbeitsproduktivität" (Brutto-Inlandproduktion bezogen auf die Zahl der im Inland beschäftigten Personen, einschließlich Selbständigen) ist in der BRD um die Hälfte höher als in der DDR. Nur in den letzten Jahren ist die Arbeitsproduktivität in beiden Teilen Deutschlands gleich schnell gewachsen. Der Rückstand der DDR in der — nach Lenin entscheidenden Frage — Arbeitsproduktivität liegt noch bei etwa 28%. Der Rückstand in der Industrie der DDR betrug 1968 gegenüber der BRD, was die Kapitalintensität angeht, rund 3 Jahre und was die Arbeitsproduktivität angeht, rund 7,5 Jahre.
In der Landwirtschaft waren im letzten Jahrzehnt die Zuwachsraten gleich. Die DDR erzeugt aber pro Einwohner 19% mehr an Lebensmitteln als die BRD. Ihre Bevölkerung kann sich zu 85%, die der BRD aber nur zu 77% aus eigener Scholle versorgen.
Durch die *Kollektivierung der Landwirtschaft* wurde die

Struktur grundlegend verändert. Die DDR ist ein Staat mit landwirtschaftlichen Großbetrieben geworden. Die durchschnittliche Betriebsgröße liegt in den LPG bei 550 Hektar. Die Bundesrepublik dagegen ist ein Land des privaten Kleinbesitzes, die durchschnittliche Größe eines landwirtschaftlichen Betriebes liegt bei 11 Hektar. Obwohl die Bedingungen für den Einsatz von Großmaschinen recht günstig sind, ist die BRD im Maschinenbesatz pro Hektar weiterhin überlegen. Auf 100 Hektar landwirtschaftlicher Nutzfläche standen mehr als doppelt soviel Schlepper-Motoren-PS und auf 10 000 Hektar Getreidefläche viermal soviel Mähdrescher zur Verfügung wie in der DDR.

Die in den Materialien dargestellte Entwicklung von Wirtschaft und Landwirtschaft zeigt deutlich, daß das Wirtschaftssystem der DDR nicht zuletzt wegen des faktisch existierenden Primats einer Doktrin weniger leistungsfähig ist. Der *Abstand von Leistung und Lebensstandard* zwischen BRD und DDR hat sich im letzten Jahrzehnt nicht verringert, er ist sogar in vieler Hinsicht größer geworden. Relativ gleichmäßig hat sich das Brutto-Sozialprodukt entwickelt. In der BRD ist es von 1960 bis 1969 jährlich um 4,8; in der DDR dagegen um 4,5% gewachsen. Da aber in diesem Zeitraum die Bevölkerung der BRD um 10% zunahm, die der DDR aber um 1% abnahm, nahm das Brutto-Sozialprodukt dort zwar zu, aber nicht nur infolge höherer Leistung je Erwerbstätigen, sondern infolge der Erschließung neuer Arbeitskräfte. Die Produktivität je Arbeitskraft in allen Wirtschaftsbereichen ist seit 1960 in der BRD um 48, in der DDR aber nur um 43% gewachsen.

Die Einkommen der Bevölkerung haben sich in den letzten 10 Jahren weit auseinanderentwickelt. Die Netto-Löhne und -Gehälter sind von 1960 bis 1969 in der DDR um 30, in der BRD dagegen um 86% gestiegen. Diese Differenz wird jedoch dadurch etwas abgemildert, daß sich inzwischen die Kaufkraft der DM verschlechtert hat. Die Kaufkraft der Mark im Verhältnis zur DM hat sich von 1960 bis 1969 aber von 76 auf 86 erhöht. Die Kaufkraft der Mark ist jedoch tendenziell im Vergleich zur DM um so geringer, je mehr sich der Verbrauch auf hochwertige Güter erstreckt.

Besonders drastisch sind die Einkommens-Unterschiede bei Rentnern (in der Regel nur 1/3 von den BRD-Sätzen). Beachtenswert ist allerdings, daß das Brutto-Einkommen der „Selbständigen und Genossenschaftsmitglieder" 1965 mit 1190 Mark monatlich fast doppelt so hoch lag wie das der Arbeitnehmer (einschl. Lehrlinge und noch berufstätigen Rentner).

Hinsichtlich der Abzüge genießt der DDR-Bürger einige Vorteile. Für Steuern und Sozialbeiträge mußten in der DDR 1960 13,5% und 1969 13,4% des Bruttolohnes abgeführt werden. In der BRD stiegen in diesem Zeitraum die Abzüge von 15,7 auf 20,8%. Die Steuern sind in der DDR von 1960 bis 1969 von 6 auf 7,1%, in der BRD dagegen von 6,3 auf 10,3% gestiegen. Die Sozialbeiträge in der DDR sind in diesen Jahren von 7,5 auf 6,5% gesunken, in der BRD dagegen von 9,4 auf 10,5% des Bruttoverdienstes gestiegen.

Ein Vergleich der Lohnsteuertabellen zeigt übrigens, daß die DDR gar nicht so „sozial" ist. Die wenig Verdienenden und die größeren Familien werden nämlich viel stärker belastet als in der BRD, die gut Verdienenden dagegen im Verhältnis zur BRD geringer. Wer z. B. als Lediger in der DDR 4000 Mark monatlich verdient, zahlt pro Monat 472,50 Mark weniger Steuern als in der BRD. Ein Familienvater mit 5 Kindern muß dagegen in der DDR bei einem Einkommen von 1260 Mark 184,50 Mark Steuern zahlen, in der BRD aber nur 27,50 DM.

Die Zahl der Krankenhausbetten und die Anzahl der Ärzte (außer Zahnärzte), bezogen auf die Einwohnerzahl, ist in beiden Staaten annähernd gleich. Für Schwangere und Wöchnerinnen bestehen gleiche Schonfristen und auch weitgehend übereinstimmende Regelungen für den Einkommensausgleich. Die Staatsbeihilfe für jedes geborene Kind ist in der DDR jedoch bedeutend höher als in der BRD.

Das *Preisniveau* zwischen beiden Staaten ist sehr unterschiedlich. Die Preise für Grundnahrungsmittel (Kartoffeln, Mehl, Brot) sind in der DDR seit 1962 stabil geblieben bzw. wurden sogar etwas reduziert. 1969 lag das Preisniveau für Grundnahrungsmittel um 10 bis 50% unter dem BRD-Stand. Fleisch und Wurstwaren liegen auf dem gleichen Preisniveau wie in der BRD. Butter und Käse sind dagegen in der DDR etwas teurer. Importlebensmittel (Kaffee, Kakao, Schokolade, Südfrüchte) sind aber 100 bis 480% teurer. Möbel, Fahrräder, Haushaltsgeräte, Rundfunk- und Fernsehempfänger waren in der DDR um 20 bis 100% teurer. Kleinbildfilme, Zeitungen, Zeitschriften, Bücher, Sportartikel, Langspielplatten, Kino- und Theaterbesuch sind dagegen (zum Teil recht erheblich) billiger.

Bemerkenswert ist, daß in der DDR alle *Preise für Dienstleistungen* (elektrischer Strom, Gas, Verkehrstarife, Postgebühren, Friseur, Reinigung) sowie Mieten bedeutend niedriger sind als in der BRD. Für eine Eisenbahnwochenkarte braucht der DDR-Bürger nur 25% des Preises wie in der BRD zu zahlen. Mieten betragen meist nur ein Drittel des bundesdeutschen Niveaus. 1968 standen in der BRD je Einwohner weniger Wohnungen zur Verfügung als in der DDR. Die Wohnfläche je Einwohner lag jedoch in der BRD 1968 bei 23 qm, in der DDR bei 19 qm.

Industriebezogene Ausbildung

Im Kapitel V *„Bildung und Ausbildung"* wird der Trend bestätigt, der schon in einer früheren Bundestags-Drucksache im August 1969 aufgezeigt war (vgl. Herder-Korrespondenz, 23. Jhg., S. 417). Gemeinsam ist in beiden Staaten die Anerkennung des Faktors Bildung als Triebkraft für technischen Fortschritt und wirtschaftliches Wachstum. Die DDR hat in der Organisierung des Bildungswesens einen Vorsprung. Die Planung der Berufsausbildung ist dort viel präziser, die Berufsausbildung selbst intensiver, und die Ausbildungsordnungen und Berufsbilder sind schon fast alle den Bedingungen der modernen Industriegesellschaft angepaßt. (In der BRD liegt die Anpasungsquote nur bei 40%.) In der DDR ist die gesamte Bildungspolitik (mit allen Vor- und noch größeren Nachteilen) auf berufsbezogene Spezialisierung ausgerichtet. 1968 entfielen auf 1000 Einwohner in der DDR 17, in der BRD nur 14 Studenten. 1969 studierten in der BRD nur 9,8% aller Studenten technische Wissenschaften, in der DDR dagegen 29,7%. Obgleich sich das Einwohnerverhältnis BRD zu DDR 100:28 verhält, werden dort jährlich 7000 Techniker mehr ausgebildet als in der BRD.

Während in der Bundesrepublik die Materialien zum Bericht zur Lage der Nation nicht nur von den Koalitionsparteien, sondern auch von Oppositionspolitikern und der öffentlichen Meinung als wichtige seriöse Orientierungshilfe anerkannt wurden, kamen aus der DDR schrille Töne der Ablehnung. Die SED-Führung schätzt es nicht, aufgrund objektiver Zahlen und Tatbestände beurteilt zu

werden. Sie fühlt sich durch diese Materialien bei ihrer Betrachtung der Welt aus dem Gesichtswinkel des Klassenkampfes gestört und befürchtet, daß dieser nüchterne Vergleich bei der DDR-Bevölkerung positive Resonanz findet. Gegen die einstigen Jahresberichte des Forschungsbeirates zu Fragen der Wiedervereinigung ist der SED die Entgegnung viel leichter gefallen.

Die Autoren der Materialien haben mit ihrer *vergleichenden Analyse in Teilbereichen* der deutschen Situation eine bedeutsame Leistung vollbracht. Die sachgerechte Information über die Lage in Deutschland und über das Verhältnis der beiden Staats- und Gesellschaftsordnungen zueinander kann zu einer realitätsbezogenen Orientierung bei der künftigen Gestaltung der Deutschlandpolitik vielleicht mehr beitragen als manch hochtrabende Rede. Keiner, der sich ernsthaft mit den Problemen im geteilten Deutschland beschäftigt, wird diese Materialien übersehen können.

Bundesminister Franke kündigte mit folgenden Worten im Vorwort der Materialien die Fortführung der eingeleiteten Bemühungen an: „Der heute vorgelegte Vergleich soll und muß von Vertretern weiterer Wissenschaften so fortgesetzt werden, daß Stück für Stück jenes umfassende Bild entsteht, das wir zur Orientierung und zur Selbstbesinnung in der so schwierig gewordenen Lage im geteilten Deutschland brauchen. Für den erhofften Prozeß der Regelung des Zusammenlebens wie für die verstärkte geistige Auseinandersetzung, auf die wir zugehen, wird auch weiterhin die Wissenschaft ihren Beitrag leisten. Sie wird nüchtern und objektiv die Gemeinsamkeiten, Unterschiede und Gegensätze auch der politischen Ordnungen, die grundverschiedenen Arten der politischen Willensbildung in beiden Teilen Deutschlands vergleichend beschreiben. Sie wird auch den Entstehungsprozeß dieser Ordnungen darstellen müssen; sie wird sich schließlich mit dem Geschichtsbewußtsein der politischen Führungskräfte in beiden Teilen auseinanderzusetzen haben. Auf solche Themen gerichtete Arbeiten sind teils schon angelaufen, teils für die nächsten Jahre geplant."

Revolutionäre Gärung im schwarzen Kontinent

Zur nachkolonialen Entwicklung in Schwarzafrika

Während politische und kirchliche Vorgänge in Lateinamerika seit Jahren auch in der Presse des deutschen Sprachraumes Schlagzeilen machen, erweckt Afrika bei uns immer noch den Eindruck eines fast vergessenen Kontinents. Die Anlässe für ausführliche Berichterstattung sind selten, und wenn aktuelle Ereignisse zwingen, sich mit Vorgängen im schwarzen Kontinent zu befassen, geschieht das oft ohne genügende Hintergrundkenntnis. Ein Beispiel dafür war auch die jüngste Auseinandersetzung um die Unterstützung afrikanischer Befreiungsbewegungen durch das Anti-Rassismus-Programm des Ökumenischen Rates (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 515 und S. 545). Zur Beurteilung von Einzelvorgängen und -bewegungen gehört eine differenziertere Kenntnis des kulturellen und sozio-politischen Kontextes. Um diesen Kontext geht es in dem folgenden Bericht, der einige charakteristische Gesetzmäßigkeiten im nachkolonialen Afrika behandelt und sie in ein politisch-gesellschaftliches Gesamtbild zu bringen sucht. In einem zweiten Teil, den wir im nächsten Heft veröffentlichen werden, soll dann speziell auf die politischen Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika, auf ihre Aktionen und Programme und auf ihren unterschiedlich beurteilten Rückhalt in der eigenen Bevölkerung eingegangen werden.

Die Weltöffentlichkeit hat sich in den letzten Monaten in besonderem Maße dem „revolutionären Afrika" zugewandt. Dieses Interesse wurde zum Teil durch den Ökumenischen Rat der Kirchen gefördert, dessen Entschluß, im Rahmen des *Anti-Rassismus-Programmes* gewissen Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika nichtmilitärische Unterstüzungen zu gewähren, im deutschen Sprachraum eine große Diskussion ausgelöst hat. Zum andern Teil waren es die Ereignisse selbst, die dazu beigetragen haben, den revolutionären Strömungen Afrikas mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Im ostafrikanischen Land Uganda hat am 25. Januar 1971 eine Gruppe von Militärs in einem beinahe unblutigen Putsch den Staatspräsidenten *Obote* seiner Macht enthoben. In den westafrikanischen Staaten Guinea und Kamerun fanden politische Prozesse statt, die die akute Bedrohung dieser Regierungen durch umstürzlerische Bewegungen sichtbar machten. Dabei wurde auch die katholische Kirche direkt betroffen. In Conakry wurde Erzbischof *R. M. Tchidimbo* als Mitglied der „Fünften Kolonne des Vatikans" denunziert und von einem politischen „Gerichtshof" zu lebenslänglichem Zuchthaus verurteilt. In Yaoundé (Kamerun) wurde der ehemalige Bischof von Nkongsamba, *A. Ndongmo*, wegen angeblicher Beteiligung an einem Komplott gegen die Regierung Ahidjo zum Tode verurteilt, dann aber begnadigt.

Die nachkoloniale Führungsschicht

Diese Ereignisse haben von neuem klargemacht, wie schlecht man im Westen über die *hintergründigen Bewegungen* in afrikanischen Staaten orientiert ist und wie überraschend daher weitreichende politische Änderungen in Afrika eintreten können. Dieses plötzliche Aufbrechen von Konfliktsituationen in Afrika wirkt auf die Länder der nördlichen Hemisphäre sehr beunruhigend, denn fast jede auch noch so lokale Krise kann weltpolitische Folgen haben, die einer Störung des Friedens auf internationaler Ebene gleichkommen. Es darf daher als eine dringende Notwendigkeit westlicher Informationspolitik gelten, die internen Entwicklungen afrikanischer Länder langfristig und gründlich zu verfolgen.

Wenn im folgenden von „Revolution" oder „revolutionären Bewegungen" die Rede ist, sind damit alle jene Bewegungen gemeint, die einen *grundsätzlichen sozioökonomischen Wandel in ihrer Gesellschaft* anstreben („horizontale Revolutionen"). Die angestrebte Neuverteilung der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Macht innerhalb der einzelnen Länder kann in vielen Fällen aber nur durch die Entmachtung der herrschenden Schichten („vertikale Revolution") erreicht werden. Somit stellt sich Re-

volution als gewalttätiger Umsturz als ein besonderes Problem.

Den Bestrebungen, die herrschende Ordnung zu ändern, stehen in Afrika zwei grundsätzlich verschiedene Situationen gegenüber; nämlich a) die Opposition gegen die „schwarze Bourgeoisie" in unabhängigen schwarz-afrikanischen Staaten und b) die Befreiung des südlichen Afrika von der Herrschaft der weißen Siedler. Im folgenden soll nur über die erste Bewegung berichtet werden.

Frantz Fanon hat schon in seinem 1961 erschienenen Buch „Les Damnés de la Terre" (Die Verfluchten der Erde) eine Beschreibung der Verhältnisse gegeben, die nach der Erlangung der Unabhängigkeit in afrikanischen Staaten zu erwarten sind. Grundlage seiner Analyse waren seine Beobachtungen in Ghana, das als erster schwarz-afrikanischer Staat schon 1957 seine Unabhängigkeit erreicht hatte. Fanons Interesse konzentrierte sich vor allem auf vier Aspekte: Die Funktion der einheimischen Bourgeoisie, die Rolle des nationalen Führers, die Stellung der Partei und die Organisation der Armee (vgl. *G. Grohs*, Theorien der Revolution in der Dritten Welt, „Das Argument", November 1970, S. 556—573). Als fünftes Element muß der Tribalismus und der damit oft verbundene schwärmerische Chiliasmus hinzugenommen werden. Mit Hilfe dieser Kriterien lassen sich Krisensituationen in Afrika konkret erfassen. Im folgenden kann es aber nicht um eine Analyse der „revolutionären Situation" in individuellen Ländern geben, sondern um eine generelle Beschreibung der internen Spannungen, wie sie für afrikanische Länder typisch sind.

Zunächst ist die Rolle der *schwarzen Bourgeoisie und der nationalen Führer* zu beachten, d. h. *die Elite und der sogenannte Mittelstand.* Diese setzen sich in den meisten afrikanischen Ländern aus Kaufleuten, Beamten, Lehrern und Intellektuellen zusammen. Ihre Aktivität ist also auf vermittelnde Funktionen festgelegt und nicht auf Produktion, Konstruktion und Arbeit ausgerichtet. Die schwarze Bourgeoisie sammelt kein Kapital, sie investiert es nicht in die einheimische Produktion; sie ist keine „klassische Bourgeoisie, sondern eine bourgeoise Bourgeoisie, in platter, dummer, zynischer Weise bourgeois" (Fanon, S. 114). Ihre einzige „Idee" besteht darin, die von den Kolonialisten verlassenen Positionen zu übernehmen und auszubeuten.

Geschichtlich gesehen, ist diese Bourgeoisie ein Produkt des alten Kolonialismus. Ihre Weiterexistenz wird garantiert durch den immer andauernden Wirtschaftskolonialismus außerafrikanischer Mächte. Die einheimische Bourgeoisie profitiert direkt und in vielen Fällen ausschließlich von der wirtschaftlichen und z. T. politischen Abhängigkeit der meisten afrikanischen Staaten vom reichen Norden. Sie ist — meist unbewußt — das unentbehrliche Instrument neokolonialer Politik und sieht sich außerstande, sich aus dieser Verkettung zu befreien.

Die Stellung der neuen Bourgeoisie wird weitgehend durch die Haltung und Rolle, die der nationale Führer einnimmt, bestimmt. Vor der Unabhängigkeit personifizierte der Führer im allgemeinen die Bestrebungen des *Volkes:* Unabhängigkeiten, politische Freiheiten, nationale Würde. Jetzt aber besteht die Gefahr, daß seine Funktion, Seele des Volkes, gemeinsamer Nenner der verschiedensten Stammesgruppen und Motor zum nationalen Aufbau zu sein, von der Bourgeoisie weitgehend entkräftet wird. Der leader ist ja von der schwarzen Bourgeoisie, die den Verwaltungsapparat trägt, abhängig. Gesellschaftlich weiß er sich mit dieser Gruppe in besonderem Maße verbunden und wird somit leicht — um Fanons zynische Phrase zu gebrauchen — „Präsident der Gesellschaft von Profitjägern". „Somit ist der leader, objektiv gesehen, der leidenschaftliche Verteidiger der heute miteinander verbundenen Interessen der nationalen Bourgeoisie und der früheren kolonialen Finanzgesellschaften" (Fanon, S. 125). Der Führer beruhigt das Volk, das immer noch Hunger leidet. Er ruft ihm die glorreichen Erinnerungen des Unabhängigkeitskampfes ins Gedächtnis. Er versucht, die Massen abzulenken, hat aber längst aufgehört, die Anliegen des Volkes ernsthaft in die Planung des neuen Staates aufzunehmen. Je mehr sich die nationale Führerpersönlichkeit mit der schwarzen Bourgeoisie identifiziert, um so gefährdeter ist seine Position, um so leichter kann er von der Armee seines Amtes enthoben werden.

Von den meisten afrikanischen Führern ist das Mehrparteien-System als ein Luxus abgetan worden, den sich junge afrikanische Staaten nicht leisten können. Dahinter stand die Erfahrung, daß die westliche Konzeption der „loyalen Opposition" dem traditionellen afrikanischen Denken fremd ist. Dahinter verbarg sich auch die Hoffnung, daß die Partei, wie das meist vor der Unabhängigkeit der Fall war, zum *Träger einer nationalen Volksbewegung* wird, die Stämme und Regionen zusammenschweißt und die wesentliche Aufbauarbeit leistet. Damit die Partei diese Funktion ausüben kann, müssen folgende Bedingungen erfüllt sein:

a) Die Partei muß klare Zielvorstellungen haben, wie Staat und Gesellschaft in der nachkolonialen Zeit geordnet werden sollen, d. h. ein konkretes sozio-ökonomisches Konzept haben.

b) Sie muß von der Regierung und Verwaltung getrennt sein, damit sie nicht lediglich zu einem Mittel wird, zu Verwaltungsposten zu kommen.

c) Sie muß dezentralisiert sein, damit der Kontakt mit der ländlichen Bevölkerung hergestellt werden kann. Die von den Kolonialmächten begründete Konzentrierung auf die Hauptstadt muß also rückgängig gemacht werden. Fanon bemerkte dazu: „Die führenden Mitglieder der Parteien müssen die Hauptstadt meiden wie die Pest. Sie sollten mit einigen Ausnahmen auf dem Lande leben. Die Partei muß bis zum äußersten dezentralisiert werden. Das ist das einzige Mittel, die toten Gegenden, die Provinzen, die noch nicht zum Leben erwacht sind, zu aktivieren" Selbstverständlich ist das *Einparteiensystem* nicht geringen Gefahren ausgesetzt. Eine strikte Kontrolle über die Regierungsführung ist kaum möglich. Eine Regierungsänderung auf verfassungsmäßigem Weg ist schwer zu verwirklichen, und die Versuchung, dies durch Putsche zu erreichen, ist unausweichlich. Trotzdem dürfen die Schwächen des Einparteiensystems nicht übertrieben werden. Die entscheidende Komponente für den Aufbau eines afrikanischen Staatswesens ist nicht seine parlamentarische Struktur, sondern die Art und Weise, wie eine Partei oder Regierung zum Motor einer egalitären sozio-ökonomischen Entwicklung wird und die heterogenen Volksgruppen miteinander verbindet.

Die Rolle der Armeen

Die Armeen Schwarzafrikas *verdanken ihren Ursprung den Kolonialmächten.* Nach der Erwerbung nationaler Unabhängigkeit blieb es in den meisten Ländern weiterhin die Aufgabe der ehemaligen Kolonialherren, die Armeen auszubilden, zu bewaffnen und zu kommandieren.

Erst in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre rückten in den meisten Ländern junge einheimische Offiziere nach, die die Führung übernehmen konnten. Aber in keinem afrikanischen Land gelang der Versuch, die Armee ins nationale Leben zu integrieren und für die großen Entwicklungsarbeiten zu gewinnen. Als Institution blieben sie abseits vom nationalen Aufbau und sahen ihre Aufgabe fast ausschließlich als Hüter der Ordnung.

In 14 afrikanischen Staaten erwiesen sie ihre Macht durch *Militärputsche*. Selbst gut etablierte Regime wie das von Milton Obote in Uganda konnten sie gleichsam über Nacht absetzen, um selbst die Regierungsführung — wenigstens ad interim — zu übernehmen. Aber nicht alle der in den sechziger Jahren stattgefundenen Militärputsche standen im Dienste der nationalen Einheit oder des egalitären Ausgleiches der Besitzverhältnisse. Hinter den offiziellen Proklamationen der Militärs verbargen sich oftmals Motive, die außenstehenden Beobachtern, die keine genaue Kenntnis der sozio-psychologischen Lage des Landes haben, unbekannt blieben.

Allgemein darf aber festgehalten werden, daß die *Zwecke* der meisten Militärputsche folgende waren: a) Ausschaltung des nationalen Führers, b) Beseitigung eines Stammeskonflikts oder Machtverschiebung innerhalb der Stämme und ethnischen Gruppen, c) Beseitigung von rivalisierenden militärischen oder pseudo-militärischen Institutionen, die als Gegengewicht zur regulären Armee geschaffen worden waren.

Das Erstaunlichste bei der Machtergreifung der Militärs in afrikanischen Staaten ist der relativ geringe Aufwand von Machtmitteln, die zum Umschwung notwendig waren. In keinem Fall kam es zu einem Blutvergießen großen Stils oder zu einer Massenrevolution. Ebenso erstaunlich ist, wie leicht sich die Bevölkerung an die neuen Regime gewöhnt und zur Mitarbeit bereit ist.

Der Vollständigkeit halber sollen die in der modernen afrikanischen Geschichte erfolgten Militärputsche aufgeführt werden. Auffallend dabei ist die starke Konzentration von Staatsstreichen auf Westafrika, vor allem auf ehemals französische Kolonien.

Togo: Präsident *Olympio* wurde am 13. Januar 1963 ermordet; sein Amt übernahm bis zum Staatsstreich im Januar 1967 *Nicolas Grunitzky*. Im April 1967 wurde Oberstleutnant *Etienne Eyadéma* neuer Präsident.

Kongo-Brazzaville: Präsident Abbé *Fulbert Youlou* wurde am 15. August 1963 zum Rücktritt gezwungen und von Alphonso *Massemba-Debat* abgelöst. Nach einem Armeeputsch am 2. September 1968 wurde Massemba-Debat zum Rücktritt gezwungen. Ab 1. Januar 1969 wurde der Oberkommandierende der Streitkräfte, Major *Marien Ngouabi*, neuer Staatschef. Im November 1969 und im März 1970 ereigneten sich neue Putschversuche, die aber fehlschlugen.

Dahomey: Präsident *Maga* wurde am 28. Oktober 1963 durch einen Militärputsch des Obersten *Soglo* gestürzt. In einer Volksabstimmung wurde am 5. Januar 1964 eine neue Verfassung angenommen. Im Dezember 1965 übernahm Soglo selbst die Funktion des im November 1965 gestürzten Staatspräsidenten *Apithy*. Ein neuer unblutiger Militärputsch verdrängte ihn im Dezember 1967. Im Militärcoup vom 10. Dezember 1969 unter der Leitung von Oberstleutnant *Kouandete* wurde der seit 1968 amtierende Staatspräsident *Emile Zinsou* gestürzt und durch Oberstleutnant *Emile de Souza* ersetzt.

Gabon: Präsident *Mba* wurde am 18. Februar 1964 durch einen Militärputsch gestürzt, am folgenden Tage durch die Intervention französischer Truppen jedoch wieder in sein Amt eingesetzt.

Burundi: Premierminister *Ngendandumwe* wurde am 15. Januar 1965 ermordet. Am 8. Juli 1966 übernahm Prinz *Ndizeye* die königlichen Vollmachten und hob die Verfassung auf. Er proklamierte sich am 1. September 1966 als *Ntare V.* zum König (Mwami) von Burundi. Er wurde am 29. November durch seinen Premierminister *Micombéro* gestürzt; es wurde die Republik ausgerufen.

Zentralafrikanische Republik: Am 1. Januar 1966 ergriff die Armee unter Führung von Oberst *Bokassa* die Macht.

Ober-Volta: Präsident *Yaméogo* wurde vom Stabschef der Armee, Oberstleutnant *Lamizana*, am 4. Januar 1966 abgesetzt.

Nigeria: Am 15. Januar 1966 Rebellion von Truppen, Ermordung des Premierministers der Föderation, Sir *Abubakar Tafawa Balewa*, und des *Sardauna* von Sokoto. Der Oberbefehlshaber der Armee, General *Ironsi*, übernahm die ausführende Gewalt. Im Militärputsch vom 1. August 1966 gelangte Generalstabschef *Yakubu Gowon* an die Macht; Ironsi wurde ermordet.

Ghana: Während einer Reise nach Peking wurde Präsident *Nkrumah* am 24. Februar 1966 durch einen Militärputsch gestürzt. Neuer Staatschef Ghanas wurde General *Ankrah*. Am 22. August 1969 wurde die Zweite Republik ausgerufen. Anfang September erfolgte der Übergang zum Zivilregime *Busia;* Staatschef ist jetzt Präsident *Akufo Addo*.

Sierra Leone: Der als Nachfolger von Sir *Albert Margai* mit der Regierungsbildung betraute *Siaka Stevens* wurde bei einem von General *David Lansana* geleiteten Staatsstreich am 18. April 1968 gestürzt. Über einen neuen Staatsstreich gelangte Stevens drei Tage später dennoch an die Macht.

Mali: Staatschef *Modibo Keita* wurde am 19. November durch einen Militärputsch unter der Führung von Leutnant *Moussa Traoré* gestürzt.

Sudan: Am 25. Mai 1969 Sturz der sudanesischen Regierung in einem unblutigen Staatsstreich durch die Armee; Ausrufung der „Demokratischen Republik Sudan" mit General *Jaafar al-Numeiri* als Präsident des Nationalen Revolutionsrates.

Somalia: Ermordung des Präsidenten *Abdel Rashid Ali Shermarke* am 15. Oktober 1969. Armee und Polizei führten am 21. Oktober 1968 einen Staatsstreich durch; die Verfassung wurde suspendiert; ein Revolutionsrat mit Generalmajor *Mohammed Siad Barre* als Präsident übernahm die Macht.

Uganda: Präsident *Milton Obote* wurde während seiner Rückreise von der Commonwealth-Konferenz am 25. Januar 1971 durch einen Militärputsch abgesetzt. General *Idi Amin* wurde Chef einer weitgehend aus zivilen Vertretern zusammengesetzten Regierung.

Tribalismus und chiliastische Bewegungen

Auch eine nur generelle Beschreibung des Problems des afrikanischen *Tribalismus und Regionalismus* würde den Rahmen dieses Berichtes sprengen. Dazu soll lediglich bemerkt werden, daß man die Schuld der Kolonialmächte nicht leichthin wegdiskutieren darf. Bei der kolonialen Aufteilung Afrikas wurde auf ethnische Gruppierungen wenig oder überhaupt keine Rücksicht genommen. So entstanden Kolonialstaaten mit sehr heterogenen ethnischen Zusammensetzungen. Kolonialverwaltungen taten ferner das Ihre, die einzelnen Stämme gegeneinander auszuspielen, um eine mögliche Aggression gegen die europäischen Mächte zu neutralisieren. Durch das System der „indirect rule" der Engländer wurde der Tribalismus durch die Inanspruchnahme und Unabhängigkeit von dessen mächtigsten Vertretern, der Häuptlinge, nicht nur am Leben gehalten, sondern in ein modernes Staatssystem eingebaut.

Trotz der unnatürlichen Grenzen vieler afrikanischer Staaten kam es schon bei der Gründungsversammlung der *Organisation für afrikanische Einheit* zur Abmachung, daß von allen Staaten die kolonialen Grenzen anerkannt und gewahrt werden sollen und daß in Zukunft keine

Änderung der afrikanischen Landkarte — auch nicht durch Sezession — geduldet werde. Trotzdem entstanden im letzten Jahrzehnt zwei große Sezessionsbewegungen, die eine im Kongo (1960 bis 1964), die andere in der Föderation Nigeria (1967 bis 12. 1. 1970). In beiden Fällen wurden europäische Interessen betroffen, und so kam es auch zur direkten oder indirekten Beteiligung europäischer Mächte bei diesen Krisen. Ein ethnischer Konflikt größeren Ausmaßes schwelt fernerhin seit Jahren im Sudan, doch scheinen außerafrikanische Staaten daran nicht beteiligt zu sein.

Nicht minder wichtig, aber fast immer verkannt sind tribalistisch bestimmte *schwärmerische Bewegungen,* die eine nicht geringe Bedrohung vieler afrikanischer Staaten darstellen. Zwei Beispiele sollen kurz erwähnt werden: die Erhebung des *Pende-Stammes* im Kongo unter *Pierre Mulele* (1964) und der Aufstand der *Lumpa-Sekte* in Sambia (1964).

Im Jahre 1964, vier Jahre nach Erlangung der Unabhängigkeit des Kongo, rief Pierre Mulele in den Wäldern der kongolesischen Provinz Kwilu zur Rebellion auf, um die „zweite Unabhängigkeit" herbeizuführen. Unter den Leuten des Pende-Stammes fand er willige Zuhörer; bald griffen sie zu den Waffen, und Mulele wurde zum Führer einer Revolte, die das Staatswesen des Kongo erschütterte. Die angestaute Aggression der Pende entlud sich in erster Linie gegen die schwarze Elite, d. h. die Beamten und Lehrer. Die Bauern der Provinz Kwilu sahen sich von der Unabhängigkeit von 1960 betrogen und blickten voll Neid auf die kleine Gruppe von Privilegierten, die von der Unabhängigkeit profitierten. Mulele verwarf die Reformbestrebungen des kongolesischen Mittelstandes und entwarf eine Konzeption, die das revolutionäre Modell chinesischer Herkunft mit traditionellem magischem Denken verband. Die Pende kämpften für eine völlig neue Lebensordnung, die von den geistig-religiösen Traditionen des Stammes getragen werden sollte. Der schwarmgeisterische Aufstand Muleles wurde niedergeschlagen und der Führer von einem Militärtribunal zum Tode verurteilt und 1968 hingerichtet (vgl. *B. Davidson,* The Africans, London 1969, S. 305—309).

Schon in den fünfziger Jahren hatte eine ungebildete Frau, *Alice Lenshina,* im Nordosten des heutigen Sambia eine Bewegung ins Leben gerufen, die als Lumpa-Kirche bekannt wurde. Anfänglich unterstützten die 60 000 Anhänger der Sekte die afrikanische Befreiungsbewegung; aber als es klar wurde, daß die nationalistische Partei mit der Unabhängigkeit (1964) das Erbe der Kolonialregierung antreten würde, setzte sich die Lumpa-Kirche gegen Regierung und Partei ab. Im Juni 1963 kam es zu ersten Ausschreitungen, die ein Jahr später zu einer massiven Intervention durch die Polizei führten. Dabei gab es 710 Todesopfer und ebenso viele Verwundete. Alice Lenshina stellte sich den Sicherheitskräften und wurde inhaftiert, aber ihre Anhänger flohen in kleinen Gruppen in den benachbarten Kongo. Die Lumpa-Kolonie im Kongo wuchs auf 20 000 Männer und Frauen, und selbst vier Jahre nach dem Aufstand weigerten sie sich, nach Sambia zurückzukehren (vgl. *R. Hall,* The High Price of Principles, London 1969, S. 45—46).

Wie im Falle der Revolte des Pierre Mulele, wandte sich die Lumpa-Sekte kämpferisch und fanatisch gegen westliche Schulbildung und alle jene Institutionen, die aus dem Kolonialismus erwachsen sind. Sie suchte eine neue afrikanische Identität durch die magische Beschwörung der tribalen kulturellen Vergangenheit. Wenn nichts anderes, so vermögen diese Beispiele von tribalistisch-chiliastischen Bewegungen zu zeigen, welches seelische Trauma die Kolonialzeit in vielen Fällen hinterlassen hat und wie dringend notwendig es für Schwarzafrika ist, eine neue kulturell-nationale Identität zu finden.

Die „zweite Revolution"?

Allgemein läßt sich feststellen, daß in den meisten afrikanischen Staaten die auf die Unabhängigkeit folgende Periode der Euphorie Mitte der sechziger Jahre einem Gefühl der Frustration gewichen ist. Nur in ganz wenigen Fällen konnten nach der Unabhängigkeit jene wirtschaftlichen und sozialen Fortschritte erzielt werden, auf die die Massen gehofft hatten. Mit wenigen Ausnahmen sind die neuen afrikanischen Staaten in den kolonialistischen Strukturen verblieben, und dies dürfte einer der Hauptgründe der gegenwärtigen revolutionären Gärung im Kontinent sein.

Die große Ausnahme ist *Tansania.* Schon seit der Erlangung der nationalen Unabhängigkeit (1961), vor allem aber seit der Deklaration von Arusha (Februar 1967) versucht *Julius Nyerere,* eine neue afrikanische Gesellschaft aufzubauen (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 318). Nyereres Bestreben geht dahin, durch ganz konkrete Maßnahmen den materiellen Abstand zwischen der führenden Elite in Regierung und Parteien und der Masse der Bauern, zwischen Lohnarbeitern in den Städten und der ländlichen Bevölkerung, zu verkleinern. Dieses Experiment konnte aber nur in kalkulierter Isolation beschritten werden. Das geschah zum Teil durch die Nationalisierung einer Reihe von Firmen, insbesondere der Banken, und durch eine radikal neutralistische Politik. Es ist noch zu früh, über den tansanischen Sozialismus ein Urteil zu fällen. Fest steht jedoch, daß hier wohl zum erstenmal ein energischer Versuch unternommen wird, die Parteien wieder mit den Massen in Kontakt zu bringen, die Elite an übermäßiger Bereicherung zu hindern, die wachsende wirtschaftliche Ungleichheit zwischen Land- und Stadtbewohnern aufzuhalten und dem Problem des Neokolonialismus mit praktischen Maßnahmen unter dem Stichwort self-reliance zu begegnen.

Die *junge Generation* in ganz Afrika ist jetzt daran, den eigentlichen Ursachen der mangelnden Entwicklung nachzugehen. Dabei sind sie zur Überzeugung gelangt, daß sie in der Verkettung der eigenen Wirtschaft mit dem kapitalistischen Wirtschaftssystem zu suchen sind. Die gegenwärtige wirtschaftliche und politische schwarze Elite vieler afrikanischer Länder wird daher als Komplizin eines ausbeuterischen Welthandelssystems beurteilt und verurteilt.

Die Animosität gegen die schwarze Bourgeoisie zeigt sich zur Zeit sehr stark in den westafrikanischen Staaten der Communauté Française, deren Wirtschaft aufs engste mit Frankreich verkettet ist und letztlich von der Pariser Metropole bestimmt wird. Universitätsstudenten in Dakar und Abidjan sprechen daher von der „zweiten Unabhängigkeit" und der „zweiten Revolution", die in den siebziger Jahren in Afrika stattfinden müsse. Diese Revolution wird sich in erster Linie gegen zwei Institutionen richten: die *gegenwärtige Regierungs- und Wirtschaftselite* und (damit verbunden) die *wirtschaftliche Vorherrschaft der westlichen Welt.* In diesem Sinne konnte der chinesische Premierminister Tschou En-lai schon 1964 anläßlich sei-

nes Besuches in Somaliland feststellen: „In Afrika besteht eine vorzügliche revolutionäre Situation."

Konfliktreiche Verflechtung der Kirchen

Die kirchlichen Führer Afrikas — Kleriker wie Laien — stehen der gegenwärtigen „revolutionären" Gährung Schwarzafrikas ziemlich *ratlos* gegenüber. In vielen Fällen brauchte es Jahre, bis sie zu einem wirklich positiven Verhältnis zu den neuen selbständigen Regierungen kamen. Nun droht die Gefahr, daß sie auf der Seite der gegenwärtigen Machtgruppen verbleiben und die einer radikalen Revolution zuneigenden Kräfte schlechthin mit Marxismus und Kommunismus gleichsetzen. *A. Hastings* schreibt dazu: „Wir müssen uns davor hüten, gesellschaftlichen Spaltungen, deren Grundcharakter keineswegs ideologischer Natur ist, eine ideologische Deutung zu geben. Es ist eine Tatsache, daß die Kommunisten dazu neigen, sich mit jenen Bewegungen zu identifizieren, die voraussichtlich den Sieg davontragen werden — und die Katholiken scheinen dasselbe mit jenen Regierungen zu tun, die zum Untergang verurteilt sind! Oft tun wir das deshalb, weil wir eine gegebene Situation zu analysieren unterlassen und so nicht erkennen, daß eine Veränderung unausbleiblich ist" (Das Schwarze Experiment, Styria-Verlag, Graz 1969, S. 154).

Seit der vom Ökumenischen Rat der Kirchen 1966 in Genf veranstalteten Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft wird die Frage nach einem *christlichen Engagement im revolutionären Prozeß* der Dritten Welt bei den evangelischen Kirchen diskutiert. (Vgl. Literaturangaben in *E. A. v. Renesse,* Revolte und Revolution in den Entwicklungsländern, Bielefeld 1969, S. 10.) Der Vortrag des Inders *M. M. Thomas* über „Fragen zum Leben und zur Arbeit der Kirche in einer revolutionären Welt" an der Weltkirchenkonferenz von Uppsala (1968) kam schließlich einer eigentlichen Aufforderung gleich, „das Verbot der Revolution durch die kirchliche Tradition" aufzuheben und die christliche Verantwortung im gegenwärtigen revolutionären Prozeß in vielen Teilen der Welt wahrzunehmen. Das Genfer Sekretariat des Ökumenischen Rates der Kirchen hat dieses Anliegen in den letzten zwei Jahren in steigendem Maße aufgenommen. Wie weit diese Haltung Genfs auf die Lokalkirchen Afrikas gewirkt hat, ist aber schwer abzuschätzen. Das sozial-kritische und politische Engagement evangelischer wie katholischer Kirchenführer dringt nur selten in die Öffentlichkeit, sondern geschieht meist in persönlichen und privaten Demarchen der Kirchenführer. Trotzdem sind gerade im letzten Jahr öffentliche Stellungnahmen zu sozialpolitischen Fragen bei den katholischen Bischöfen Schwarzafrikas häufiger geworden. Bischof *Nhingi* hat zu den offensichtlich von der Regierung Kenyas geduldeten Ritualleiden der Kikuyu scharf Stellung bezogen, und in seiner Neujahrspredigt hat Kardinal *Malula (Kinshasa)* in der Gegenwart von Präsident Mobutu Mißstände der Regierungsführung im Kongo angegriffen.

Weit wichtiger aber ist die *positive Identifizierung der Kirche mit den Massen der Armen Schwarzafrikas.* Dabei ist an die Rüge der katholischen Missionare durch Präsident *Nyerere* zu erinnern, der wörtlich erklärte: „Einige Missionare haben Angst, einige ihrer Privilegien zu verlieren, wenn sie sich Ujamaa-Dörfern anschlössen. Ich möchte betonen, daß die Arusha-Deklaration sagt, daß nur Kinder und Greise vom Schweiß der andern leben dürfen. Wir möchten zu diesen zwei Gruppen nicht eine dritte hinzufügen, nämlich die der Priester" („The Tablet", 29. 10. 1970). Der Präsident Tansanias forderte, daß der Klerus sich nicht vom Volke isolieren dürfe, sondern sich mit der ländlichen Bevölkerung solidarisch erklären müsse. Er rief die Bischöfe des Landes auf, ihren Priestern endlich zu erlauben, sich den Gemeinschaften der Ujamaa-Dörfer anzuschließen. (Diese Dörfer stellen einen Versuch dar, auf der Basis von Selbsthilfe und Profitausgleich die Landwirtschaft zu entwickeln.)

Wenn jetzt in ganz Schwarzafrika immer dringender gefordert wird, daß sich die Regierungs- und Wirtschaftssysteme immer mehr aus den *kolonialen Strukturen* befreien, so gilt dies sicher auch für die Kirche. Eine vom Pastoral-Institut von Bukumbi (Tansania) erstellte Studie über die Personal- und Finanzlage der katholischen Kirche Tansanias bemerkt dazu:

„Die tansanische Kirche ist in der mißlichen Lage, für den größten Teil ihrer finanziellen Bedürfnisse von Quellen außerhalb des Landes abhängig zu sein ... Nur etwa 20 bis 25 % der kirchlichen Gelder kommen aus Tansania selbst, die restlichen Beträge gehen alle aus Übersee ein. Gut über die Hälfte des Inland-Einkommens scheint hauptsächlich von Geldanlagen, Einnahmen von Dispensairs, Farmen und Mühlen zu kommen. Während der letzten Jahre ist das Einkommen aus solchen Quellen bedeutend zurückgegangen, und in Zukunft wird diese Form von Unterstützung in einem sozialistischen Land wie Tansania noch schwieriger sein ... Was für ein Kontrast, wenn man die Lage der tansanischen Kirche mit der der Regierung von Tansania vergleicht. Für die Finanzierung ihrer Aufgaben von 1969 bis 1974 benötigt die Regierung nämlich nur eine ausländische Hilfe von 12 % ihres Gesamtbudgets. Die Regierung finanziert eigentlich alle festen Ausgaben aus inländischen Quellen. 65 % der großen Ausgaben für den neuen Fünfjahresplan werden ebenfalls aus dem Land selbst aufgebracht. In der Zeitspanne von 1964 bis 1969 war das gleiche Verhältnis maßgebend, obschon ursprünglich mehr äußere Hilfe zu erwarten war.

Wie geriet die Kirche eigentlich in diese *unzulängliche finanzielle Lage?* Die Missionare, welche die Kirche nach Tansania brachten, versuchten dort die gleiche Art von Kirche und von kirchlichen Institutionen wie in ihrer Heimat einzuführen. Ihre Annahme, daß die Kirche immer und überall die gleiche sein sollte, hielt sie davon ab, zu erkennen, daß die Kirche in Tansania der Größe, dem Charakter und der Potentialität der Bevölkerung angepaßt werden müßte. Diese Missionare waren Opfer einer unangepaßten Ekklesiologie und Missiologie. Bis vor kurzem haben nur sehr wenige eingesehen, daß die kirchlichen Institutionen, welche meist sehr zum Aufblühen des Kirchenlebens beitragen, nicht ein Teil der lokalen Kirche sein können, wenn diese sie nicht unterstützen kann."

Suche nach einer neuen Identität

Noch wichtiger ist die Aufgabe der afrikanischen Kirche für den komplexen Fragenkreis, der mit dem Stichwort *Suche nach einer neuen Identität* umschrieben werden kann. Hinter den revolutionären Strömungen des heutigen Afrika liegt ein verzweifelter Kampf um die *geistige Selbstbehauptung.* „Wenn man nicht weiß, wer man eigentlich ist", so erklärte *L. S. Senghor,* „ist Freiheit weit schlimmer als Sklaverei. Der Sklave weiß wenigstens, daß

er Sklave ist. Wir vergessen allzuleicht, daß der kulturelle Imperialismus die gefährlichste Form des Kolonialismus ist, weil er uns unser eigenes Wesen verbirgt und uns nicht zu uns selber kommen läßt." (Zit. nach *E. A. v. Renesse*, Revolte und Revolution in Entwicklungsländern, S. 178.) Die geistig-kulturelle Identitätskrise Schwarzafrikas beschreibt der Wirtschaftsminister von Madagaskar, *Rabemananjara*, mit folgenden eindrücklichen Worten: „Wenn wir uns um unsere menschliche und geistige Gesundheit bemühen und dabei nach der Ursache unserer gegenwärtigen Schwäche und Verwirrung fragen, brauchen wir gar nicht mehr nach weiteren Gründen zu suchen: In uns leben mit der ganzen Fülle ihres Lebens und der ganzen Kraft ihres Daseins — andere Menschen als wir selber. Dabei ist die Erkenntnis . . . jedoch vielleicht noch leichter zu ertragen als die Bestürzung, die uns befallen wird, wenn wir die Leere und den Abgrund entdecken, den andere mit geschickter Hand in uns geschaffen haben, indem sie uns immer wieder einredeten, daß wir keine geistige Heimat, keine eigene Geschichte und kein eigenes Selbst besäßen. Wie kann man sich unter diesen Umständen noch über die Ursache unserer Krise täuschen?" (Zit. nach E. A. v. Renesse, a. a. O., S. 179.) Wenn man solche Stimmen hört, darf man nicht vergessen, daß das *Schulwesen* in vielen Ländern Schwarzafrikas während Jahrzehnten in den Händen der Missionen — katholischer wie protestantischer — lag und zum Teil immer noch liegt. Innerhalb der Kirche Afrikas muß ein neues Bewußtsein für die entscheidende Bedeutung einer geistigen Diakonie wach werden, wonach die Kirche mehr und mehr zu einem Dolmetscher zwischen fremdartigen Kulturbereichen wird und einen Beitrag zu einem Erziehungs- und Schulprogramm leistet, das die Suche nach der Identität nicht verletzt. Ein Entwurf zu einer solchen kirchlichen Strategie wurde auf der vom Ökumenischen Rat der Kirchen veranstalteten Studientagung über Rassismus (Notting Hill, London, Mai 1969; vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 315 ff.) skizziert. In der Erklärung zum Problem der Identität heißt es: „Die Gaben Gottes an jede Rasse der einen Menschheit müssen geehrt, geteilt, geachtet und vergrößert werden, zum Ruhme Gottes, der sie gab, und zum Wohle der Nationen. Mit dieser Identität werden die Kinder namenloser Väter den vollen Status der Kinder Gottes erreichen, und es zeigen sich die Gaben, die ihr Vater der Familie der Menschheit durch diejenigen verlieh, die einmal verachtet wurden." (Zit. nach *K-M. Beckmann*, Rasse, Entwicklung und Revolution, Stuttgart 1970, S. 23.)

Dokumentation

Die neue Untersuchungsordnung der Glaubenskongregation

Am 5. Februar 1971 veröffentlichte „Osservatore Romano" nach rund fünfjähriger Wartezeit den lateinischen Wortlaut der neuen internen Verfahrensordnung der Glaubenskongregation für die Beurteilung theologischer Lehrmeinungen. Das neue Dokument trägt das Datum vom 15. Januar dieses Jahres. Der Episkopat hatte Gelegenheit, dazu Stellung zu nehmen (vgl. „La Croix", 6. 2. 71). Vom Papst wurde es bereits am 25. August 1970 approbiert. Die jetzige Verfahrensordnung geht auf eine Forderung des Motu proprio „Integrae servandae" vom 7. Dezember 1965 über die Reform des damaligen Heiligen Offiziums zurück, das in Punkt 12 des neuen Statuts die Vorschrift enthält, die interne Geschäftsordnung der Kongregation zu veröffentlichen. Das eigentlich Neue, zumindest relativ Neue, ist die Einführung eines Pflichtverteidigers, eine Vorschrift, die sich allerdings bereits in der Bulle Benedikts XIV. „Sollicita et provida" aus dem Jahre 1753 fand. Daß der Autor gehört werden müsse, hatte ebenfalls bereits das genannte Motu proprio von 1965 verfügt. Vergleicht man die neue Verfahrensordnung mit den Forderungen der 38 Theologen zur Überprüfung kirchlicher Zensurverfahren, die diese am 16. Dezember 1968 den Präfekten aller römischen Kongregationen übersandt hatten (vgl. Herder-Korrespondenz, 23. Jhg., S. 43), so bleibt das römische Dokument demgegenüber beträchtlich zurück. Auch waren die ersten Reaktionen eher kritisch und nur bedingt zustimmend (vgl. „Süddeutsche Zeitung", 6./7. 2. 71, „Le Monde", 7./8. 2. 71, „Publik", 12. 2. 71). So werden z. B. entgegen den Forderungen der Theologen auch mündliche Vorträge in das Prüfungsverfahren einbezogen. Weiter vermißt man auch nur ein einziges Wort über einen Begründungs- bzw. Widerlegungs- und Veröffentlichungszwang der Kongregation. Der Pflichtverteidiger ist kein Vertrauensmann des Autors. Vor allem widerspricht das außerordentliche Verfahren der Vorschrift von „Integrae servandae", wonach der Autor zuvor gehört werden müsse. Die Kritik verwies auch auf die Kompetenzen der bischöflichen theologischen Kommissionen, deren Einschaltung ein außerordentliches Verfahren von römischer Seite überflüssig machen könnte. So ist zwar die neue Verfahrensordnung sicher weniger anstößig als die vorausgehende, vermag aber entscheidende Bedenken nicht auszuräumen.

1. Bücher und andere Veröffentlichungen oder Vorträge, für deren Inhalt die Glaubenskongregation zuständig ist, werden auf der Samstagszusammenkunft der Oberen und Offizialen der Kongregation übergeben. Wenn die geprüfte Ansicht klar und sicher falsch und zugleich vorauszusehen ist, daß die Gläubigen durch ihre Verbreitung wirklich geschädigt werden, können sich die versammelten Mitglieder für die Anwendung des *außerordentlichen Verfahrens* entscheiden. Das heißt, der Fall wird dem Ordinarius oder den betreffenden Ordinarien unverzüglich zur Kenntnis gebracht, und der Autor wird durch den Ortsordinarius aufgefordert, seinen Irrtum zu berichtigen. Nach Erhalt der Antwort des Ordinarius oder der Ordinarien wird die ordentliche Versammlung nach Norm der Artikel 16, 17 und 18 die geeigneten Maßnahmen ergreifen.
2. Ebenso entscheiden die versammelten Mitglieder, ob bestimmte Veröffentlichungen oder Vorträge nach dem *ordentlichen Verfahren* genauer untersucht werden sollen. Entscheidet man sich für ein solches, so werden zwei Sachverständige ernannt, die die „Voten" vorbereiten, und der Relator „pro autore". Zugleich wird darüber entschieden, ob der Ordinarius oder die betroffenen Ordinarien sofort oder erst nach der Untersuchung informiert werden müssen.
3. Die beauftragten Sachverständigen, die ihr Votum abgeben sollen, prüfen den authentischen Text des Autors, um festzustellen, ob er mit der Offenbarung und dem kirchlichen Lehramt übereinstimmt und geben über seine Lehre ein Urteil ab, indem sie zugleich eventuelle Maßnahmen vorschlagen.
4. Der Kardinalpräfekt, der Sekretär und — in deren Abwesenheit — der Untersekretär sind berechtigt, in dringenden Fällen das „Votum" einem der Konsultoren zu übertragen, während ein Sachverständiger „ex commissione speciale" immer nur von den versammelten Mitgliedern bestimmt werden kann.

5. Die „Voten" werden zusammen mit dem amtlichen Bericht gedruckt, in dem alle für die Beurteilung des vorliegenden Falles geeigneten Informationen enthalten sind und auch Präzedenzfälle aufgeführt werden; zum Schluß werden die für eine vertiefte Prüfung geeigneten Dokumente, vor allem im theologischen Zusammenhang der betreffenden Frage, abgedruckt.
6. Dieser Bericht wird zusammen mit den „Voten" dem *Relator* „pro autore" ausgehändigt. Dieser ist berechtigt, alle den Fall betreffenden Dokumente, die sich bei der Kongregation befinden, zu prüfen. Aufgabe des Relators „pro autore" ist es, die positiven Aspekte der Doktrin des Autors und seine Verdienste wahrheitsgemäß aufzuzeigen, bei der unverfälschten Interpretation der Gedanken des Autors auch vom theologischen Gesamtzusammenhang her mitzuwirken und über den Einfluß der Meinungen des Autors ein Urteil abzugeben.
7. Der gleiche Bericht wird zusammen mit den Voten und den anderen Dokumenten mindestens eine Woche, bevor sie in der Konsultorenversammlung diskutiert werden, den Konsultoren übermittelt.
8. Die Diskussion in der *Konsultorenversammlung* wird mit der Darlegung des Relators „pro autore" eingeleitet. Darauf äußert jeder Konsultor — mündlich oder schriftlich — seine Meinung zum Inhalt des geprüften Textes. Danach kann der Relator „pro autore" um das Wort bitten, um auf die geäußerten Meinungen zu antworten oder um eventuell Klarstellungen vorzunehmen. Wenn die Konsultoren ihre „Voten" abgeben, verläßt der Relator den Raum. Diese „Voten" werden am Schluß der Diskussion vorgelesen und von den Konsultoren approbiert.
9. Der Gesamtbericht wird dann zusammen mit den „Voten" der Konsultoren, dem Bericht „pro autore" und mit einer Zusammenfassung der Diskussion an die ordentliche Versammlung der Kardinäle weitergeleitet, und zwar mindestens eine Woche, bevor diese darüber diskutieren. An der ordentlichen Versammlung können die sieben außerhalb Roms residierenden Bischofsmitglieder mit allen Rechten teilnehmen.
10. Den *Vorsitz* der ordentlichen Versammlung führt der Kardinalpräfekt, der die Frage darlegt und seine Meinung dazu äußert. Nach ihm tun die anderen der Reihe nach das gleiche. Alle Meinungen werden vom Untersekretär schriftlich festgehalten, um am Schluß der Diskussion vorgelesen und approbiert zu werden.
11. Der Kardinalpräfekt oder der Sekretär unterbreitet diese Entscheidungen dem Papst bei ihrer Wochenaudienz zur Approbation.
12. Werden während der Prüfung keine falschen oder gefährlichen Meinungen im Sinne von Art. 2 festgestellt, so wird der Ordinarius, falls er zuvor von der Prüfung in Kenntnis gesetzt wurde, darüber informiert. Werden jedoch während der Untersuchung falsche oder gefährliche Meinungen gefunden, so wird der Ortsordinarius des Autors oder die davon betroffenen Ordinarien darüber informiert.
13. Die für falsch oder gefährlich gehaltenen Sätze werden dem Autor mitgeteilt, damit dieser innerhalb eines vollen Monats seine Antwort schriftlich einreichen kann. Wird danach noch eine Unterredung mit dem Autor für notwendig gehalten, so wird dieser zu einer persönlichen Zusammenkunft mit Beauftragten der Glaubenskongregation aufgefordert.
14. Die Beauftragten der Kongregation müssen ein schriftliches, wenigstens zusammenfassendes Protokoll der Unterredung erstellen und es zusammen mit dem Autor unterzeichnen.
15. Sowohl die schriftliche Antwort des Autors wie die Zusammenfassung der eventuellen Unterredung mit ihm werden der ordentlichen Versammlung zur Entscheidung vorgelegt. Ergeben sich jedoch aus der schriftlichen Antwort des Autors oder aus dem Kolloquium neue Elemente lehrhafter Natur, die eine gründliche Bewertung erfordern, so wird die schriftliche Antwort oder die Zusammenfassung der Unterredung mit dem Autor zunächst der Konsultorenversammlung vorgelegt.
16. Sollte der Autor keine schriftliche Antwort einreichen noch der Einladung zu einer Unterredung Folge leisten, so wird die ordentliche Versammlung die geeigneten Beschlüsse fassen.
17. Die ordentliche Versammlung entscheidet auch darüber, ob und in welcher Form das Ergebnis der Untersuchung veröffentlicht werden soll.
18. Die Entscheidungen der ordentlichen Versammlung werden dem Papst zur Approbation unterbreitet und dann dem Ordinarius des Autors mitgeteilt.

Botschaft der asiatischen Bischofskonferenz

Als Nachtrag zu unserem Bericht über die erste „panasiatische" Bischofskonferenz (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 77 bis 83) veröffentlichen wir hier die Schlußerklärung von Manila in der vom Internationalen Fidesdienst (27. 1. 71) wiedergegebenen deutschen Übersetzung (geringfügige stilistische Änderungen wurden von der Redaktion vorgenommen). Das Dokument ist zwar kein Resümee der Beratungen von Manila. Es hat durchwegs appellativen Charakter und hält nur allgemeine Leitlinien fest. Doch spiegelt es als Absichtserklärung ziemlich wirklichkeitsgetreu das Verhandlungsklima, den Handlungswillen der Bischöfe und die enormen Schwierigkeiten, die diesem entgegenstehen, wider. Als Signal einer sich erst allmählich kondensierenden Entwicklung gebührt dieser Erklärung gewiß zeitgeschichtlicher Rang.

Einleitung

1. Wir, die Bischöfe von Asien, versammelt in der Stadt Manila, danken Gott dafür, daß er uns zu dieser Zeit zusammengeführt hat, zu Beginn der zweiten Entwicklungsdekade, der man den Namen „die zornigen siebziger Jahre" gegeben hat im Hinblick auf die schwere Krise, die während dieser Zeit zu erwarten ist. Denn sicherlich wird das kommende Jahrzehnt von einzigartiger Bedeutung für Asien sein.
2. Im Geist der Kollegialität und des Dialogs, der uns so nachdrücklich in den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils nahegelegt wird, versammelt zu ernstem Gebet um die Leitung durch den Heiligen Geist, haben wir versucht, neue Wege zu entdecken, auf denen wir größere und wirksamere Dienste nicht nur unseren katholischen Gemeinschaften allein, sondern auch unseren Völkern und der Zukunft leisten können, einer Zukunft voll von Furcht und Hoffnung.
3. Mit besonderer Freude um Papst Paul VI. versammelt, den wir als Nachfolger Petri inmitten seiner Brüder im Apostolat begrüßen, haben wir uns ganz besonders bemüht, Geist und Herz für die Bedürfnisse und Bestrebungen unserer Völker zu öffnen, um diese auch wahrhaft zu unseren eigenen zu machen und um ihnen die Weisheit zu bringen, welche das Evangelium uns lehrt, und die selbstvergessende Liebe, die Er in unser Herz senkt, der Mitleid mit der Menge hatte und gekommen ist, allen Menschen ein volleres und größeres Leben zu bringen.

Die wechselnden Gesichter Asiens

4. In unseren Zusammenkünften und Diskussionen haben wir versucht, das Gesicht Asiens zu betrachten oder, vielleicht richtiger, die vielen Gesichter des heutigen Asiens und des zeitgenössischen asiatischen Menschen.
5. Da ist zuallererst das Gesicht Asiens, des Kontinents der wimmelnden Massen. Asien besteht aus nahezu zwei Milliarden Menschen, das sind fast zwei Drittel der Menschheit. Dieses Gesicht ist weitgehend von Armut gekennzeichnet, von Unterernährung und Krankheit und trägt Narben von Krieg und Leiden, Wirren und Unruhen.

6. Da ist zweitens das Gesicht Asiens, des Kontinents der jungen Menschen. Fast 60 % seiner Menschen sind unter 25 Jahren: die Welt der Jugend der Menschheit.
7. Dann ist da das Gesicht Asiens, des Kontinents alter und verschiedenartiger Kulturen, Religionen, Geschichten und Traditionen, ein Gebiet wie Josefs vielfarbiger Mantel.
8. Am hervorstechendsten ist in unserer Zeit das Gesicht Asiens in seiner Stunde des Erwachens, das Gesicht des Kontinents, auf dem die Gechichte des nächsten Zeitalters der Menschheit bereits geschrieben wird.
9. Das Zeitalter des Kolonialismus gehört nun der Vergangenheit an, und wir sind in ganz Asien heute Zeugen eines neuen Bewußtseins und Selbstverständnisses, in jeder unserer Nationen, ob sie alt oder neu ist. Dieses neue Bewußtsein (ein anspruchsvoller Nationalismus ist ein Aspekt davon) sucht seine Identität im Zusammenhang mit dem Erbe seiner Vergangenheit zu entdecken und zu bestätigen, ist aber auch entschlossen auf die Zukunft gerichtet. Hinzu kommt der feste Wille, Leben und Geschick der Nation in höherem Maße in die eigenen Hände zu nehmen.
10. Wir beobachten das Erwachen der Massen und das Ende der langen Zeitalter eines resignierten Fatalismus und passiver Hinnahme von Krankheit, Unwissenheit und Armut, von Ungerechtigkeit und Ausbeutung, von Mißwirtschaft und Korruption bei denen, die für die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten verantwortlich sind. Wir sehen, wie die Massen ein besseres und erfüllteres Leben für sich selbst und ihre Kinder erwarten, mehr Reis auf ihren Tischen, Wissen für ihre Söhne, Hunger nach größerer Freiheit und Würde, Anerkennung und Achtung nach einem Leben, wie es des Menschen wahrhaft würdig ist.
11. Vor allem sind wir Zeugen des Erwachens unserer Jugend, die idealistisch selbstbewußt und engagiert, unruhig und ungeduldig — selbst rebellisch — den sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen und politischen Strukturen, die nach dringenden Reformen und kühnen Veränderungen schreien, gegenübersteht.
12. Zuletzt, als Teil des Erwachens, sehen wir das Gesicht eines Asiens, das endlich als eine wahre Völkergemeinschaft am Horizont heraufsteigt. Denn von den Schranken, die so lange unsere Nationen voneinander getrennt haben, fällt nun eine nach der anderen, und unter uns wächst der Wunsch, wir möchten einander besser kennen und als Asiaten zueinander finden, als Schwesternationen, zwischen denen Beziehungen der Freundschaft und des Vertrauens, der Zusammenarbeit und echter Solidarität geknüpft sind.

Die Antwort der Kirche: Dienst

13. Wir, Bischöfe, sehen zusammen mit jenen, die unserer Sorge anvertraut sind, die vielen Gesichter Asiens mit einem tiefen Gefühl der Solidarität. Wir sind stolz darauf, ein Teil dieses Kontinents von morgen zu sein: denn wir asiatischen Katholiken möchten als katholische Gemeinschaft uns in zunehmendem Maße in die größeren Gemeinschaften um uns herum eingliedern, kulturell ein Teil jenes Asiens, das gegenwärtig langsam, aber sicher heranwächst.
14. Wir bestätigen dies und fragen uns nun selbst, wie wir unseren Völkern besser zu Diensten sein können. Wir fragen uns, wie wir besser an der gemeinsamen Aufgabe teilnehmen können, zu der sich alle Menschen guten Willens zusammenfinden müssen, nämlich innerhalb unserer Nationen Gesellschaften aufzubauen, die den tiefsten Bedürfnissen unserer Völker ebenso wie den Forderungen des Evangeliums entsprechen: Gesellschaften, „gegründet auf Wahrheit und in der Liebe, geleitet von Gerechtigkeit, verwirklicht in Freiheit und blühend im Frieden“ [1].
15. Wir wissen, daß die erste Aufgabe unsere eigene Erneuerung im Lichte Christi sein muß. Wir müssen immer beginnen mit einer Rückkehr zum Evangelium. Diese Erneuerung muß im Gebet wurzeln und in der Wiederbelebung „jenes tiefen religiösen Sinnes, der den Geist der asiatischen Welt charakterisiert“ [2]. In unserer Entwicklungsarbeit müssen wir fortfahren, die Quellen des Geistes, die sich bei unseren Völkern finden, in Ehren zu halten. Es ist uns auch klar, daß wir in uns selbst den Geist des Dienstes vertiefen müssen, den uns jener lehrte, der in unserer Mitte „als einer, der dient“, gelebt hat und der gekommen ist, „sein Leben zu geben für die Erlösung aller“.
16. In der Vergangenheit haben wir uns mit Gottes Gnade bemüht, der Forderung des Dienstes, selbst unter großen Opfern, gerecht zu werden: Viele von denen, die uns vorangegangen sind, haben durch Gründung von Schulen und Krankenhäusern, durch die verschiedenen Formen des Dienstes an der Gemeinde und durch wohltätige Werke zum Fortschritt unserer Länder beigetragen. Ihr Anteil am Wachstum der Kultur und des Geistes ist ebenfalls nicht unbedeutend gewesen.
17. Wir müssen jedoch auch mit Bedauern bekennen, wo unsere Mängel liegen: wo wir dazu geneigt haben, nur enge und eigene Interessen zu fördern; wo wir mehr Mitgefühl und Sorge für die Armen hätten zeigen müssen; wo wir uns nicht kraftvoll genug für Gerechtigkeit und die Verteidigung der Menschenrechte eingesetzt haben; wo wir das christliche Leben nicht verwirklicht und die Kirche nicht in unseren verschiedenen Kulturen eingewurzelt haben, so daß sie eine Fremde in unseren Ländern geblieben ist; wo wir kein Verstehen, keine Versöhnung und Zusammenarbeit mit unseren Brüdern von den anderen christlichen Kirchen und anderen Glaubensrichtungen gesucht haben.
18. Vor Christus und unseren Brüdern verpflichten wir uns mit allem Ernst, „uns für die Würde des Menschen einzusetzen“. „Denn es ist alles andere als wahr, daß wir, weil wir Christus angehören, von den Pflichten und Aufgaben dieser Erde abgewendet sind. Im Gegenteil, Glaube, Hoffnung und Liebe Christi verpflichten uns, unseren Brüdern zu dienen, in dem Bewußtsein, daß so, *wie Er sein Leben für uns gegeben hat, auch wir unser Leben für unsere Brüder geben sollen.*“ [3]

Konkrete Aufgaben

19. Es ist unser Entschluß, zuallererst wahrhaftig „Kirche der Armen“ zu sein. Wenn wir uns an die Seite der Massen auf unserem Kontinent stellen wollen, müssen wir in unserer Lebensweise an ihrer Armut teilnehmen. Die Kirche kann nicht Inseln des Überflusses in einem Meer von Not und Elend errichten; unser eigenes persönliches Leben muß Zeugnis geben von der evangelischen Einfachheit, und niemand, sei er noch so niedrig oder arm, sollte es schwer finden, zu uns zu kommen und in uns Brüder zu finden.
20. Wir wollen auch den Mut haben, uns für die Rechte der Benachteiligten und Machtlosen einzusetzen, gegen alle Formen der Ungerechtigkeit zu kämpfen, von wo sie auch immer kommen mag; wir wollen uns nicht die Hände binden durch kompromittierende Verbindungen mit den Reichen und Mächtigen in unseren verschiedenen Ländern.
21. Entschlossen engagieren wir uns in der Sorge um die Gesamtentwicklung unserer Völker. Wir glauben, daß die Menschlichkeit des Menschen von Gott gegeben und gewollt ist und daß ihre Förderung eine uns von Gott auferlegte Aufgabe und Verpflichtung für uns alle ist.
22. „Wo die Kranken geheilt, die Hungrigen gespeist und die Gefangenen befreit werden, wo Einzelne und Gemeinschaften zur Versöhnung gelangen und Nationen in Frieden und Zusammenarbeit leben, da sehen wir die Hand Gottes am Werk. Er ist auch am Werk in Wissenschaft, Technik und Kultur, wo diese dem Wohl der Menschheit dienen.“ [4]
23. Wir sind auch entschlossen, auf diesem Kontinent der Jugend in ihr und für sie Kirche der Jugend zu werden. Wir möchten eine Kirche sein, die von der Jugend der Verehrung und Hoffnung für wert erachtet wird, die sie zu verstehen und ihnen zu vertrauen sucht, die auf die Bedürfnisse und Wünsche der Menschen dieser gegenwärtigen Gesellschaft eingeht, eine Kirche, die nicht in der Welt „etabliert“ ist und Tag um Tag in ihren Taten die Überzeugungen ihres Glaubens und die Gebote ihres Mitgefühls lebt. Wir wissen, daß dies die Kirche ist, welche die Jugend sucht. Und mit dem Mut, mit dem Christus unserer Schwäche zu Hilfe kommen wird, werden wir uns bemühen, diesen Wünschen gewachsen zu sein.

24. Bei der Übertragung des Lebens und der Botschaft des Evangeliums in die Kulturen Asiens hat es in der Vergangenheit Schwankungen und Fehler gegeben, aber wir sind mehr denn je davon überzeugt, daß der Dialog mit unseren Mitbrüdern in Asien, die anderen Glaubensüberzeugungen huldigen, von zunehmender Bedeutung ist. Wir drängen auch bei allen auf eine große Achtung für die Kulturen und Traditionen unserer Völker. Wir hoffen, daß die Katholizität der Kirche, die Wurzel unserer Verschiedenheit in der Einheit des Glaubens, dazu dienen wird, den Asiaten zu helfen, wirkliche Asiaten zu bleiben und dennoch in vollem Maß ein Teil der modernen Welt und der einen Menschheitsfamilie zu werden.

Auf die neue Welt Asiens zu

25. In der Gegenwart Christi versammelt, wenden wir uns sodann den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften in Asien zu und suchen die Zusammenarbeit mit ihnen in unserer Arbeit für die Entwicklung unserer Völker, für Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden. Es ist unsere ernste Hoffnung, daß diese gemeinsamen Anstrengungen selbst uns immer mehr in jener Einheit zusammenführen, die Gott für uns will.
26. „Populorum Progressio" hat die große Vision des menschlichen Fortschritts und Friedens gezeichnet und so den Auftrag für die Aufgaben vor uns in unsere Hände gelegt. Wir verpflichten uns wiederum mit allem Ernst dieser Aufgabe. Es liegt an uns, in den kommenden Tagen und Jahren uns noch entschlossener mit allen Menschen guten Willens dem zu widmen, die Wünsche und Absichten der Menschen von engem Egoismus und von Sonderinteressen zu befreien sowie von Systemen, die den Menschen zum Haß gegen seine Brüder führen und von Gott abbringen, der allein die wahre Quelle menschlicher Brüderlichkeit ist. Wir suchen mit Nachdruck ein gerechtes Ende der Kämpfe und Kriege, die unsere Länder zerrissen und unseren Brüdern in Asien ungezählte Leiden gebracht haben. Es ist an uns, die erforderlichen Kenntnisse für die schwierige Planung zu erwerben, an der wir uns von nun an beteiligen müssen, und den wirksamen Willen aufzubringen, eingefahrene Ungerechtigkeit auszurotten und unmenschliche Strukturen zu verändern und so in jeder unserer Nationen die Gesellschaft zu verwirklichen, welche das Wesen der Erwartung unserer Völker ist. Es ist an uns, mit Geduld und Entschlossenheit mitzuhelfen, die neue Welt Asiens zusammenzuschließen als eine wahre Familie von Nationen in diesem Teil der Welt, verbunden nicht nur durch geographische Bedingungen, sondern durch gegenseitiges Verstehen und Achtung, durch die Bande der Brüderlichkeit und Liebe.
27. Wir, die Bischöfe Asiens, legen heute in Verbindung mit dem Hl. Vater, Papst Paul VI., dem Prüfstein unserer Einheit und Liebe, diese Entschlüsse und Wünsche all unseren Brüdern in diesem Teil der Welt vor. Wir machen feierlich ihre Hoffnungen und Bestrebungen für ein neues Asien zu den unseren, das jener Zukunft würdig sein wird, die im Herzen des asiatischen Menschen lebt.
28. Wir bitten den Heiligen Geist, uns Weite der Sicht zu geben, Weisheit und Mut, um das durchzuführen, was sonst nur unerfüllte Hoffnung und leeres Versprechen bliebe. Wir wenden uns Christus zu, dessen Sorge für die Massen in einem anderen asiatischen Land sichtbar wurde, dem Christus, der auch der Herr der Zukunft des Menschen ist. Wir bitten ihn, durch seine Gegenwart neben und in uns um seine Hilfe, die Stadt der Brüder aufzurichten, eine Stadt, die in Hoffnung und Versprechen das Reich widerspiegeln soll, dessen Fundamente er gelegt hat, indem er alle Menschen in sich selbst durch sein Blut am Kreuze versöhnte, und dessen Umrisse er bereits in der Liebe, die sein Geschenk für uns ist, enthüllt hat.
29. Unsere Brüder in Asien! Wir sind gering an Zahl, besitzen nur geringe Mittel, sogar nur wenig menschliche Weisheit und Macht, sind fast ohne Einfluß auf unserem großen Kontinent, im Rat der Nationen. Aber in unserer Armut und Niedrigkeit lassen wir uns nicht entmutigen von den gewaltigen Problemen, denen wir alle uns in diesem Jahrzehnt gegenübersehen, denn wir finden die Kräfte des Glaubens und des Mutes in Ihm, der in seinem Kreuz und Sterben sich selbst als der große Freund der Menschen gezeigt hat. Da der Arm des Herrn über uns ist, erfüllt er uns mit seiner Liebe; so werden unsere Hoffnung und der aus ihr geborene Mut, wenn auch ständig bedroht und angegriffen, immer erneuert.
30. So legen wir denn die Fundamente unserer Hoffnung in die Kraft des auferstandenen Christus. Wir vertrauen darauf, daß wir, wenn Menschen guten Willens und aufrichtiger Absicht zusammenarbeiten werden, diese neue Gesellschaft bauen *können*. Wir müssen nur die Demut haben, uns auf Gott zu verlassen und auf seinen Willen, daß seine Kinder zum Vollalter Jesu Christi, unseres Herrn, gelangen werden.

[1] Johannes XXIII., Pacem in terris. [2] Papst Paul VI., Botschaft an die Asiatische Bischofskonferenz, 28. Nov. 1970. [3] Botschaft der Konzilsväter an die Menschheit, II. Vat. Konzil, 20. Oktober 1962. [4] Aus der Botschaft der Asiatischen ökumenischen Konferenz für Entwicklung, Tokio, 22. Juli 1970.

Perspektiven der Zweiten Entwicklungsdekade

Aus Anlaß des Beginns der zweiten Entwicklungsdekade (vgl. auch Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 482—488) überreichte der Präsident der Päpstlichen Kommission „Iustitia et Pax", Kardinal M. Roy, dem Generalsekretär der UN, U Thant, ein von der Kommission ausgearbeitetes Dokument über die Entwicklungsperspektiven der siebziger Jahre. Es wurde von Papst Paul VI. gebilligt und liegt auf der gleichen Linie wie dessen Ansprache vor der Welternährungsorganisation (FAO) anläßlich ihres 25jährigen Bestehens (vgl. Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 588). Das Dokument macht das unzureichende, sich am bloßen Wirtschaftswachstum orientierende Entwicklungsmodell der sechziger Jahre deutlich und rückt die Bedeutung der sozialen Gerechtigkeit und der politischen Mitbestimmung — darüber hinaus — als entscheidender Entwicklungsfaktor in den Mittelpunkt. Es zeigt außerdem die neuen Ansatzpunkte eines Entwicklungsprogrammes der siebziger Jahre anhand konkreter — positiver wie negativer — Entwicklungsbedingungen. Die Sprache des Dokuments ist — für römische Schriftstücke sonst unüblich — hart wie die Realität, die es beschreibt. Es läßt ein in sich geschlossenes und gut begründetes Konzept erkennen wie wenige Veröffentlichungen zum selben Thema. Dieses Konzept wird — unauffällig — nur einmal durchbrochen, bei der Frage der Geburtenregelung. Hier hat sich der Papst auch vor der FAO neu festgelegt. Man weiß jedoch, daß gerade dieser Punkt innerhalb der Kommission selbst umstritten blieb.

Die Welt steht an der Schwelle der zweiten Entwicklungsdekade. Die quälende Frage, die uns damit gestellt ist, lautet, ob sie die Hoffnungen, die Not der Armen, der Besitz- und Machtlosen der Erde zu überwinden, besser erfüllen wird als die erste. Wenn man die ganzheitliche Entfaltung des Menschen als eines seiner Grundrechte ansehen muß, werden dann die siebziger Jahre in die Geschichte als ein Jahrzehnt eingehen, in dem man zumindest wirklich ernsthafte Anstrengungen gemacht hat, diesem Recht Genüge zu tun?
Die Päpstliche Kommission „Iustitia et Pax", dessen Präsident ich bin, wurde von Papst Paul VI. im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils gerade deshalb gegründet, um alle Kräfte der römisch-katholischen Kirche für dieses Menschheitsprojekt einzusetzen. Unsere Aufgabe ist es daher, allen Gliedern der Kirche unsere gemeinsame Verantwortung für Frieden, internationale Gerechtigkeit und Entwicklung zu Bewußtsein zu bringen.

Als Präsident der Kommission nehme ich daher die Gelegenheit wahr, anläßlich der Verkündigung der zweiten Entwicklungsdekade durch die Vereinten Nationen zu weltweiter Zusammenarbeit aufzurufen, um allen Menschen zu ihrer ganzheitlichen menschlichen Entfaltung zu verhelfen.

Ein unzureichendes Entwicklungsmodell

Wir treten in die neue Entwicklungsdekade mit, so glaube ich, tieferer Einsicht in die Natur unserer Probleme ein. In den sechziger Jahren tendierte die Entwicklungsarbeit in der Theorie wie in der Praxis dahin, sich ausschließlich als wirtschaftliche Entwicklung zu verstehen. Die Theorie griff noch sehr stark auf die Erfahrung der bereits entwickelten Nationen des 19. Jahrhunderts zurück und betonte im Modernisierungsprozeß die lebenswichtige Rolle der Kapitalakkumulation. In der Praxis wurde Entwicklung dann als erfolgreich angesehen, wenn sie ausreichende Wachstumsraten zustande brachte, die sowohl den Bedürfnissen einer wachsenden Bevölkerung wie denen steigender Investitionen gerecht wurde. Man sah das wesentliche Element der Wirtschaftshilfe im Kapitaltransfer von den reichen in die armen Länder und mit fortschreitender Dekade in erweiterten Handelsmöglichkeiten für die Entwicklungsländer. Unter diesen veränderten Voraussetzungen werde sich schnelles Wirtschaftswachstum als möglich und im wesentlichen als hinreichend erweisen.

Die Einsichten der sechziger Jahre — in die Notwendigkeit der Kapitalhilfe und erweiterter Möglichkeiten im Welthandel — sind nicht falsch. Die Welt in den siebziger Jahren wäre tatsächlich stabiler, wenn die Hauptziele der sechziger Jahre erreicht worden wären, insbesondere, wenn die reichen Nationen ein Prozent ihres Bruttosozialprodukts ausgegeben hätten und die Entwicklungsländer höhere Exporterlöse erzielt, einen leichteren Zugang zum Markt der industrialisierten Länder gehabt und für den Handel über mehr Betriebskapital verfügt hätten. Wir verzichten nicht auf solche Ziele oder leugnen sie gar. Sie müssen immer noch erreicht werden. Wir schließen uns einfach dem Urteil einer zunehmenden Zahl von Entwicklungsfachleuten und Praktikern an, das auch in der kürzlich von der Vollversammlung der UN angenommenen Internationalen Entwicklungsstrategie seinen Niederschlag gefunden hat, nämlich, daß für wahrhaft menschliche Gesellschaften und eine wirklich befriedigte Welt diese Ziele nicht ausreichen.

Für diesen Meinungsumschwung lassen sich zwei Gründe anführen. Der erste trat während des Jahrestreffens der Weltbank und des Internationalen Währungsfonds im September 1970 in Erscheinung: Die Entwicklungsprozesse der bereits industrialisierten Nationen, die man als Modell heutiger Entwicklung genommen hatte, umfassen zu viele besondere Umstände, als daß man sie auf die gegenwärtigen, völlig veränderten Verhältnisse anwenden könnte. In den ersten sich entwickelnden — hauptsächlich atlantischen — Gesellschaften hielten Epidemien und schlechte sanitäre Bedingungen den Bevölkerungsdruck zurück; eine höhere Agrarproduktivität, die der Industrialisierung vorausging, gab Nahrungsmittel und Arbeitskräfte für einen wachsenden industriellen Sektor frei, in dem die Arbeitsverfahren weniger Kapital, dafür aber einen großen Bedarf an Arbeitskräften hatten. Dieses Kapital konnte in jedem Fall durch die Geschicklichkeit der Unternehmer beschafft werden, den gesamten Produktionsüberschuß für Investitionen zu mobilisieren. Unter diesen Umständen wuchsen die Städte als Folge industrieller Expansion, die Arbeitsplätze vermehrten sich, und in der Zeit, in der die Technologie größere Fachkenntnisse und mehr Kapital erforderte, hatten sich die Arbeiter die entsprechende Ausbildung angeeignet, Massenorganisationen aufgebaut und die Familiengröße stabilisiert. Die Städte waren keine Utopien, sondern dynamische Zentren der Arbeit und des Lebens.

Auf jeden Fall erleichterten äußere Umstände diesen anstrengenden Prozeß. Die europäischen Völker nahmen nach 1840 alle noch übriggebliebenen Ländereien in den gemäßigten Zonen der Erde in Besitz. Im 19. Jahrhundert verließen 40 Millionen Auswanderer Europa auf der Suche nach neuem Land und neuer Arbeit in der Neuen Welt. Die Europäer konnten auch die Kolonialisierung von praktisch der Hälfte der Menschheit zu Ende führen. Ihr Handel und ihre Investitionen in allen Kontinenten beschafften ihnen, die nur 20% der Weltbevölkerung ausmachten, 80% der natürlichen Reichtümer der Welt und des Welthandels, 90% der Investitionen und 100% der Dienstleistungen, Banken, des Schiffbestands und der Forschungsunternehmen. Diese Proportionen haben sich seit 1900 nicht verändert und erklären auch den weiten Spielraum, der den entwickelten Nationen zur Verfügung stand, als sie die Schwelle der Modernisierung zu überschreiten suchten.

Veränderte Entwicklungsvoraussetzungen

Heute jedoch wirken alle Umstände in den Entwicklungsländern, die inneren wie die äußeren, in der entgegengesetzten Richtung. Die Volksgesundheit hat Vorrang vor der Modernisierung. Die Bevölkerung wächst doppelt so schnell wie im 19. Jahrhundert, die Arbeiterschaft sogar noch schneller. Die Kapitalbildung unter den Land- und Fabrikarbeitern verlangsamt sich aufgrund wachsender Konsumenten — auch wenn ihr Konsum kaum ins Gewicht fällt — und aufgrund der neuen nicht sparenden hohen Konsumgewohnheiten der wohlhabenden Elite, deren Verhaltensweise heute „westlich" ist, während ihre Gesellschaften es nicht sind. Eine unzureichend modernisierte Landwirtschaft kann ihre eigenen wachsenden Millionen nicht ernähren, so daß die Arbeiter in die Städte ziehen, noch bevor von dort aufgrund sich vermehrender industrieller Arbeitsplätze eine Anziehungskraft ausgeht. Die heutige Technologie beruht auf fortgeschrittenen Modellen. Sie erfordert mehr Kapital, das den Entwicklungsländern fehlt, und weniger Arbeitskräfte, die wie eine Springflut ansteigen. Die *Arbeitslosigkeit* in der Dritten Welt wächst unerbittlich, da die Armen ihr Elend vom Land an die Peripherie der Städte verlagern. Wie *D. Morse*, der frühere Präsident der Weltarbeitsorganisation (ILO) kürzlich erklärte, liegt die Standardrate für die gegenwärtige Arbeitslosigkeit bei 20% bis 25%. Unter den jungen Arbeitskräften ist sie möglicherweise noch höher. Eine ausführlichere und faktenreichere Darstellung dieses Prozesses, wie er sich in Lateinamerika abspielt, kann man im Bericht „Change and Development" nachlesen, den *R. Prebisch*, der frühere Generalsekretär der Konferenz für Handel und Entwicklung der Vereinten Nationen, kürzlich ausgearbeitet hat.

Es gibt keine äußeren *Sicherheitsfaktoren*. Das besitzlose Land auf der Welt ist bereits in Besitz genommen, die Grenzen sind geschlossen. Die politische Entkolonialisierung hat das erdrükkende Übergewicht von Wohlstand und Macht der Reichen noch nicht verändert. Abgesehen von der Arbeitermigration in Europa, fließen die *Massenmigrationen* heute nicht über Grenzen und Ozeane zu neuen Möglichkeiten, sondern im Landesinnern vom Land zur Stadt, und verlagern das Elend nur vom Land in die Stadt. Die Zahlen sind immer noch im Steigen begriffen. Unsere Welt wird bei einem solchen Massenelend, das sich an ihrer Basis anhäuft, nur noch mehr in Schwierigkeiten geraten.

Damit kommen wir zum zweiten Grund für unsere Überzeugung, daß Wirtschaftswachstum eine zwar unerläßliche, aber nicht ausreichende Ursache ganzheitlicher menschlicher Entfaltung ist. Dieser Grund besteht darin, daß ein ungehindertes Wirken der *Marktmechanismus* zwischen „Partnern" von höchst ungleicher Stärke so etwas wie eine richtige Verteilung der Produktionsgüter nicht gewährleistet. In der modernen Wirtschaft, die Fachkenntnisse, Tatkraft, Kapazität und Investitionen prämiiert, ist es der Intelligente, der Zähe, der Tatkräftige und der Reiche, der im allgemeinen Gewinne erzielt, wenn nicht energische politische und soziale Maßnahmen die Modernisierung begleiten, um ein größeres Maß an Gerechtigkeit und Mitbestimmung zu gewährleisten.

Dies ist die klare Lehre, die uns das 19. Jahrhundert erteilt hat. Obwohl die Industrienationen die ungeheuren Reichtümer neuer Kontinente wirtschaftlich nutzten und einen ganzen Planeten

kolonialisierten, wurden sie von Krisen geschüttelt. Soziale Unzufriedenheit und Klassenkampf herrschten, bis man Steuersysteme, die Landreform, die Wohlfahrtspolitik sowie das allgemeine Wahlrecht einführte, die notwendig waren, um die Masse der Bevölkerung von ihrer totalen Abhängigkeit von den herrschenden Klassen zu befreien und ihnen ein Gefühl der Mitbestimmung in der Gesellschaft und einen Anteil am Wohlstand zu geben, den sie in tagtäglicher Arbeit hervorbrachten. Ja selbst heute noch ist es so, daß die Armen, die Ungelernten, die ethnischen Minderheiten zumeist benachteiligt sind und die Verwahrlosung und das Elend der Slums und Ausbeutungsbetriebe des 19. Jahrhunderts durchmachen, wenn man sich in den entwickelten Gesellschaften weiter übermäßig auf die wohltuenden Wirkungen einer unkontrollierten Marktwirtschaft verläßt und als Folge soziales Handeln hinauszögert.

Das Ungleichgewicht wird größer

Auf diesen Tatsachen beruht die wachsende Enttäuschung der Völkergemeinschaft über die rein ökonomische Entwicklung. Auf der nationalen Ebene zeigt sich dies immer klarer darin, daß Gesellschaften, in denen kein oder nur unbedeutendes politisches wie soziales Handeln das Los der Volksmassen verbessert und sie nicht in einem solchen Maße frei macht, daß sie an ihrer Selbstverwirklichung voll und ganz mitwirken, kein noch so großes wirtschaftliches Wachstum zu einer befriedigenden Entwicklung führen wird. Im Gegenteil, es kommt lediglich dazu, daß die Reichtümer weniger sich häufen und ihr Konsum ansteigt, während die Randexistenzen an der gesellschaftlichen Basis ständig zunehmen, für die selbst die elementarsten menschlichen Bedürfnisse und Ansprüche — Arbeitsplätze, Wohnungen, Schulen, Nahrung und Gesundheit — fast völlig fehlen werden.
Ein fast identischer Prozeß läßt sich zugleich auf Weltebene beobachten. Unsere Technologie, Wissenschaft und Kommunikation drängen uns zu einer *ständig wachsenden Interdependenz.* Eine wirkliche Weltgesellschaft ist, wie Papst Paul VI. unermüdlich betont, der große Imperativ unserer Zeit. In unserer gegenwärtigen Weltwirtschaft konzentrieren sich jedoch, wie „Populorum progressio" des öfteren unterstreicht, *alle* Machtpositionen, aller Wohlstand, der gesamte entscheidende Forschungsapparat in der Hand einer kleinen Elite von bereits entwickelten Nationen. Gerade diese *ungeheure Konzentration von Wohlstand,* deren sich die Industrienationen zumeist gar nicht so recht bewußt sind, ist es aber, weshalb die Entwicklungsländer bisweilen so erbittert und verärgert sind, wenn ihnen Hilfe in fast gönnerhafter und paternalistischer Weise angeboten wird und man von ihnen Dankbarkeit für etwas verlangt, das sie nicht als Freigebigkeit, sondern als ein Mindestmaß an Gerechtigkeit ansehen.
Um jedoch zwischen den wohlhabenden Nationen und den Entwicklungsländern zu vermitteln, bedarf die Völkergemeinschaft effektivere Mittel politischer Verantwortung oder größere Bereitschaft zum sozialen Handeln. Die Vereinten Nationen verfügen jedoch immer noch nicht über die nötigen Mittel und Hilfen, um jene Art von politischer Mitsprache und Verpflichtung durchzusetzen, die für eine wirklich weltweite Kooperation erforderlich sind. Hilfsmaßnahmen, an denen sich einige der reichsten Nationen zunehmend weniger beteiligen, sind — auf Weltebene gesehen — nicht einmal der Anfang einer Umverteilung der Steuerlasten oder eines gesunden Wohlfahrtssystems. In einer Welt von so ungleicher Machtverteilung ist Gerechtigkeit, Befreiung oder Kooperation so lange unvorstellbar, als die Nationen sich allein in ihrer Habgier und Furcht einig sind und 200 Billionen Dollar für ihre sogenannte Sicherheit ausgeben, während sie dreißigmal weniger aufwenden, um die wesentlichen Ursachen der Unsicherheit zu beseitigen. Wenn die siebziger Jahre die sich verbreiternde Kluft zwischen Reich und Arm in den nationalen Gesellschaften wie auf Weltebene nicht beseitigen können, so läßt sich kaum annehmen, daß die Menschheit das Ende dieses unruhigen Jahrhunderts in Frieden erreichen wird.

Abschied vom homo oeconomicus?

Der Charakter unserer Krise diktiert uns auch die *Maßnahmen,* die wir herausfinden und verwirklichen müssen, um sie zu überwinden. Über sie besteht jedoch noch keine völlige Einmütigkeit. Tatsächlich müssen viele noch sorgfältiger untersucht und genau umschrieben werden. Dennoch kann man schon *eine Bewegung in Richtung eines neuen Konsenses* feststellen, in dem die ehemalige Vorstellung von Wirtschaftswachstum durch den Gedanken der sozialen Gerechtigkeit und der politischen Mitbestimmung ergänzt wird. Die Internationale Entwicklungsstrategie stellt den Anfang eines solchen Konsenses dar. Kurz gesagt, der homo oeconomicus macht langsam einem umfassenderen Menschenbild Platz, wonach der Mensch als verantwortlich und sittlich Handelnder, als schöpferisch in seinem Wirken, als frei in seinen letzten Entscheidungen gesehen wird, der mit seinen Mitmenschen durch die sozialen Bande der Achtung und Freundschaft verbunden ist und am Aufbau einer gerechten und befriedeten Welt in echter Partnerschaft mitarbeitet.
Auf nationaler Ebene wächst das Bewußtsein dafür, daß weder innere Strukturreformen noch äußere Wirtschaftshilfe wirksam sein werden, wenn nicht:
1. das gesamte Volk zur aktiven *Mitwirkung* an der Verbesserung seiner Situation wie an der Freisetzung seiner Energien und Fähigkeiten herangezogen wird;
2. die Strukturen, die diese Mitwirkung und Selbstverwirklichung verhindern, umgewandelt werden. Zu diesen Strukturen gehören: feudaler Grundbesitz, steuerfreie, konsumintensive wohlhabende Klassen, eine Industrie ohne gesicherte Löhne, ohne Möglichkeiten zum Aufstieg und zu breitgestreuter Gewinnbeteiligung oder Mitinhaberschaft, eine auf die Elite beschränkte Erziehung und die Hinnahme des Analphabetentums der breiten Massen, Mangel an Institutionen der Kooperation, an Selbsthilfeorganisationen für Arbeiter und Bauern, an Genossenschaften, Gewerkschaften, Sparkassen und Bausparkassen, politische Systeme, die für persönliche Freiheit, Regionalisierung und schöpferische Experimente keinen Raum geben;
3. eine *aktive Sozialpolitik* in einem breit angelegten Sozialsektor sich direkt mit den übelsten Ursachen des Elends der Randexistenzen befaßt, die 25% ausmachen und im Entwicklungsprozeß zumeist benachteiligt werden. Direktes politisches Handeln ist erforderlich für eine Vollbeschäftigungspolitik, ein Wohnungsbauprogramm, Städteerneuerung und eine Energiepolitik, um im Gefolge der Grünen Revolution Arbeitsplätze auf dem Land, Genossenschaften und Grundbesitz so breit wie möglich zu streuen;
4. die *Bevölkerungspolitik* den ortsgebundenen Bedürfnissen, Traditionen und Werten umfassend angepaßt werden. Diese Politik wird variabel sein entsprechend dem faktischen Druck, der von einer wachsenden Bevölkerungszahl und der Wachstumsgeschwindigkeit auf den Familienwohlstand ausgeübt wird. Einige Prinzipien sind jedoch universal, nämlich, daß die Regierungspolitik den Wohlstand und die Harmonie der Familien zu fördern hat, abtreibende oder künstliche empfängnisverhütende Mittel ausgeschlossen werden und das gottgegebene Recht der Eltern, die Kinderzahl in eigener Verantwortung selbst zu bestimmen, voll respektiert wird.
Auf internationaler Ebene wird zusätzlich zu den Zielen der Wirtschaftshilfe in den sechziger Jahren, nämlich flüssigen Handel und Erleichterung der Schuldentilgung, eine Reihe weiterer Maßnahmen immer mehr anerkannt;
1. Alle Hilfe sollte mit den bereits angedeuteten inneren Strukturreformen der Entwicklungsländer koordiniert werden;
2. Die internationalen Institutionen, in denen die Entwicklungsländer voll vertreten sind, sollten den Kapitalhilfefluß koordinieren und einen größeren Anteil davon verteilen;
3. Wie Papst Paul VI. in „Populorum progressio" vorschlägt, sollte die Abzweigung eines größeren Kapitalflusses für Entwicklungszwecke durch eine stufenweise Einschränkung der unerträglichen und inflationsfordernden Rüstungsausgaben erreicht werden;
4. Hilfsleistungen sollten „institutionalisiert" und als Anfang

eines weltweiten Besteuerungssystems anerkannt werden, und zwar in der Weise, daß sie ihren Charakter als Ausdruck der distributiven Gerechtigkeit und nicht von Edelmut bewahren. Sie sollten als integratives Element einer kommenden Weltgesellschaft gesehen werden;
5. Die Entwicklungsnationen sollten durch *regionale Zusammenschlüsse* und durch gemeinsames Handeln auf dem Weltmarkt den Handel und die Investitionen untereinander fördern und auf diese Weise das weltwirtschaftliche Ungleichgewicht zwischen Nord und Süd vermindern;
6. Die Nutzung und Bewirtschaftung der Reichtümer der Erde sollte grundlegend überprüft werden, so daß die immer größere vernunftwidrige Verschwendung, Vergeudung und Umweltgefährdung der „konsumintensiven Gesellschaften" nicht die Entwicklungsaussichten der armen Nationen und die letzten Überlebenschancen der Menschheit gefährden.

Hoffnung auf Zusammenarbeit

An diesen Anstrengungen wollen wir mit ganzem Nachdruck und aufrichtig teilnehmen und sie weiter vorantreiben. Die katholische Kirche hofft, auf diesem Gebiet mit ihren christlichen Brüdern in ökumenischen Entwicklungsprogrammen eng zusammenzuarbeiten, ja mit allen Menschen, ob sie nun einer Religion angehören oder nicht, wenn sie nur um die Zukunft unserer gequälten Menschheit besorgt sind. Es ist unsere Hoffnung, daß einige unserer christlichen Einsichten den großen Entwicklungsbemühungen dienlich sein können. Und mehr noch hoffen wir, daß die Tatkraft und das Engagement der Christen im Dienst an der Entwicklung mobilisiert werden können.
Man kann schließlich unsere Erde als Arena ansehen, in der der Tüchtigste aufgrund seiner Kraft und seines Scharfsinnes überlebt. Man kann jede Hilfe an die Schwachen und Hilflosen als ein ungeschlachtes Eingreifen in einen Evolutionsprozeß verurteilen und die Fähigkeit der Eroberer zur Eroberung einfach aus ihren Eroberungen erklären. Es mag daher in dieser nachkolonialen Epoche sich vertiefender ungeheurer Ungleichheiten für die Geisteshaltung eines weltweiten Entwicklungsbemühens nützlich sein, wenn die Christen dem gigantischen Mißverhältnis zwischen Reichtum und Armut, zwischen Schwachen und Starken eine Sicht menschlicher Verantwortung und brüderlicher Liebe entgegensetzen. Schließlich ist es eine Grundaussage der Schrift, daß wir der Hüter unseres Bruders sind und daß „das Blut Abels" nach Vergeltung zum Himmel schreien und uns mit dem Kainmal zeichnen wird, wenn wir die Geringsten unserer Mitmenschen dem Elend, dem Hunger und einem frühen Tod überantworten. Wir wissen auch, wie groß die Versuchungen von Reichtum und Macht sind. Wir wissen, wieviel vom großen Überfluß eines unbekümmert hingenommenen Reichtums der Welt unter den Völkern, die Erben der christlichen Kultur sind, aufgehäuft wird. Doch kann man sie sicher noch an Gottes furchtbares Wort an jene erinnern, die selbstsüchtig ihre Scheuern mit der ungeteilten Ernte füllten: „Du Narr, noch heute Nacht wird deine Seele von dir gefordert werden."
Es erfordert vor allem seelische Kraft und große innere Stärke, die *Ungerechtigkeiten von Jahrhunderten wieder rückgängig zu machen* und sich über das Wohlgefühl der Bequemlichkeit und des Erfolges hinwegzusetzen. Ebenso erfordert es aber auch beispiellose Hochherzigkeit, frühere Beleidigungen und gegenwärtige Unterdrückungen zu verzeihen und sich zusammenzutun in der gemeinsamen Arbeit am Aufbau einer Welt, in der alle Menschen zu Hause sein können. Wir behaupten nicht, daß die Christen diese Energie und diese Großmut haben. Wir sagen lediglich, wenn sie sie hätten, könnten sie Überzeugungskraft, Engagement und Stehvermögen für ihren Teil an unserer weltweiten Aufgabe einbringen. Wir werden versuchen, diese Tatkraft mit allen Mitteln zu wecken und sie der menschlichen Gemeinschaft dienstbar zu machen. Denn wir arbeiten nicht ohne Hoffnung. Wir glauben nicht, daß Gott an seinen Kindern verzweifelt ist. Wir glauben im Gegenteil, daß wir „arbeiten können, solange es Tag ist", und daß wir zusammen eine Welt aufbauen können, die der Sicht und den Absichten Gottes mit der Menschheit besser entspricht. Und wir glauben, daß der allmächtige Vater der Menschheitsfamilie uns alle Hilfe, die wir brauchen und suchen, geben wird.

Sonderberichterstattung Synode (III)

Auf der Suche nach einem synodalen Arbeitsplan

Obwohl die Aktivität der verschiedenen synodalen Gremien seit der konstituierenden Sitzung (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 92 ff.) in der ganzen Breite anzulaufen beginnt, ist sie gegenwärtig am schwierigsten zu dokumentieren. Dennoch werden bereits in den nächsten Monaten wichtige Vorentscheidungen über Zielsetzung und Methodik der gesamten Synodenarbeit fallen. Die ersten Überlegungen der Kommissionen über die Stoffeinteilung und die Ausarbeitung von Entwürfen bestimmen bereits (wenigstens methodisch) zu einem guten Teil das Endergebnis. Diese Tatsache rückt die Frage nach dem Arbeitsprogramm und nach möglichen Modellen seiner Verwirklichung in den Vordergrund. Von der sach- und zeitgerechten Themenauswahl und von der Art ihrer Behandlung hängt auch weitgehend ihre Realisierung ab. Über die möglichen Wege dahin informiert der folgende Beitrag, in dem versucht wird, die verschiedenen Diskussionselemente und Vorschläge über das thematische Procedere in ein offenes Ganzes einzubringen.

Der von vielen gelobte gute Start der bundesdeutschen Synode auf der konstituierenden Sitzung in Würzburg war der reibungslosen Abwicklung der Wahlvorgänge und Geschäftsordnungsfragen zu verdanken. Thematisch hatte sich das Gremium nur wenig profiliert. Von der Art, wie die Synode in den Kommissionen und im Plenum ihre Thematik in den Griff bekommt, hängt aber nicht nur ihr erster Arbeitsnachweis, sondern zu einem guten Teil ihr künftiges Ergebnis ab. Resümiert man die drei Akte, die in Würzburg mit der Fixierung und Aufschlüsselung der Thematik zu tun hatten, so kommt man damit in der Kenntnis der Gegenstände und Absichten der Synode nicht sehr weit. Es waren im wesentlichen drei: der Einführungsvortrag von Prof. *K. Hemmerle*, der nach Meinung mancher gar nicht stattfinden sollte, der dann aber doch als erste Perspektivensetzung dankbar angenommen wurde; die anschließende kurze Aussprache im Plenum am 3. Januar nachmittags; die konstituierenden Sitzungen der Kommissionen am Nachmittag des nächsten Tages, auf denen vom Sekretariat bestellte Referenten erste Einführungen in die voraussichtliche Kommissionsarbeit gaben.
Hemmerles Referat versuchte die *Tragweite des Themenvorschlags* verständlich zu machen. Er erläuterte, warum

man beim Themenangebot und beim Vorschlag zur Errichtung der Kommissionen so und nicht anders verfahren sei; warum man beispielsweise Kommissionen nach Sachbereichen und nicht nach durchlaufenden Perspektiven, die unter ihren Gesichtspunkten jeweils alle anstehenden Fragen zu behandeln hätten, vorgeschlagen habe. Er nannte die durchlaufenden Perspektiven und empfahl sie nachdrücklich der Beachtung durch den Vorschlag, in den Kommissionen eigene „Anwälte" dafür zu benennen. (Dieser Vorschlag wurde dann bekanntlich mit 132 gegen 131 Stimmen abgelehnt.) Hemmerle vermied es aber, über den Themenkatalog hinaus konkrete Gegenstände anzufassen, und beließ es bei der „fundamentalpraktischen" Zuspitzung des allgemeinsten gemeinsamen thematischen Nenners: „die Sache mit dem Glauben, mit der Botschaft Jesu und ihrer Vermittlung durch Menschen und an die Menschen unserer Zeit".

Die anschließende Aussprache erbrachte kaum neue inhaltliche Gesichtspunkte, sondern beschränkte sich auf methodisch-operationale *Vorklärungen;* beispielsweise zu den Prioritätenlisten, deren endgültige Festlegung man gerne den Kommissionen überließ. Zu Neuansätzen und selbst zu Umdispositionen innerhalb des vorhandenen Themenvorschlags zeigte man wenig Lust. Ein uneingestandener Widerspruch fiel jedem versierten Beobachter auf: das Plenum honorierte (bei den Wahlen zu den Synodenorganen) fast durchwegs nicht die verantwortlichen Verfasser des Katalogs, nahm diesen selbst, abgerundet und handlich, wie er sich anfühlte, fast wie ein Credo und nicht nur, wie Hemmerle es bescheiden formuliert hatte, wie eine „Wanderkarte" in die Hand.

Bei den *konstituierenden Sitzungen der Kommissionen* kam es wiederum kaum zum Angriff auf die Themen, weil die drei Stunden, die dafür verblieben, von den Einführungsreferaten abgesehen, ausgefüllt waren von der Wahl der Vorsitzenden, von der Festlegung der notwendigen Termine und von der in Würzburg ebenfalls erst angepeilten Beraterfrage. Viele beschwerte die Sorge um die ausgefallene Themendiskussion nicht, andere bedauerten: das Plenum habe es sich zu leicht gemacht. Ein Schweizer Gast verwies auf die tagelangen Diskussionen, die die Vorbereitungskommission für die Synoden der Schweizer Diözesen auf die Abfassung und die Kritik der Themenvorschläge verwandt hatte. Doch läßt sich diese *inhaltliche Dürftigkeit der Diskussion,* sieht man von der Auseinandersetzung Rahner—Flatten ab (die auch nur einen Gegensatz signalisierte, aber in der Sache nicht weiterführte), leicht erklären: Die konstituierende Sitzung wäre damit schon rein zeitlich überfordert gewesen, und sie war für eine Diskussion des Gesamtvorschlags zu wenig vorbereitet. Aber der Hauptgrund war wohl: Man wußte keineswegs so genau, was man mit der Synode wollte und was ihr an Thematik zugemutet werden kann. Vermutlich wird erst die Kommissionsarbeit nach und nach eine Klärung bringen.

Was liegt vor?

Dies nüchtern zu sehen erscheint nicht unwichtig, wenn man bei der Aufschlüsselung des Themenkatalogs und bei der Suche nach Schwerpunkten und nach Modellen für die Kommissionsarbeit nicht ins Leere treten will. Zunächst ist zu sichten, was vorliegt. Das werden die Kommissionen auf ihren ersten Arbeitssitzungen, die zwischen Mitte Februar und Ende März stattfinden, tun. Aber schon, weil sich die Arbeitsbereiche vieler Kommissionen überschneiden, wird es gut sein, die Teilprojekte auf dem Hintergrund des ganzen *Themenplans* anzugehen.

Wie sieht dieser aus? Zunächst kann gesagt werden: Er enthält so ziemlich alles, was gegenwärtig diskutierbar (was noch nicht heißt beschließbar) ist. Es fällt einem bei Durchsicht des Themenvorschlags wenig ein, was nicht in einem der zehn Arbeitskreise untergebracht wäre. Es gibt eine Reihe von Themen, die mehrere Male angesprochen sind, manchmal in verschiedener, manchmal in gleicher Perspektive. Was beispielsweise zum Thema Spiritualität unter Themenkreis II festgehalten ist, dürfte sowohl als Befund wie als Zielvorstellung in Themenkreis I, 1—3 (Glaubenssituation und Voraussetzungen der Verkündigung, inhaltliche Schwerpunkte der Verkündigung, Dienste der Verkündigung), wenn man konkrete Leitlinien christlicher Existenz entwickeln will, angesprochen werden; dasselbe Thema wird auch im Themenkreis VII (Charismen, Dienste, Ämter) eine Rolle zu spielen haben.

Doppelungen waren nicht zu vermeiden in Themenkreis III und Themenkreis V (Christliche Diakonie, Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche), für die ursprünglich ein einziger Themenkreis vorgesehen war. Später teilte man den Stoff, einerseits um die gesellschaftliche Diakonie der Kirche, verstanden speziell als caritative Tätigkeit, betonter herauszustellen, andererseits um den grundlegenden Bezug zwischen Diakonie und Verkündigung zu verdeutlichen.

Zur Deckung brachte man diese beiden Anliegen damit, daß man alle anderen gesellschaftlichen Themenkreise — Ehe und Familie, gesellschaftliche Aufgaben, Bildung und Information (Sachkommission IV bis VI) — als „besondere Wirkungsfelder christlicher Diakonie" auswies. Zu einer ganz befriedigenden Erklärung und Einteilung kam man damit nicht; denn Ehe und Familie könnte als Thema einer Synode (also als spezifisch kirchliches Thema) mit einigem Recht eher unter dem Oberthema Glaubensverkündigung subsumiert werden. Nach gängigem Sprachgebrauch bringt man den Gesellschaftsbereich nur schwer unter Konkretionen christlicher Diakonie unter, eher umgekehrt. Doch versteht man, wie der Vorschlag es offensichtlich tut, *Diakonie im umfassenden Sinne* als christliche Sorge um den Menschen als Individuum und in seinen gesellschaftlichen Bezügen mit Schwerpunkt im *mikrosozialen* Bereich und gesellschaftliche Aufgaben als Teilbereich dieser umfassenden christlichen Diakonie mit thematischer Beschränkung auf *makrosoziale* Elemente (gesellschaftliche Organisationen, Verbände, Staat, internationale Beziehungen), dann dürfte gegen die vorliegende Einteilung nicht viel einzuwenden sein. Nur gehörten dann Grundsatzaussagen sozial-anthropologischer Art, wie sie unter Themenkreis V, 1 und 2 aufgeführt sind (Gesellschaftswandel, Aufgaben der Kirche in diesem Wandel), zur Kommission III. Nun ist aber die Kommission III in ihren Mitgliedern und in ihren Organen jedoch so zusammengesetzt, daß ihr das Thema Diakonie im engeren Sinne besser auf den Leib geschnitten scheint.

Auch in den Unterteilungen des Themenkreises III ist Diakonie offenbar im zweiten (engeren) Sinne verstanden. Jedenfalls erscheint er als einer der am wenigsten konsequent gegliederten. Gehört z. B. das Thema Jugendseelsorge in diesen Themenkreis? Wo soll es aber anders untergebracht werden, wenn nicht je nach Fragestellung in I und VI? Ist es sinnvoll, das Thema Gastarbeiter (nur

wegen der institutionellen Zuordnung dieser Frage zu den Wohlfahrtsverbänden) unter III zu behandeln, wenn unter V ein eigener Bereich „Kirche und Welt der Arbeit" vorgesehen ist? Ist es weiter sinnvoll, Katastrophenhilfe nun wiederum nicht unter III, sondern unter V (Unterbereich: Kirche und Entwicklung) zu behandeln, nachdem die Kompetenzen in diesem Bereich zwischen den bischöflichen Hilfswerken und dem Deutschen Caritasverband zugunsten des letzteren einigermaßen geklärt sind? Und drohen, wenn man es anders macht, nicht doch wieder recht unklare Vorstellungen von Entwicklungshilfe und sozialökonomischer Entwicklung, wie sie gelegentlich auch noch in der Geldervergabe durch die Deutsche Bischofskonferenz zum Ausdruck kommen? Könnte schließlich das Thema Entwicklungshilfe und Mission (in V, 3) nicht der Kommission X überlassen werden? Umgekehrt scheinen dort Themen wie Interkommunion und Mischehe (die zwar bisher nicht dort standen, die man aber jetzt dorthin verpflanzen möchte) fehl am Platze, weil diese Kommission nicht in erster Linie oder überhaupt nicht theologische Aufgaben hat, sondern Fragen der *Kooperation* und Organisation in den drei Beziehungsfeldern (Beziehungen zu Rom — Stichwort: Teilkirche! —, Beziehungen zu den Kirchen der Dritten Welt, Beziehungen zu den nichtkatholischen Kirchen) zu erörtern haben wird. Sie ist für theologische Grundlagenfragen nach Gesamtthemenstellung und Zusammensetzung kaum prädestiniert. Würde sie sich stärker oder vorzeitig auf die sog. ökumenischen heißen Eisen wie Mischehe und Interkommunion konzentrieren, würde sie in ihrer Erstaufgabe, in der Erfassung und Konkretisierung der verschiedenen inner- und zwischenkirchlichen Kooperationsfelder, auf denen die Kirche in Deutschland allzu vieles brachliegen läßt, mehr gehindert als gefördert, auf jeden Fall abgelenkt. Das Thema Interkommunion, das die Synode sicher nicht wird umgehen können, fände seinen Platz besser unter II, 5. Bisher steht es unter II, 3 (Einzelfragen zum Gottesdienst). Das Thema Mischehe steht im Themenkatalog unter IV, 2. Diese Kommission müßte der Sache wegen wohl die erstzuständige dafür bleiben.

Zu bemerken ist noch, daß die Kommission bzw. der Themenkreis X in doppelter Hinsicht eine Sonderstellung einnimmt. Er läßt sich keinem der großen Oberbereiche zuordnen trotz seiner Verwandtschaft mit den Themenkreisen VIII (Formen der Mitverantwortung) und IX (Pastorale Strukturen), und er bildet in sich keine solche Einheit, der sich der nötige Sachverstand ohne weiteres zuordnen läßt: Ökumene und Mission haben gewiß gewichtige Berührungspunkte. Aber diese dürften in Deutschland kaum im Vordergrund stehen. Und die Fachleute, die sich in beiden Themen bewegen können und zusätzlich noch Sachkenner gesamtkirchlicher und internationaler Beziehungen sind, fehlen zwar in dieser Kommission, die in Würzburg einen guten Start hatte, nicht ganz. Sie sind aber wenig zahlreich.

Eine kaum zu bewältigende Fülle von Arbeit

Ein enger Zusammenhang mit vielen Überschneidungen besteht zwischen den Themenkreisen VII, VIII und IX, die nach den Oberbereichen I (Verkündigung, Spiritualität, Gottesdienst) und II (Diakonie, Ehe und Familie, Gesellschaft, Erziehung und Bildung) den III. großen Oberbereich bilden. Es handelt sich bei diesen Themenkreisen grosso modo um *Strukturfragen*, d. h. um ekklesiologische Fragen in einer sehr feingliedrigen Verschränkung theologischer und praktisch-organisatorischer Themen. Sie ließen sich in den Stichworten zusammenfassen: Amt, Räte, Gemeinde, übergemeindliche und überdiözesane Kooperation. Liest man nur die Stichworte dieses Oberbereichs genau durch, so kann man ahnen, welche Fülle von Arbeit auf diese drei Kommissionen zukommt: Man wird schon sehr viel Zeit auf die Sammlung der bereits vorhandenen Materialien und Erfahrungen im In- und Ausland zu verwenden haben. Schon eine erste Übersicht über theologische und soziologische Studien zur Priesterfrage erbringt eine halbe Bibliothek. Die gesamte Arbeit dieses Bereichs, wo vieles nicht zu Ende diskutiert ist, aber doch einiges dringend einer Lösung zugeführt werden muß, dürfte sich mehr als schwierig gestalten. Einerseits fehlt es noch weitgehend an einer zuverlässigen Grundlagenforschung, auf der anderen Seite sind nicht nur geltende Zustände zu revidieren (Vervielfältigung kirchlicher Dienste), sondern neue Einrichtungen zu prüfen (ständiger Diakonat) und in Richtung einer weiteren Ämterdifferenzierung zu erweitern (Stichworte: Teilzeitpriester, verheiratete Priester, Pastoralassistenten). Schließlich muß Rücksicht genommen werden auf das, was an konkreten Experimenten bereits läuft (Gebietsseelsorge, Räteerfahrungen), und müssen die eigenen Arbeiten und Aussagen mit möglichen Entscheidungen auf anderen Ebenen abgestimmt bzw. bedacht werden (z. B. die der zweiten Ordentlichen Bischofssynode im Herbst dieses Jahres). Dieser Oberbereich bildet auch den spezifischen Ort, wo die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums als Gemeinde-Ekklesiologie weiterentwickelt und in deutschen Verhältnissen konkretisert werden kann.

Dort ist auch der Ort, wo theologische Begründungen und praktische Notwendigkeiten wie sonst nirgends ineinandergreifen. Wie wird man beispielsweise mit dem Thema Ämter und Dienste zurechtkommen? Wie über das Zweite Vatikanum hinaus zu einem Priesterbild finden, das nicht mehr Abziehbild einer geistlichen Sonderspiritualität ist, ohne daß man aus dem kirchlichen Amtsträger und speziell aus dem Priester einen bloßen Kirchenfunktionär oder moralisch aufgerüsteten Sozialarbeiter macht (hier ergeben sich enge Verbindungslinien zu Kommission II)? Wird man zu einer realistischen Analyse der Nachwuchssituation in den „geistlichen" Berufen kommen und strukturelle Lösungen auf Dauer und nicht nur geistliche Katastrophenhilfe (durch hilfsweisen Laieneinsatz, Personalausgleich) ins Auge fassen und eine *generelle Neuumschreibung kirchlicher Dienste* wagen? Wird es schließlich zu einer weniger ängstlichen Streuung der Mitverantwortung auch über das Rätesystem kommen? Und schließlich auch zu einer Durchforstung der verschiedenen kirchlichen Stellen und Laienorganisationen einschließlich des Zentralkomitees? Oder gar zu Vorschlägen für eine Neuordnung der Verwaltungen und der Diözesaneinteilung?

Die anderen Kommissionen stehen vor kaum geringeren Aufgaben. Das gilt schon für die Kommission I. Denn erstens ist sie gezwungen, auf teilweise unsicheren Grundlagen zu arbeiten: sich in theologischen Aussagen wegen des gesamtkirchlichen Bezugs zurückzuhalten, sich aber dennoch mit praktischer Zielrichtung am *theologischen Fragestand*, wie er sich heute bei uns bietet, zu orientieren und auf diese Weise zu lebenskräftigen Grundaussagen über die Glaubenssituation und Glaubensvermittlung zu kommen. Wer die Schwierigkeiten kennt, mit denen etwa der Arbeitskreis I zur Vorbereitung des Ökumenischen

Pfingsttreffens mit dem Thema Glaubensnot zu kämpfen hat, kann sich gut vorstellen, was auf die Kommission I zukommt. Für ihre Gegenstände gilt: Alles ist zur Diskussion gestellt, alles ist einem langfristigen Klärungsprozeß unterworfen, dessen einzelne Etappen nicht recht abzusehen sind: ob es sich nun um eine sog. Grundformel des Glaubens handelt, die man zu brauchen glaubt, zu der man aber nicht findet, ob der Religionsunterricht zur Debatte steht oder die Predigt, von deren Ungenügen alle reden, für die Heilung aber offenbar nur zu erwarten ist von einer Überwindung der Glaubensunsicherheit und theologischen Mittelmäßigkeit, von der auch die jungen Prediger befallen sind. Die Milderung dieses Notstandes kann aber wiederum nur das Ergebnis theologischer Ausbildung und theologisch-spiritueller Selbstbildung und Geduld sein. Am leichtesten hat es vielleicht noch die Kommission IV (Ehe und Familie). Auf jeden Fall verfügt sie über das *kompakteste* Thema. An literarischen Vorarbeiten fehlt es kaum, wohl aber an empirischen Untersuchungen. Die sehr detaillierte Schweizer Untersuchung aus der Diözese Chur (vgl. ds. Heft, S. 109) ist unseres Wissens die erste dieser Art. Doch fehlt es nicht an andersartigen Vorarbeiten. Z. B. könnte der nie abgeschlossene Ehe-Faszikel zum deutschen „Pastorale" als Ausgangstext gute Dienste leisten. Man braucht in dieser Kommission trotz der heißen Eisen vermutlich nicht so weit vorne anzufangen wie in den meisten anderen.

Erste Forderung: Konzentration

Welches Verfahren bietet sich nun an, dieser Themenlawine zu Leibe zu rücken? An erster Stelle ist *Konzentration* notwendig. Es gehört zur Eigenart des deutschen Themenkatalogs, daß er sehr auf Vollständigkeit bedacht war und eher Wiederholungen als Auslassungen in Kauf nahm. Er ist aber zugleich so angelegt, daß er den Charakter des reinen Angebots bewahrt, zu nichts zwingen will und auch nichts zwanghaft suggeriert. Anders als der Schweizer Katalog (den wir zum Vergleich hier anschließend im Wortlaut wiedergeben) bevorzugte er die möglichst „neutrale" und detaillierte Erfassung aller möglichen Verhandlungsgegenstände, während die Schweizer Autoren sich fast ausschließlich der Frageform bedienten und die Fragen auf konkrete Aussagen hin zuspitzten. Die Kommissionen werden nun Abstriche zu machen haben. Man wird mit dem Rotstift von Kommission zu Kommission verschieden umgehen, aber man wird ihn nirgends ganz entbehren können. Der Themenkatalog der Kommisson I dürfte beispielsweise weit vollständiger in Beschlüsse eingehen als der Themenkatalog etwa der Kommission V. Kürzungen sind nach zwei *Kriterien* denkbar: Nach *Kriterien der Zeitgemäßheit:* Welche Themen sind zum jetzigen Zeitpunkt relevant genug, daß eine synodale Behandlung notwendig oder sinnvoll ist? Der Chronist kann nicht beurteilen, wie dringend etwa eine synodale Beratung über die Feiertagsordnung in der Bundesrepublik, über einen Wettbewerb für zeitgemäße Kirchenmelodien, über den Spender der Firmung, über Segnungen und Weihungen ist und wieviel Raum man solchen Themen geben will. Er möchte sie hier nur als Beispiel möglicher Kürzungen festgehalten haben. Sodann nach dem Kriterium der *geringeren oder größeren Nähe zum Kern des Glaubens und zum Zentrum christlicher Existenz:* Ist es nach diesem Kriterium sinnvoll, daß sich zwei, wenn nicht gar drei Kommissionen mit dem Thema Bildungsurlaub befassen? (Unter III, 3 und V, 3 wird es ausdrücklich genannt, zu VI gehörte es sinngemäß.) Auch die „Weiterentwicklung des Unternehmens- und Arbeitsrechts" dürfte kein unaufschiebbares synodales Thema sein. Bei einer Reihe von gesellschaftlichen Themen, wo die Kirche keine originäre und unmittelbare, sondern nur eine Aufgabe der Kooperation aus ihrer Sicht hat — davon ist vor allem die Kommission V betroffen —, ist ferner zu bedenken, daß die Synode eine amtskirchliche Veranstaltung ist und Aktivitäten katholischer Gruppen und Verbände nicht absorbieren darf. Und noch ein ganz spezielles Beispiel: Das Katholische Büro in Bonn, die Vertretung der Bischöfe in der Bundeshauptstadt, ist eine gewichtige und funktionierende Institution, muß sich aber die Synode (unter V, 3) damit befassen? Ob die gegenwärtig vielbesprochene Vorschulerziehung bereits zu einem synodenreifen Thema geworden ist, dürfte sich ebenfalls schwer beurteilen lassen. Nach dem Themenkatalog haben sich sogar zwei Kommissionen damit zu befassen (wiederum die Kommission III und die Kommission VI). Dies könnte sogar zu einem synodalen Konflikt zwischen Kultusministerien und Wohlfahrtsverbänden führen, die sich die Kindergärten nicht über das Medium Vorschule von den Schulverwaltungen abnehmen lassen wollen. Indessen vermißt man etwa die pastorale Sorge für die Studenten (die nur im Caritasbereich einmal genannt werden), wie überhaupt die kategoriale Seelsorge zu kurz kommt. (Das Stichwort fehlt auch in Themenkreis IX.)

Welche Prioritätenordnung?

Doch Konzentration allein genügt nicht. In der Synode müssen *Prioritäten* gesetzt werden: von den Kommissionen für die Teilbereiche, von der Zentralkommission und vom Plenum für die gesamte Synodenarbeit. Die Prioritätenlisten, die dem Themenvorschlag beigefügt sind, sind nur schüchterne Auswahlversuche. Nach welchen Kriterien kann eine Prioritätenliste erstellt werden? Es bieten sich mehrere Wege an. Der erste: Man orientiert sich am *Umfrageergebnis,* an den erfragten Wünschen des Kirchenvolkes. Dazu müßten noch die Ergebnisse der Repräsentativbefragung abgewartet werden. Würde man sich nach der Auswertung der Totalbefragung richten, so müßte man nach der Reihenfolge vorgehen: Glaubensnot, Priesterfrage, Friede und Entwicklungshilfe, Gottesdienst, Caritas usw. (vgl. die Aufstellung in: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 48). Vom gegenwärtigen Themenkatalog würden dann nur wenige Stichworte übrigbleiben. Man kann sich nach einer *pastoral verstandenen „Hierarchie der Wahrheiten"* richten, also nach der Nähe des Gegenstandes zum Zentrum des Glaubens: Man müßte dann mit denThemen der Kommission I beginnen, mit denen der Kommissionen II und III fortfahren und den Schwerpunkt der synodalen Beratung auf das Angebot konkreter Glaubenshilfen (von der Kurzformel bis zum Erwachsenenkatechismus) legen, vermutlich auch der theologischen Erwachsenenbildung Vorrang einräumen. Man kann das bevorzugt behandeln, worüber am heftigsten diskutiert wird. Das ergäbe eine Reihung *heißer Eisen* aus den verschiedensten Bereichen des kirchlichen Lebens. Dazu zählten sicher: der Religionsunterricht, die Unauflöslichkeit der Ehe bzw. die Pastoral Geschiedener, der verheiratete Priester, die Priesterfrage insgesamt und als schon etwas entschärfte Themen: die Mitbestimmung der Laien (Stichwort: Demokratisierung) und die Mischehen.

Verführe man nach dieser Liste der heißen Eisen, würde die Hauptlast der Synodenarbeit auf die Kommissionen I, IV und VII zukommen. Es sind echte Themen, die einer synodalen Behandlung wert sind und ihrer dringend bedürfen; doch denkt wohl im Ernst niemand daran, die heißen Eisen isoliert zu behandeln und womöglich ohne genaue Grundlagen- und Situationskenntnis nach diesem Schema zu verfahren. Als Versuchung würde dieses Verfahren allerdings dann auftreten, wenn die Kommissionen den jetzigen Katalog möglichst ungekürzt in Angriff nähmen und dann in ihren Arbeitsmöglichkeiten, durch zu viele Gegenstände überfordert, zur Beschränkung auf das unmittelbar Erwartete gezwungen würden. Deswegen wird es die wichtigste Aufgabe der ersten Kommissionssitzungen sein, hier jetzt schon die richtige Mitte zu finden. Für die Erstellung von Prioritätenlisten bietet sich deshalb der Grundsatz an: *Es wird mit Vorrang und wenn nötig nur das behandelt, was auf die Kirche in Deutschland jetzt zukommt, und zwar Probleme von solchem kirchlichen Gewicht, daß ihre Klärung durch andere Gremien nicht zu erwarten ist.*

Nach welcher *Rangliste* müßte dann verfahren werden? Ganz sicher müßten dann Fragen der Glaubensverkündigung an der Spitze stehen, und zwar nach dem vom Themenkatalog gewiesenen Dreischritt: Bestandsaufnahme (an Hand empirischer Untersuchungen), Konzentration auf die Grundwahrheiten, praktische Orientierungshilfen. Doch kann die Synode weder ein „fundamentalpraktisches" Kompendium katholischer Glaubenslehre noch einen Erwachsenenkatechismus verfassen, noch wird sie in einer Art Pastoraldirektorium alle Instrumente der Verkündigung neu ordnen. Solches würde übrigens, wenn es nicht bloß Abklatsch des bereits Bekannten, Gesagten und Verbrauchten sein soll, die Kommission ein volles Jahrzehnt in Anspruch nehmen. Eine unsere Glaubenssituation einfangende und vertiefende Zusammenfassung des Bekenntnisses, verbunden mit wenigen Leitlinien für die kirchliche Umsetzungsarbeit (Predigt, Gottesdienst, Katechese, Erwachsenenbildung), wäre vermutlich ein realistischeres Ziel.

Nach diesen Fundamentalthemen dürften neben einigen Grundaussagen zum diakonischen und gesellschaftlichen Wirken der Kirche vermutlich doch die Strukturfragen Vorrang erhalten, weil in diesem Bereich die Diskussion fortgeschritten, wenn nicht gar schon erschöpft ist. Bliebe hier die Synode mehr oder weniger ergebnislos, wären weitere Reibungsverluste und Resignation die Folge. Aber schon im liturgischen Bereich fragt es sich, ob zu allem (Sakramentenspendung, Gottesdienstzeiten, Kirchenbauten) etwas gesagt werden muß bzw. kann. Nicht anders verhält es sich im Sozial- und Bildungsbereich. In diesen beiden Bereichen stellt sich zusätzlich die Frage, ob gewissermaßen quantitativ vorgegangen wird, also die Fragen behandelt werden, die in unserer Gesellschaft sozial- und bildungspolitisch kontrovers sind oder politisch-parlamentarisch diskutiert werden, oder ob man sich von vornherein auf das beschränkt, was eine *spezifische Bedeutung für den Glaubensdienst der Kirche in der Gesellschaft* hat. Dies auszumachen ist die vermutlich schwierigste Aufgabe der Synode. Sie kann sich ihr aber nicht entziehen, will sie von einem bloßen Christentum des sozialkulturellen Angebots wegkommen. Um nur mit einem Beispiel die Richtung anzudeuten: Die „Bildungskommission" müßte sich dann wohl mehr auf die glaubensrelevanten Bildungsinhalte konzentrieren als auf organisatorische Fragen. Die Medien müßten in erster Linie auf die Frage hin untersucht werden, wie Gott in ihnen zur Sprache gebracht wird.

Welche Prozedur?

Mit der Prioritätenordnung stellt sich noch eine letzte Frage: Wie sollen die Kommissionen im Blick auf das, was die Synode erreichen will, *vorgehen?* Vom Themenbestand her bieten sich drei Möglichkeiten an:

Die erste, schon genannte: Man wählt *einige wenige Probleme* nach dem Grad ihrer Dringlichkeit aus und legt entsprechende Entwürfe dem Plenum vor. Damit käme die Synode sicher am schnellsten voran. Sie müßte dann aber viele Themen, deren Wurzeln weit verzweigt sind (Stichwort: Religionsunterricht), isoliert behandeln ohne Rücksicht auf die Gesamtbefindlichkeit des Menschen mit seinem Glauben in der Gegenwart der Kirche. Die Gefahren solchen Vorgehens sind nicht zu verkennen: Man bliebe an der Oberfläche und setzte sich vordergründiger Ideologisierung aus.

Die *zweite* Möglichkeit: Jede Kommission wählt die *wesentlichen Stoffe* aus (die „Glaubenskommission": Predigt, Religionsunterricht, theologische Bildung und Ausbildung; die Bildungskommission: Kirche und Schule, Jugend- und Erwachsenenbildung, kirchliche Präsenz in den Medien, Kirchenpresse) und erarbeitet zu diesen Themen Einzelentwürfe. Damit hätte man zwar die breite materiale Basis gewahrt, würde aber zu einer Unmenge von Entwürfen gezwungen, von denen nur ein geringer Teil (vermutlich nicht immer die wichtigsten, dringlichsten und „zeitgemäßesten") das Plenum passieren könnten. Die Isolierung einzelner Probleme könnte zwar durch die Schaffung einer Reihe von gemischten Unterkommissionen zu gemischten Materien vermieden werden, aber man setzte sich der Gefahr aus, vieles zu erarbeiten, was keine Aussicht auf Verwirklichung hat, während manche Beschlüsse, die dringend erforderlich wären, gar nicht mehr zustande kämen. Der Frustrationseffekt müßte dann enorm sein.

Deswegen scheint ein *dritter* Weg, der gelegentlich diskutiert wird, durchaus erwägenswert: Jede Kommission tritt grundsätzlich mit dem Plan an, nur *ein* Papier dem Plenum vorzulegen. Das wären immer noch zehn Entwürfe. Da Kommissionen mit heterogener Thematik, z. B. die Kommissionen VI (Bildung und Information) und X (gesamtkirchliche und ökumenische Beziehungen), soweit sie nicht radikal Themen ausscheiden wollen, ihren Stoff teilen müssen, kämen vermutlich bei diesem Verfahren zwei bis drei weitere Entwürfe dazu. Ein Dutzend Vorlagen ist aber das Äußerste, was eine Synode in drei bis vier Jahren (bei zwei bis drei Sitzungen pro Jahr) bewältigen kann. Auf eine längere Zeit kann sich aber eine Synode kaum einrichten: Die Energien wären vorzeitig erschöpft, und manche zu Beginn gefaßten Beschlüsse wären am Ende bereits überholt.

Würde man sich also zu dieser *Zielsetzung* entschließen, müßte man sich von Anfang an über den *möglichen Weg* dahin klar sein. Wie könnte dieser Weg aussehen? Zunächst müßte man sich darüber schlüssig werden, was am Ende der Kommissionsarbeit herauskommen und in welcher Form es verabschiedet werden soll. Es sei erlaubt, an das vermutlich Unmöglichste zu denken. Die Entwürfe müßten auf den knappsten Umfang gebracht werden, 15 Seiten pro Text, die nach dem Dreischritt: theologisch-

empirischer Befund, aus dem Befund entwickelte Leitlinien, aus den Leitlinien herauskristallisierte „Dekrete" und Voten abgefaßt werden und in denen selbstverständlich im wesentlichen nur das *Ergebnis* eines langen Arbeitsprozesses über komplizierte und verzweigte Sachfragen festgehalten werden könnte, dürften kaum überschritten werden. Das wären banal gerechnet 150 bis 200 Seiten Synodentexte. Mehr an Text kann vermutlich weder angeeignet noch von den kirchlichen Verkündigungs-, Bildungs- und Informationsträgern umgesetzt werden. Für den „Verbraucher" bestimmte Langtexte schaffen meist mehr Frustration als Hilfe. Die Texte des Zweiten Vatikanums sind dafür kein schlechtes Beispiel. Der Weltrat der Kirchen hat mit solchen Texten auch seine Erfahrungen. Die Synode muß aber naturgemäß lebens- und ortsnäher sprechen als ein Konzil der Gesamtkirche, sonst verfehlt sie von vornherein ihr Ziel.
Will man eine solche *Textkonzentration* erreichen, wird man Arbeit und Ergebnisse in zwei Ebenen teilen müssen. Um in kurzen, verwandte Themen zusammenfassenden Texten Konkretes zu sagen oder in Beschlußform zu bringen, müssen die Kommissionen auf viel breiterer Basis arbeiten können. Was die Kommissionen auf diesem Weg erarbeiten, muß und darf nicht Makulatur werden, sondern sollte die Voraussetzungen, Grundlagen, Begründungen, kurz, den in den Kurzpapieren nicht unterzubringenden *Argumentationsteil* enthalten, der das Ergebnis erklärt und der somit als amtlicher Kommentar der Synode selbst zu den Synodentexten und Dekreten anzusehen wäre. Die Synode bräuchte diesen Texten der zweiten Ebene nur ihre generelle Zustimmung zu geben, im Detail fänden sie in den Kommissionen eine sachgerechtere Behandlung. Das setzt freilich voraus, daß bei der Auswahl der Berater nicht in erster Linie verhinderte Synodalen, sondern Sachverständige im strengen Sinn berufen werden.
Die hier entwickelte Skizze, die versucht, an verschiedenen Stellen diskutierte Elemente in ein Ganzes zu fassen, trägt zwar alle Anzeichen schrecklicher Vereinfachung an sich, bringt aber gegenüber allen anderen Plänen handfeste Vorteile: Sie zielt auf eine praktikable Arbeitsteilung zwischen Plenum und Kommissionen, zwischen Sachverstand und „politischer" Entscheidung; sie versucht die Schwierigkeiten der „Rezeption" zu mindern; sie zwänge die Kommissionen bei den Vorlagen für das Plenum, auf das Notwendige und Erreichbare zu achten, und sie böte eine gewisse Garantie dafür, daß man sich den Weg zu Ergebnissen nicht durch eine nicht mehr zu bewältigende Fragen-, Projekt- und Materialfülle verbaut. Neben dem Problem des Sichauseinanderredens scheint dies immer noch die aktuellste Gefahr für die Synode als ganze zu sein.

Der Themenvorschlag für die Schweizer Diözesansynoden

In Ergänzung zu den vorstehenden Ausführungen über einen möglichen Arbeitsplan der Gemeinsamen Synode der Diözesen der Bundesrepublik und zu dem im Januarheft 1971 als Beilage veröffentlichten Themenvorschlag, auf dem diese Überlegungen fußen, veröffentlichen wir hier den Themenvorschlag der zentralen Vorbereitungskommission für die Schweizer Diözesansynoden (zum dortigen Synodenplan selbst vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 34), obwohl seine Erstveröffentlichung in der Schweiz bereits Anfang Dezember erfolgte. Im Gegensatz zum deutschen Vorschlag zielt er weniger auf materiale Vollständigkeit, sondern versucht vielfach gezielter durch die Frageform auch schon die Richtung einer Antwort anzudeuten. Er ist insgesamt kürzer gehalten, umfaßt aber mehr Themenkreise. Die Themenbereiche sind aber bei verschiedener Zuordnung im wesentlichen dieselben. Die zwei zusätzlichen Themenkreise (z. B. Kirche und politische Gemeinschaften, Kirche und Öffentlichkeit) sind im deutschen Vorschlag unter umfassenderen Oberthemen subsumiert.

1. Glaube und Glaubensverkündigung heute

a) Glauben in der Welt von heute
Woher kommt die heutige Glaubensnot?
Welche Schwierigkeiten ergeben sich für den Glauben aus dem heutigen Weltverständnis?
Kern der Glaubensbotschaft — Unterschiedliche Bedeutung der Glaubenswahrheiten für den Glaubensvollzug.
Wie können Glaubensaussagen den Menschen heute ansprechen?
In welchem Sinn kann es für den einen Glauben verschiedene Auslegungen geben?
Die Botschaft Christi als Antwort auf die Fragen der heutigen Zeit.
Persönliche Verantwortung für die ständige Glaubensvertiefung und dynamische Lebensgestaltung aus dem Glauben.
Wie kann man mit den Atheisten ins Gespräch kommen? (Auseinandersetzung mit atheistischen Weltanschauungen.)

b) Verkündigung heute
Was erwartet der heutige Mensch von der Glaubensverkündigung?
Sprache der Glaubensverkündigung.
Inhalt und Form der Predigt.
Welche neuen Formen der Glaubensverkündigung sind heute notwendig? (Glaubensinformation als Verkündigungsangebot, Glaubenskurse usw.)
Bedeutung der Art der Katechese für die verschiedenen Schulstufen.
Außerschulische und außerliturgische Glaubensverkündigung für Jugendliche.
Einsatz der modernen Medien in der Glaubensverkündigung.
Wie können *Fernstehende* erreicht werden?

2. Gebet, Gottesdienst und Sakramente im Leben der Gemeinde

Wie kann dem Menschen von heute für das persönliche und gemeinsame *Gebet* geholfen werden?
Gottesdienst als Kult und als Auftrag zum Dienst an der Welt.
Bedeutung von Taufe, Firmung, Eucharistie, Beicht und Krankensalbung im christlichen Leben des Einzelnen und der Gemeinde.
Wie kann der Gottesdienst (speziell die Eucharistiefeier) lebensnah gestaltet werden? (Altersstufen, besondere Gruppen, verschiedene Formen usw.)
Welche Bedeutung kommt verschiedenen Formen der Volksfrömmigkeit zu?
Was ist beim Bau von Kirchen und kirchlichen Zentren zu beachten?

3. Planung der Seelsorge in der Schweiz

a) Mitverantwortung aller
Zusammenarbeit aller in Pfarrei, Region, Bistum und in der Schweiz.

Was ist von Räten (Pfarrei-, Priester-, Seelsorgerat) und evtl. einem schweizerischen Katholikenrat zu erwarten?
Eigenverantwortung der Laien.
Bedeutung der Katholischen Aktion.
Wie werden Laien zur Übernahme von kirchlichen Aufgaben vorbereitet?
Besondere Aufgaben der Frau in der Kirche.

b) Kirchliche Amtsträger
Auffächerung des kirchlichen Dienstes.
Dienst und Aufgabe des Bischofs.
Wie wird die Kirche mit weniger Priestern auskommen?
Welcher Auftrag kommt dem Priester zu?
Formen des priesterlichen Lebens (Stellung in der Gesellschaft, Pflichtzölibat, Spiritualität).
Teilzeitpriester.
Welche Möglichkeiten kirchlichen Dienstes eröffnen sich den Laien?
Berufswerbung.
Erster und zweiter Bildungsweg für hauptamtliche Amtsträger.
Ständige Weiterbildung der Amtsträger.

c) Ordensleben
Welche Bedeutung kommt dem Ordensleben in der Kirche heute zu?
Wo liegen die besonderen Aufgaben der Ordensleute (Priester, Brüder, Schwestern) in Kirche und Welt?
Wie werden sich Nachwuchsschwierigkeiten auswirken?
Berufswerbung.

d) Strukturen
Neue Einteilung und Seelsorgemethoden in Gemeinden und Regionen; Neueinteilung der Bistümer.
Wie kann Regional- und Spezialseelsorge gefördert werden?
Spezialseelsorge für verschiedene Gruppen: Ausländer, Jugend, Kranke, Betagte, Alleinstehende, Verwitwete, Akademiker, Arbeiter usw.
Kirchliche Zusammenarbeit in der mehrsprachigen Schweiz.
Wie kann ein kirchlicher Finanzausgleich ermöglicht werden?

4. Kirche im Verständnis des Menschen von heute

Wie wirkt das Erscheinungsbild der Kirche auf den Menschen von heute?
Warum kommt es zur Entfremdung von der Kirche?
Was erwartet der heutige Mensch von der Kirche?
Was kann die Kirche zur Entfaltung der menschlichen Freiheit beitragen?
Welchen Sinn haben Kirchengesetze und Kirchenordnung?
Das Amt in der Kirche als Dienst und als Autorität.
Wie wird echte Gemeinschaft in der Kirche gefördert?
Entscheidende Kriterien für die Glaubwürdigkeit der Kirche (Dienstbereitschaft, Wahrhaftigkeit, Armut usw.).
Die Ortskirche in ihrem Verhältnis zur Gesamtkirche.
Erneuerung der Kirche als ständige Aufgabe.

5. Ökumenischer Auftrag in unseren Verhältnissen

Welche Möglichkeiten im Einsatz für die Einheit der Christen müssen vermehrt genützt werden?
Wo liegen die Hauptschwierigkeiten für eine Wiedervereinigung?
Wie können Glaubensgespräche auf allen Ebenen gefördert werden?
Welche Bedeutung kommt ökumenischen Gottesdiensten und Begegnungen zu?
Wo ist gemeinsamer Einsatz aller Kirchen in öffentlichen Aufgaben möglich?
Interkommunion.
Wie kann eine gemeinsame Mischeheseelsorge aufgebaut werden?
Zusammenarbeit der Kirchen im Bibelunterricht.
Beziehung der christlichen Kirchen zu den nichtchristlichen Gemeinschaften.

6. Ehe und Familie im Wandel unserer Gesellschaft

a) Menschliche Geschlechtlichkeit
Wandel im Verständnis menschlicher Geschlechtlichkeit.
Wie stellt sich der Christ zur heutigen Sexualfreizügigkeit?
Berufung zur Ehelosigkeit und ihr Sinn.

b) Ehe
Welche Stellung nimmt die Ehe in der veränderten Gesellschaft ein?
Aufgabe und Zeugnis der christlichen Ehe.
Auf welche Weise kann der Mensch frühzeitig und sorgfältig auf die Ehe vorbereitet werden?
Wie kann die Kirche den Eheleuten in ihrer Aufgabe beistehen?
Errichtung von Eheberatungsstellen als Hilfe in Ehenot.
Was kann die Kirche für Geschiedene, ungültig Verheiratete und wiederverheiratete Geschiedene tun?
Einstellung zur Empfängnisverhütung und Abtreibung.

c) Familie
Was bedeutet die Familie heute für den Menschen und für die Gesellschaft?
Bedrohen die heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse die Erziehungsmöglichkeiten der Familie?
Auf welche Weise können die Eltern ihre Kinder zum Glauben führen?
Antiautoritäre Erziehung?
Wie kann die Kirche der Familie bei der Erfüllung ihrer Erziehungsaufgaben beistehen?
Auf welche Weise können die Eltern ihre Mitverantwortung bei der Erziehung ihrer Kinder durch Schule, Kirche, Massenmedien usw. wahrnehmen?
Elternschulung und Erziehungsberatung.
Schwerpunkt einer christlichen Familienpolitik.

7. Verantwortung des Christen in Arbeit und Wirtschaft

Welche Aufgaben stellen sich dem Christen in der Wohlstandsgesellschaft?
Wie kann der wirtschaftliche Fortschritt stärker in den Dienst menschlicher Lebensentfaltung gestellt werden?
Christliche Verantwortung gegenüber den wirtschaftlich Benachteiligten.
Auf welche Weise kann die Würde des Einzelnen im Arbeitsprozeß gewahrt und gefördert werden?
Grundsätze einer christlichen Arbeitgeber- und Arbeitnehmerpolitik.
Vor welche Aufgaben stellt die ständige Gesellschaftsveränderung den Christen?
Berufsarbeit als Dienst am Mitmenschen.

8. Soziale Aufgaben der Kirche in der Schweiz

Welche sozialen Probleme stellt die heutige Konsumgesellschaft?
Welche Eigenaufgaben hat die Kirche auf dem Sozialsektor zu erfüllen?
Auf welche Weise kann sich die Kirche für die Alten, Kranken, Behinderten und Notleidenden einsetzen?
Was kann für die Suchtgefährdeten getan werden?
Wie kann ein bestmöglicher Einsatz der sozialtätigen Institutionen (speziell der Schwesternorden) erreicht werden?
Mit welchen Mitteln kann wirksam für die sozialen Berufe geworben werden?
Welche Einsatz- und Schulungsmöglichkeiten bieten sich ehrenamtlichen Hilfskräften in der sozialen Arbeit (Einsatz von Pensionierten, Hausfrauen usw.)?

9. Beziehung zwischen Kirche und politischen Gemeinschaften

Erfordert die heutige Gesellschaftssituation eine Neuregelung des Verhältnisses der Kirche zum Staat?
Gesellschaftskritische Fragen der Kirche: u. a. Verwendung der Steuergelder, Militärdienstpflicht, Strafvollzug, Umweltschutz usw.

Wie nimmt die Kirche ihre Mitverantwortung für die Ausländer wahr?
Wie steht die Kirche zu den politischen Parteien? — Auf welche Weise hat sie sich politisch zu engagieren?

10. Mitverantwortung der Christen für die Missionen, die Dritte Welt und den Frieden

Offenheit für weltweite Aufgaben.
Wie können Verantwortung und Einsatz des Einzelnen und aller *Katholiken* für den Missionsauftrag der Kirche gefördert werden?
Auf welche Weise können Institutionen und Gemeinschaften im Dienste der Missionen koordiniert werden?
Einsatz der Schweizer Bistümer für die Weltmission.
Entwicklungshilfe — ein anderes Wort für Frieden (privater, staatlicher, kirchlicher Beitrag).
Wie kann die Kirche für den Frieden erziehen und sich für den Frieden einsetzen?

11. Bildungsfragen und Freizeitgestaltung

a) Bildung
Welchen Auftrag haben die Christen in der heutigen Bildungspolitik?
Mitarbeit der Kirche bei Erziehungsproblemen der Schule.
Vor welchen Aufgaben stehen konfessionelle Schulen, katholische Internate und Privatschulen?
Besondere Fragen der Mädchen- und Frauenbildung.
Welche *Eigenaufgaben* hat die Kirche in der Erwachsenenbildung?
Schulung von Erwachsenenbildnern für die kirchliche Bildungsarbeit.
b) Freizeit
Wie kann die Freizeit zu einem Mittel persönlicher Entfaltung werden?
Neue Möglichkeiten und Aufgaben durch die zunehmende Freizeit.
Angebot der Kirche für die Freizeitgestaltung der Jugend.
Wie soll außerschulische Jugendarbeit gestaltet werden?

12. Informationen und Meinungsbildung in Kirche und Öffentlichkeit

Bedeutung der öffentlichen Meinung in unserer Gesellschaft.
Welche Rolle spielen die Massenmedien für die Meinungsbildung?
Freiheit und Verantwortung der Publizisten.
Wie kann die Kirche ihre Mitarbeit bei den Massenmedien ausbauen?
Gründung von Fachstellen und Ausbildung von Fachleuten für die Medienarbeit.
Welche Rolle hat die katholische Presse in der Zukunft?
Aufgaben der Kirche bezüglich der Medien-Erziehung und neuerer technischer Möglichkeiten (z.B. auf dem audiovisuellen Sektor).
Wie kann der heutige Mensch den Gefahren der Manipulation durch Reklame und Propaganda begegnen?
Wie kann die öffentliche Meinungsbildung in der Kirche gefördert werden?
Kirchliche Informationspraxis.

Kurzinformationen

Am 8. Februar **veröffentlichte die Deutsche Bischofskonferenz eine Erklärung zu dem Buch von Hans Küng „Unfehlbar? — Eine Anfrage"** (Benziger Verlag, Einsiedeln 1970). In der Erklärung, die auf eine Ausarbeitung der Mitglieder und Konsultoren der Glaubenskommission der Bischofskonferenz zurückgeht, wird dreierlei festgestellt: 1. Das Buch berührt *Grundelemente* des katholischen Verständnisses von Glaube und Kirche; einige dieser Grundelemente scheinen in dem Buch nicht gewahrt. Die bestehenden Bedenken seien auch nach weiteren Äußerungen des Verfassers und nach im Auftrag der Bischofskonferenz geführten Gesprächen nicht ausgeräumt. 2. Die Bischöfe betrachten es nicht als ihre Aufgabe, zu den in dem Buch aufgeworfenen *fachtheologischen Streitfragen* Stellung zu nehmen. 3. Die Bischofskonferenz sieht sich verpflichtet, „auf *unverzichtbare Gegebenheiten* zu verweisen, bei deren Leugnung eine Theologie nicht mehr als katholisch bezeichnet werden kann". Von diesen unverzichtbaren Gegebenheiten nennt die Erklärung fünf: a) trotz der Vieldeutigkeit und geschichtlicher Wandelbarkeit menschlicher Sprache gibt es *prinzipiell* die Möglichkeit von Aussagen, die wahr und als wahr erkennbar sind und deren Sinn „im Wechsel geschichtlicher Denkweisen und Aussagen derselbe und in seiner Geltung unaufhebbar bleibt". b) Die dem Offenbarungswerk Gottes eigene Verbindlichkeit findet ihren konkreten Ausdruck im *Credo* der Kirche. Obwohl der Glaube der Kirche immer neu zu überdenken ist und insofern bis zum Ende der Geschichte unabgeschlossen bleibt, schließt er ein unverwechselbares Ja und ein unverwechselbares Nein ein, die beide unvertauschbar sind. Anders sei ein Bleiben der Kirche in der Wahrheit Jesu Christi nicht möglich. c) Es ist Recht und Pflicht der Kirche bei jeweils neu auftauchenden Fragen einerseits gründlichem Bedenken des Glaubens Raum zu geben, andererseits aber, „wo es not tut, ein unverwechselbares Ja und Nein zu diesen Fragen verbindlich neu zum Ausdruck zu bringen. Formulierungen, die der Klärung des Credo und damit sachlicher Auslegung des von der Schrift gemeinten Zeugnisses dienen und die von der Kirche wirklich mit letzter Verbindlichkeit vorgetragen werden, heißen *Dogma*. d) Das Dogma empfängt seine Verbindlichkeit nicht vom Ausgang der theologischen Diskussion oder von der Zustimmung einer Mehrheit in der Kirche, sondern von dem der Kirche geschenkten *Charisma*, „das einmal ergangene Wort in der Kraft seiner Wahrheit festzuhalten und untrüglich auszulegen". Die Sorge für das Bleiben der Kirche in der Wahrheit sei in besonderer und eigener Weise dem Amt aufgegeben. Die Aufnahme einer dogmatischen Aussage der Kirche könne als Zeichen ihrer Übereinstimmung mit dem maßgebenden Ursprung wichtig sein, begründe aber weder ihr Wahrsein noch ihre Autorität. e) Die *Vollmacht zu letztverbindlichen Aussagen* kommt vorab den ökumenischen Konzilien als Repräsentation des Gesamtepiskopats zu. Nach der Lehre des ersten und zweiten Vatikanischen Konzils und der in ihnen konkretisierten Überlieferung kommt die Ausübung dieser Vollmacht auch dem Bischof von Rom als Nachfolger Petri und Haupt des Bischofskollegiums zu. „Die Bedingungen solchen vollmächtigen Sprechens sind aus der Überlieferung der Kirche gegeben und von beiden Vatikanischen Konzilien umschrieben. — Küng selbst reagierte in einer Presseerklärung mit der Feststellung: die Bischöfe würden in vielem sein Anliegen unterstützen. Seine Anfrage nach der Möglichkeit von nicht nur wahren, sondern garantiert unfehlbaren Sätzen werde allerdings umgangen. Doch insgesamt sei durch die Erklärung auch von den Bischöfen einer konstruktiven Diskussion Raum gegeben. (Einen ausführlichen Bericht über die bisherige Diskussion der Küngschen „Anfrage" veröffentlichen wir im nächsten Heft.)

Einige grundsätzliche Überlegungen über **Ursprung und Charakter der kirchlichen Autorität wie über die kirchliche Gerichtsbarkeit** machte der Papst in seiner Ansprache an die Mit-

glieder der Römischen Rota anläßlich der Eröffnung des neuen Gerichtsjahres (vgl. „Osservatore Romano", 29. 1. 71). Er betonte, daß er mit seinen Aussagen keinen „Lehranspruch" verbinde. Christus sei der *Ursprung* der kirchlichen Gewalten. Dies bedeute, daß ihre Ausübung seinem Willen verpflichtet bleibe und in der Gemeinschaft eine Verantwortung des Dienstes habe. „Die andern" seien somit nicht „Ursprung" der Autorität, sondern deren „Gegenstand". Sie selbst werde zum *Dienst* an den anderen, nicht aber zu ihrer *Bedienung* gegeben. Pflicht und Recht dieses Dienstes komme der Hierarchie kraft göttlichen Auftrags zu. Ihre „soziale" Höherstellung habe daher funktionalen Charakter. In eine solche Sicht der Autorität müßten auch die jeweils erlassenen Gesetze einbezogen werden. Das Konzil habe den gemeinschaftlichen und den hierarchischen Aspekt der Kirche bei Betonung des Dienstcharakters der Autorität herausgestellt. Der Papst warnte vor *zwei „gefährlichen" Konsequenzen* einer Überbetonung des Dienstcharakters bei „einigen": 1. vor der Gefahr, der Gemeinschaft eine Priorität zuzuschreiben, der eigene und wirksame charismatische Gewalten zukommen, und 2. der Gefahr, darüber die „potestativen Aspekte in der Kirche" zu vernachlässigen. Daraus ergäben sich eine „ausgesprochene Mißachtung der kanonischen Funktionen in der kirchlichen Gesellschaft", die Auffassung einer „undifferenzierten Freiheit", eines „autonomen Pluralismus" und eine Einstufung der Tradition und der normativen Praxis der Hierarchie als „Juridismus". Die Notwendigkeit einer kirchlichen richterlichen Gewalt leitete der Papst daraus ab, daß ohne sie die gesetzgebende Gewalt unwirksam bliebe. Zur *Ausübung* der kirchlichen Gerichtsbarkeit machte er einige grundsätzliche Bemerkungen. Die Kirche habe im Laufe ihrer Geschichte auch für den Vollzug der richterlichen Gewalt einige Normen „von anderen Kulturen", darunter dem römischen Recht, übernommen. Dadurch sei es zu „schweren Unvollkommenheiten, ja sogar zu wirklichen und — zumindest im objektiven Sinne — eigentlichen ungerechten Methoden" in der Ausübung dieser Gewalt gekommen. Doch habe das kirchliche Recht auch jene „recta ratio naturae congruens" (Cic., De Rep. III, 22) übernommen, die dem Gesetz das „Prestige einer gerechten und menschlichen Rationalität verleiht". Die *Reform des Kirchenrechts*, die von den Studiengruppen zum großen Teil schon abgeschlossen sei, werde eine „beträchtliche Beschleunigung der kanonischen Rechtsverfahren" und einen „deutlicheren Schutz der persönlichen Rechte der Gläubigen" bringen. Allerdings bleibe ein „gesunder Formalismus" in den kirchlichen Gerichtsverfahren notwendig. Schließlich hob der Papst den pastoralen Charakter der kirchlichen Gerichtsbarkeit hervor, die im „Dienst der Wahrheit, der Gerechtigkeit, der Geduld und der Liebe" stehe. Ebenso habe der kirchliche Richter sein Amt in einer priesterlichen und pastoralen Gesinnung auszuüben.

Zwei Informationen der jüngsten Zeit rückten die **Bedeutung der Priesterfrage** für die katholische Kirche wieder in den Vordergrund: 1. die Bildung einer internationalen Studienkommission zur Ausarbeitung des Synodenschemas über das priesterliche Amt, das als eines der zwei Hauptthemen der kommenden Bischofssynode ansteht, und 2. die Veröffentlichung exakter Angaben über die Zahl der Laisierungsgesuche seit dem Jahre 1963 (vgl. „La Croix", 22. 1. 71). Die bereits im November vergangenen Jahres gebildete neue Kommission ist im Dezember unter dem Vorsitz Kardinal *Höffners* (Köln) zu ihrer ersten Sitzung zusammengetreten. Ihr gehören an: der armenische Patriarch *I. P. Batanian* (Beirut), die Bischöfe *F. Byrne* (Minneapolis/USA), *H. Ddungu* (Masaka/Uganda), *E. H. Jiménez* (Caracas), *J. Cordeiro* (Karachi). Weitere Mitglieder sind der Generalsekretär der Synode, Titularbischof *L. Rubin*, *P. E. Heston*, der Sekretär der Ordenskongregation, Erzbischof *P. Palazzini*, der Sekretär der Kleruskongregation, und Bischof *F. Marchisano*, Untersekretär der Kongregation für die katholische Erziehung. Außerdem sind in ihr sechs Priester, Ordensleute und Weltpriester als Fachtheologen aus verschiedenen Ländern vertreten, darunter zwei Mitglieder der Internationalen Theologenkommission, *M. J. Le Guillou* (Frankreich) und *J. Medina* (Chile); hinzu kommen schließlich der Kanzler der Bischofskurie von Zagreb, *Tylsen*, der Direktor des Missionswerkes von Bilbao, San Sebastian und Vitoria, *Zunzunegui*, und als einziger Laie ein Mitglied des päpstlichen Laienrates, der Präsident der italienischen Katholischen Aktion, *V. Bachelet*. — Nach *F. Houtart*, dem Leiter des religionssoziologischen Instituts der Universität Löwen (vgl. „La Croix", 22. 1. 71), betrug die Progression der Laisierungsgesuche seit dem Jahre 1963: 1963: 167; 1964: 640; 1965: 1128; 1966: 1418; 1967: 1769; 1968: 2263; 1969: 2963; 1970: 3800 (Schätzung). Das ergibt in acht Jahren eine Gesamtzahl von 14 148 Laisierungsgesuchen auf rund 450 000 Priester (280 000 Welt- und 170 000 Ordenspriester) oder 3,1 % der Gesamtzahl. Die Zahl der ohne Laisierung erfolgten Amtsniederlegungen wird um ein Drittel höher geschätzt. 80 % der „Abgänge" fallen in die Altersgruppe zwischen 30 bis 45 Jahren, in der es rund 200 000 Priester gibt. Die Gesamtsituation erhellt jedoch erst, wenn man berücksichtigt, daß im Jahre 1968 die Zahl der Neugeweihten je nach Region um 20 bis 50 % zurückgegangen ist.

Ein Schreiben mit der Aufforderung, den **sich ausweitenden Geburtenkontrollprogrammen der Regierungen und internationalen Organisationen entgegenzuwirken,** richtete das vatikanische Staatssekretariat an die Apostolischen Nuntien und Delegaten sowie an seine Vertreter in den internationalen Organisationen. „Associated Press" veröffentlichte Ende Januar Auszüge des Dokuments im Wortlaut (vgl. auch „Time", 1. 2. 71). Der Vatikanische Pressesprecher, *F. Alessandrini*, bestätigte seine Existenz, wandte sich jedoch gegen seine Qualifizierung als „geheime Gegenattacke des Vatikans". Das Schreiben trage vielmehr den Charakter einer „privaten" Mitteilung des Heiligen Stuhles an seine diplomatischen Vertretungen. Im übrigen verwies Alessandrini auf die bekannte Haltung des Papstes in dieser Frage. Nach den bisher bekanntgewordenen Auszügen (vgl. „La Croix", 21. 1. 71) brandmarkt das vatikanische Dokument die *Geburtenbeschränkungskampagnen* nationaler Regierungen und internationaler Organisationen. Besonders anvisiert werden die USA: 30 Nationen der Dritten Welt würden heute solche Programme unterstützen, die hohe Summen verschlingen, die man z. B. für Fruchtbarmachungsprojekte von Wüsteneien hätte einsetzen können. Diese Kampagnen stellten eine Verletzung der Freiheit der mehr oder minder alphabetisierten Bevölkerung dar. Das vatikanische Dokument beklagt auch Pressionen (materielle Anreize in Form einer Prämie oder eines Transistorradios), die bis zu administrativen Maßnahmen gingen (Beschäftigungsmöglichkeit nur bei nicht mehr als drei Kindern). Das Dokument übt auch Kritik an der *Uneinigkeit der Katholiken* in der Frage der Geburtenregelung. Die Meinungsverschiedenheiten unter den Katholiken werden mitverantwortlich gemacht für die Abneigung der Wissenschaftler, ihre Forschungen über den weiblichen Zyklus zu intensivieren. In den verschiedenen Geburtenkontrollkampagnen sieht das Dokument zudem eine *Verletzung des Rechtes der Gatten*, ihre Kinderzahl selbst zu bestimmen, und eine Verletzung ihrer religiösen Freiheit, da sie ihre Überzeugung nicht achte. Die Nuntien werden beauftragt, die Episkopate auf das Problem hinzuweisen, die ihrerseits die katholische Auffassung zu Gehör bringen müßten. Der Episkopat solle sich bei Fachleuten informieren und gegebenenfalls unzweideutige Instruktionen erlassen.

Die **Bischofskonferenz der VELKD-West** veröffentlichte eine Erklärung über „das Reden von Gott" nach einer Klausurtagung in Bad Gastein (18.—22. 1. 71), der auch Bischof O. *Sakrausky*, Wien, und der schwedische Bischof *M. Lindström* beiwohnten (epd. 26. 1. 71). Ausgelöst durch die nicht voll gebilligte, von Prof. *H. Tödt*, Heidelberg, auf der Fünften Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian (HK 24, 405) begründete Entscheidung für eine „Humanisierung der Gesellschaft" und das in Addis Abeba nicht zufriedenstellend geklärte Rassismusprogramm (vgl. ds. Heft, S. 123 f.) — Präses *Thimme*, Bielefeld, fand die Sache „nicht ausdiskutiert" (epd.

28. 1. 71) —, wurde in fünf Thesen proklamiert, warum man von Gott reden müsse (weil Gott auch heute durch sein Wort zu uns redet). These 2 wendet sich angesichts der bedrängenden „Machbarkeit von Natur, Gesellschaft und Mensch" gegen die illegitimerweise zum *Religionsersatz* erhobene Wissenschaft. These 3 erklärt, die ideologische Umwandlung führe zur Manipulation ohne Grenzen: „Die Freiheit geht in einer totalen Vergesetzlichung des menschlichen Zusammenlebens verloren." *Gewalttätigkeit* werde zum letzten Mittel, der Entfremdung zu wehren. Da „entscheidende Wirklichkeiten in diesem Welt- und Lebensverständnis nicht mehr vorkommen" (das irreparable Leiden, das Sterben, die unveränderte Bosheit), stelle sich „der Kirche die Aufgabe, Anwalt wahrhaft revolutionären Denkens zu sein". These 4 verweist auf das Gericht Gottes nach Röm. 1, 28 und These 5 auf die daraus erlösende Wirklichkeitserfahrung der Liebe Gottes in Jesus Christus. Damit ist die auf der 4. Vollversammlung des LWB in Helsinki mißlungene moderne Interpretation der *Rechtfertigungslehre*, der Abweisung des „Gesetzes" durch das Evangelium, als Schlüssel von Verkündigung und Lebensweisung versucht worden. Ein zu beachtendes Beispiel für die immer wieder verlangte Konzentration der Glaubensaussage auf die Substanz der — lutherisch verstandenen — Offenbarung.

Der **Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR** gilt seit den Veröffentlichungen des Polit-Büros der SED vom 10. 2. 71 bedingungsweise als anerkannt. Dazu hat viel beigetragen, daß sich die Kirchen der DDR als selbständige Glieder des Weltrates der Kirchen betätigen und Blakes Anti-Rassismusprogramm schon vor dem Zentralausschuß in Addis Abeba vorbehaltlos anerkannt haben. Dies wurde ihnen in Reden des für Kirchenfragen zuständigen Funktionärs *P. Verner* und des Ost-CDU-Vorsitzenden *G. Götting* am 9. 2. 71 besonders angerechnet. Indessen werden die Vorbehalte gegenüber dem Festhalten an innerdeutschen Beziehungen zur EKD-West erneuert. Die *internationalen Beziehungen* zwischen den Kirchen könnten nur so gestaltet werden, „wie sie zwischen den Kirchen in souveränen Staaten üblich sind". Als Bedingungen der SED für weitere Verbesserung der Beziehungen zum DDR-Kirchenbund wurden genannt: über den liturgischen Bereich hinaus eine nicht nur formale Respektierung von Verfassung und Gesetzen, sondern ein „bekenntnisartiges Ja" zum sozialistischen System und Einreihung in seine „Kampffront". Eine *kritische Distanz zum Staat* sei nicht zulässig. Die Verselbständigung der Landeskirchen in der DDR gegenüber der EKD erfordere noch die Auflösung der sog. „Evangelischen Kirche der Union". Das in der Ordnung des DDR-Kirchenbundes enthaltene Bekenntnis zur „besonderen Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland" dürfe keine politischen Auswirkungen haben, es sei denn „die einer spezifisch kritischen Haltung gegenüber der EKD in der Bundesrepublik". Vom 1. März 1971 ab besteht eine *verschärfte polizeiliche Anmeldepflicht* für Veranstaltungen außerhalb des Gottesdienstes und kirchlicher Unterweisung. Das gilt vor allem für solche Fälle, in denen Personen auftreten, die außerhalb der DDR ihren Wohnsitz haben.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

EBELING, Gerhard. **Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 67 Heft 4 (Dezember 1970) S. 479—524.

Diese vor der katholischen Fakultät in Innsbruck gehaltene Gastvorlesung arbeitet sich konsequent durch alle Vorurteile und analoge Begriffe der evang. Theologie zur Einsicht in die Notwendigkeit einer Fundamentaltheologie durch und meint damit das Fundament, eine Theologie der Theologie, nicht eine Herleitung ihrer Einsichten aus Vernunftprinzipien, gibt aber den pastoralen Sinn zu, daß sie Sicherheit gewähren müsse, d. h. den Glauben vergewissern. Dabei spielt für ihn die Unterscheidung von „Gesetz und Evangelium" die Rolle eines Fundaments. Drei Postulate stellt er auf: Integration theolog. Arbeit in die Sache der Theologie, Konzentration des Christlichen auf den Grund des Glaubens und — das erscheint neu: Lokalisation des Glaubens im natürlichen Leben und nicht in einer separaten Wirklichkeit.

GRELOT, P. **La structure ministérielle de l'Église d'après saint Paul.** In: Istina Jhg. 15 Nr. 4 (Oktober—Dezember 1970) S. 389—424.

Durch die Einführung der Schriftleitung besonders in seiner Bedeutung unterstrichen, ergänzt der Beitrag frühere kritische Würdigungen der „Strukturen der Kirche" von *H. Küng* durch Beschränkung auf eine These, deren, wie Grelot sagt, weitreichende Folgen u. a. in Holland, eine sorgfältige Nachprüfung erfordert. Küng konstruiere unter Einfluß der Exegese von E. Käsemann anhand des Befundes von 1 Kor. einen paulinischen Typus von Kirche, der nicht-institutionell, sondern charismatisch sei und selbständig neben dem kirchlich-hierarchischen bestanden habe. Diese Deutung übersehe, daß Paulus in Phil. 1, 1 die „Bischöfe und Diakone" seiner Lieblingsgemeinde grüßt, also einen hellenistisch geprägten Kirchentyp, und daß er in Korinth um Ordnung bemüht ist und seine Autorität kräftig zur Geltung bringt, dazu auch Maßstäbe einer kirchlichen Ordnung der Charismata setzt. Weitere Nachweise eines Vorsteheramtes sind 1 Thess. 5, 12—13 und Rö 12, 8. Die Untersuchungen sind derart minutiös, manchmal vielleicht zu konkludierend, daß sie im Interesse der Sache ein sorgfältiges und eingehendes Studium verdienen.

HASTINGS, Adrian. **Intercommunion.** In: One in Christ Vol. VII (1971) Nr. 1, S. 14—27.

Nicht ganz so streng wie *H. Bacht* SJ zum gleichen Thema (vgl. HK 24, 591), sondern mehr pragmatisch erörtert der Verfasser, ebenfalls im Rückgang auf frühere Veröffentlichungen, die konkreten Möglichkeiten einer zu verantwortenden Interkommunion und bezieht sich stark auf namhafte Ausnahmefälle der letzten Jahre. Er stellt eine zunehmende Konvergenz in der Lehre von der Eucharistie unter den christlichen Kirchen fest, sieht aber wie Bacht die Schwierigkeiten beim Verständnis des Amtes und der Kirche, nur meint er, auch katholischerseits müsse das Amt und die juridische, ohne auf das Ganze einer Kirche bezugnehmende Lehre von der gültigen apostolischen Weihe überprüft werden. In Auseinandersetzung mit den sehr zurückhaltenden Stellungnahmen von *J. Hamer* OP, Sekretär des Einheitssekretariats, plädiert er für eine Revision des Ökumenismus-Direktorismus, da die reservierten Definitionen der Wirklichkeit der zur Gemeinschaft drängenden Christen nicht mehr standhalten. Nicht ein Stopp sei nötig, sondern ein Voranschreiten in der Herstellung voller kirchlicher Gemeinschaft. Er denkt dabei an die Fortschritte im Gespräch mit den Anglikanern (HK 25, 53). die im nächsten Heft von „One in Christ" dokumentiert werden.

HÜBNER, Jürgen. **Rationalität und Freiheit.** Ethik aus dem Dialog von Biologen und Theologen. In: Lutherische Monatshefte Jhg. 10 Heft 1 (Januar 1971) S. 17—21.

Die Ethik steht vor der gewaltigen Entwicklung des „Machbaren" in Biologie und Medizin bzw. der noch nicht gelungenen Planung zur Erhaltung der Umwelt. Sie muß eingehen auf das Ganze der Wirklichkeit und im Gespräch mit den sie gestaltenden Wissenschaftlern, hier den Biologen, zu erkennen versuchen, was dieses Ganze ist. Jedenfalls beruht es auf Rationalität, der Basis einer pluralistischen Ethik. Denn die christlichen Antworten sind verschieden, nur der Bezug auf die Heilige Schrift sei noch gemeinsam. Wie kann gegenüber der Totalität des Seienden noch das Angebot der christlichen Freiheit gewahrt werden? Nur innerhalb des fortzuführenden dynamischen Trends einer unausweichlich gewordenen Evolution. Freilich dürfe der Mensch sich nicht von ihr überrennen lassen. Er müsse beizeiten im Gespräch mit der Wissenschaft ausmachen, wo die wirksame Kontrolle der Prozesse einzusetzen hat, das sei nur möglich durch eine „Gesprächsethik" und nicht durch eine Normenethik.

MARSH, Thomas. **Infant Baptism: The Role of the Community.** In: The Furrow Vol. 22 Nr. 1 (Januar 1971) S. 4—12.

Marsh arbeitet in diesem Beitrag die Funktion der Gemeinde im Falle der Kindertaufe heraus. Diese selbst sei eine vollkommen gültige Praxis, da die Beziehung des Kindes zur Kirche, die es als ihr Glied aufnehme, es dieser ermögliche, an Stelle des Kindes die für das Zustandekommen der res sacramenti erforderliche Glaubensantwort zu geben. Es

sei daher auch im Fall der Kindestaufe sinnvoll, von den Taufwirkungen (Tilgung der Erbschuld, Eingießen der Gnade und der Tugenden) zu sprechen, wenn man sich auch vergegenwärtigen müsse, daß mit diesen Begriffen ein Erlösungs*prozeß* gemeint ist. Aber: die Taufe sei keine Handlung, die einmal als Ritus vollzogen, damit auch schon abgeschlossen sei, sondern der Anfang eines Prozesses, der weitergehe und zur Entfaltung der Taufwirkungen führen müsse. Diese Fortführung des einmaligen Taufaktes und die Entfaltung der in ihm enthaltenen existentiellen Implikationen falle in die Verantwortung der Ortsgemeinde. Durch die Taufe werde das Kind Glied der Gemeinde. Diese hat vor Gott die Verantwortung für den Glauben des Kindes übernommen. Sie ist daher verpflichtet, dem Kind zu helfen, seine eigene existentielle Antwort des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe zu finden.

WANKE, Gunther. **„Eschatologie. Ein Beispiel theologischer Sprachverwirrung.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 16 Heft 4 (Oktober—Dezember 1970) S. 300—312.

Diese verdienstvolle Studie des jungen Alttestamentlers räumt gründlich auf mit der Verwendung des zum Jargon gewordenen Begriffes „eschatologisch", von dem keine theologische Disziplin verschont bleibe, am wenigsten die Systematik, die von der Exegese des AT wie des NT gleich die Sprachverwirrung mitgeliefert bekommt und sie noch ausformt. Beispiele aus der theologischen Literatur lassen erschrecken, wie jeder seine eigene Eschatologie vertritt. Da die Sache selbst heute im Zentrum der theologischen Diskussion steht, sei dieser Zustand nicht mehr zu verantworten. Wanke räumt vor allem im AT auf und weist nach, wie bereits Ansätze zur Normierung der Sprache versucht werden, u. a. von *G. Fohrer* und von dem Philosophen *W. Kamlah*. An Beispielen aus der Prophetie wird vorgeführt, was „eschatologische" Rede ist und was nicht. Ein Maßstab: wenn das Heil von Gott selbst gewirkt wird und die Grenzen des Menschen überschreitet (insofern „letzte Dinge"). Es wäre ein analoger Klärungsversuch für das NT und die dogmatische Sprache dringend zu wünschen.

Der sakramentale Dienst der Versöhnung. In: Concilium Jhg. 7 Heft 1 (Januar 1971).

Das groß konzipierte Heft gräbt das Problem der Beicht- und Bußpraxis um. Es beginnt mit soziologischen Analysen *(J. Remy, Chr. Ducoque)*, die fast zu sehr die Ansprechbarkeit der Gewissen aus Erwartungssystemen der Gruppen erklären und auf die Findung einer Kollektivschuld abheben. Das Versäumnis der sozialen Bezüge der Beichte und einer realistischen Anthropologie rechtfertigt kaum diese Soziologisierung des Gewissens, wohl aber die Kritik an der Wirkungslosigkeit der Beichtpraxis und die Forderung einer Reform der Riten. *J.-M. Tillard* expliziert das Hauptthema: die Eucharistie als das ursprüngliche, auch vom Tridentinum erkannte Sakrament der Versöhnung. Weitere Beiträge hellen die Ursachen für den rapiden Rückgang der Beichtpraxis auf und erklären sie aus der Entdeckung neuer Dimensionen der Sündhaftigkeit in unsozialen Institutionen und im sozialen Engagement mit der Forderung nach einer neuen Sakramententheologie. Rückblicke auf die Bußpraxis der Urkirche, Ausblicke auf Luther und die Beichtpraxis heutiger Reformationskirchen *(von Allmen)* sowie ein Literaturbericht über Veröffentlichungen der letzten zehn Jahre über die Beichte *(F. Funke)* runden das Heft ab, das zu den anregendsten der Zeitschrift rechnen dürfte.

Philosophie und Anthropologie

ALLCOCK, John. **A Contribution to Christian Materialism.** In: New Blackfriars Vol. 51 Nr. 607 (Dezember 1970) S. 650—571.

Allcock führt die geringen Erfolge im Dialog zwischen Christen und Marxisten wie im Versuch, einen „christlichen Materialismus" zu entwickeln, darauf zurück, daß man die Probleme der Natur wie der Existenzbedingungen des Menschen zu wenig beachtet hatte. Dies überrasche, da die marxistische Philosophie im Kern eine Anthropologie sei. Allcock, der seinen Artikel als Beitrag zu einem „christlichen Materialismus" aufgefaßt wissen will, greift einige christliche wie marxistische Grundbegriffe heraus und stellt sie einander gegenüber. Er geht von den Begriffen „Produktion" und „Schöpfung" aus und entwickelt aus dem Produktionsbegriff die dahinter stehende marxistische Auffassung einer dynamischen Konzeption vom Menschen, der geschichtlich selbst „wird". Diese Auffassung habe jedoch in der Bibel keinerlei Grundlage. Während das Christentum „universale Aspekte der menschlichen Existenz" annehme, würden diese von den Marxisten geleugnet. Als zweites Begriffspaar untersucht der Autor den marxistischen Begriff der „Entfremdung" und stellt ihm den christlichen der „Sünde" bzw. des „Sündenfalls" gegenüber. Bei diesen wie bei denen des „Schicksals" und der „Geschichte" arbeitet er die jeweils übereinstimmenden wie unterscheidenden Züge in marxistischer wie in christlicher Sicht heraus.

MULDE, Norbert SJ. **Vergleichende Verhaltensforschung und menschliche Aggression.** In: Stimmen der Zeit 96. Jhg. Heft 2 (Februar 1971) S. 130—134.

Mulde untersucht die neuere Literatur über vergleichende Verhaltensforschung und menschliche Aggression. Dabei wird herausgestellt, daß die erstere den Menschen keineswegs als „höchstes aller Tiere" betrachtet. Nach *W. Wickler* will sie lediglich feststellen, „wieviel Tier noch im Menschen steckt". Die Kritik an den Arbeiten von *K. Lorenz* (vgl. „Das sogenannte Böse") hatte vor allem auf dessen begrenzten persönlichen und mehr zufälligen Beobachtungen des menschlichen Verhaltens hingewiesen, was seine Aussagen entscheidend geschwächt habe. Dies sei mit ein Grund, weshalb neuere Veröffentlichungen über Verhaltensforschung in zunehmendem Maße kulturanthropologische und ethnologische Studien und Überlegungen in die Untersuchungen einbeziehen. Nach Wickler könnten Tieruntersuchungen nur Arbeitshypothesen erbringen, die dann durch anthropologische Untersuchungen überprüft werden müßten. Daher seien Schlüsse von der Bedeutung tierischer auf die Bedeutung menschlicher Verhaltensweisen, wie es in Illustrierten hinsichtlich des menschlichen Sexualverhalten öfters geschehe, irreführend. Der Erkenntnis, daß Aggressivität ein angeborener Trieb sei, müsse entgegengestellt werden, daß der Mensch auch über angeborene Angriffshemmungen verfüge.

PIGUET, J.-Claude. **Wozu Philosophie.** In: Schweizer Monatshefte 50. Jhg. Heft 9 (Dezember 1970) S. 786—794.

Piguet geht davon aus, daß man das Daseinsrecht der Philosophie zu allen Zeiten bestritten habe (Neopositivismus, Marxismus). Diese Angriffe hätten jedoch einen konkreten Grund, nämlich, der Philosophie sei es nicht gelungen, „sich als unabhängige Disziplin zu konstituieren. Vielmehr glaubte man, die Philosophie habe immer nur die Rolle der Dienerin gespielt (die der Theologie, danach die der Naturwissenschaften). Weiter habe sie keine wirklichen Erfolge erzielt. Jedes geschichtliche philosophische System habe auf den Ruinen des vergangenen aufgebaut, so z. B. Plato, Aristoteles, der Skeptizismus usw. Auch habe sie nie Zeit und Möglichkeit gehabt, ihre Früchte zu ernten, z. B. habe sie zwar im 16. Jahrhundert den Gedanken der Kontinuität (natura non facit saltus) ins Spiel gebracht, aber erst Leibniz und Newton hätten diese durch die Mathematik und in der Physik berechnen können. Heute erlebten wir jedoch einen Prozeß des Selbständigwerdens der Philosophie. Im Zusammenhang damit sehe man ihre Bedeutung für eine verlorene Dimension unserer Zeit.

RUSSO, François. **La vie et le hasard.** In: Études (Februar 1971) S. 197—209.

Russo setzt sich mit dem Werk *J. Monods* auseinander „Le Hasard et la Nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne". In ihm sucht Monod nachzuweisen, daß das Leben (von der Zelle bis zur Entwicklung des Species einschließlich des Menschen) allein durch Selektion entstehe. Monod sieht seine Auffassung durch zwei scheinbar sich widersprechende Erscheinungen bestätigt, durch die Fähigkeit des Lebens zur Selbstreproduktion und Selbsterhaltung und durch dessen Fähigkeit zur Variation, welche durch Zufall zustande komme. Dieser spiele deshalb eine grundlegende Rolle, weil jeder Zufall in die Struktur der DNS (Desoxyribonukleinsäure, der hauptsächlich im Zellkern vorhandenen Nukleinsäure als Träger der genetischen Information) einprogrammiert werde und dadurch aus dem Reich des Zufalls in das der Notwendigkeit überführt werde. Das Leben scheint daher aus einer Dialektik von Zufall und Notwendigkeit hervorzugehen. J. Monod sieht in diesem Prozeß ein Erklärungsprinzip aller Erscheinungen, aller Verhaltensweisen lebender Organismen in der Vergangenheit wie in der Gegenwart. Der Autor setzt sich kritisch mit dieser überspitzten Hypothese auseinander.

SCHIWY, Günther. **Zur deutschen Rezeption des französischen Strukturalismus.** In: Stimmen der Zeit 95. Jhg. Heft 12 (Dezember 1970) S. 406—421.

Schiwy stellt eingangs fest, daß der französische Strukturalismus in Deutschland nicht nur „registriert worden" sei, sondern seine „Probleme diskutiert werden, weil sie auch die unseren sind". Dies sucht er für einzelne Wissenschaftsbereiche aufzuzeigen. In der Sprachwissenschaft stelle man zwar einen Trend zum Strukturalismus fest, doch stehe man ihm z. B. im Sprachunterricht und bei den akademischen Lehrern noch „mit unverminderter Skepsis" gegenüber. Diese ablehnende Haltung vieler deutscher Linguisten, die nicht nur einen sich zur „Weltanschauung aufblähenden" Strukturalismus, sondern auch die strukturale Methode betreffe, sei „selbst wieder ideologisch bestimmt". Für die Anwendung des Strukturalismus in der Literaturwissenschaft zählt Schiwy die vier von Allemann genannten Möglichkeiten auf. Weiter behandelt Schiwy folgende Anwendungsgebiete des Strukturalismus: in der marxistischen Erkenntnistheorie, in der Geschichtsschreibung und im Christentum, das den Strukturalismus auf den ersten Blick nicht anzunehmen scheine, das aber „in der Exegese wie in der gesamten Theologie" viel mit ihm anfangen könnte, „wenn man ihn nur entschieden genug anwendet" (J. Blank).

Kultur und Gesellschaft

BARAGLI, Enrico. **Verso una riforma della RAI-TV. Le legislazioni in Italia e fuori.** In: La Civiltà Cattolica Jhg. 122 Heft 2893 (2. Januar 1971) S. 7—17.

Anläßlich der Reformbewegungen um die italienischen Rundfunk- und Fernsehanstalten, deren Monopolvertrag mit dem Staat am 25. Dezember 1972 abläuft, untersucht

der Autor die italienische Gesetzgebung auf diesem Gebiet und bringt anschließend eine kurze Darstellung der ausländischen Regelungen, angefangen von solchen Staaten, wo das Fernsehen eine staatliche Körperschaft des öffentlichen Rechts mit völliger Abhängigkeit vom Staat oder direkt ein Organ des Staatsapparates ist (z. B. alle kommunistischen Länder), bis zu den Ländern, wo das Fernsehen in freier Konkurrenz von Privatunternehmen ohne staatliche Einmischung geführt wird (z. B. USA). Zwischen diesen beiden Extremen lassen sich die Zwischenformen auf drei Varianten zurückführen: 1. Autonome Körperschaft des öffentlichen Rechts, aber mit Kontrollbefugnis des Staates (z. B. Belgien, BRD, Norwegen u. a.), 2. autonome Körperschaft des öffentlichen Rechts, aber mit Unterstützung durch private Firmen in freier Konkurrenz (z. B. Australien, Kanada, Japan, England); 3. Gesellschaft des privaten Rechts, der der Staat die Wahrnehmung der öffentlichen Belange konzessioniert (z. B. Italien, Österreich, Schweiz, Schweden).

FRIEDMANN, Friedrich G. **Amerikanische Gegenwart.** In: Stimmen der Zeit 96. Jhg. Heft 1 (Januar 1971) S. 1—16.

Friedmann deutet die gegenwärtige Situation der USA als eine „Krise des Liberalismus, genauer des Sozialliberalismus". Zum besseren Verständnis dieser Krise stellt er die gegenwärtige Situation einleitend vor den Hintergrund der amerikanischen Kulturgeschichte, für die er zwei Phasen angibt, die Erkundungs-, Missionierungs- und Besiedelungsphase des 16. Jahrhunderts und die zweite Phase mit ihrer Masseneinwanderung nichtenglischer, als „ethnisch" bezeichneter Gruppen. An kritischen Problemen dieser zweiten Phase, die bis „in die jüngere Vergangenheit" hineinreicht, untersucht er das Problem der Regionen, das Verhältnis von Bund und Einzelstaat und das Problem der Akkulturation der ethnischen Gruppen. Unter einem zweiten Gesichtspunkt „Idee und Wirklichkeit" konzentriert sich Friedmann auf die Frage, wie wurden in der politischen und sozialen Praxis die in der Unabhängigkeitserklärung und in der Verfassung niedergelegten Ideen artikuliert, verbreitet und verwirklicht? Die mangelnde Verwirklichung der grundlegenden amerikanischen Ideen sei in den letzten hundert Jahren einer strengen Kritik unterworfen worden, in der man vier Phasen unterscheiden kann. Danach geht der Autor auf die heutige Krise der amerikanischen Gesellschaft ein und zieht einige Schlüsse für die Zukunft.

FRIEDRICHS, Jürgen. **Zur Sexualmoral in der Bundesrepublik.** In: Frankfurter Hefte 26. Jhg. Heft 2 (Februar 1971) S. 123—128.

Die Ausführungen Friedrichs zur Sexualmoral in der BRD zeigen zu Beginn anhand zweier repräsentativer Umfragen aus den Jahren 1949 und 1963, daß sich — nach Ansicht des Autors — an der grundsätzlichen Übernahme der traditionell restrikten Sexualmoral in dieser Zeit wenig geändert habe. Auch die Jüngeren der Befragten hatten im Jahre 1963 weniger vor- und außerehelichen Verkehr als im Jahre 1949. Zu Beginn der Sechziger Jahre habe ein sexueller „Liberalisierungsprozeß eingesetzt, den Friedrichs durch die Ergebnisse dreier repräsentativer Untersuchungen 1964 und 1969 bestätigt sieht und der in der Einstellung zur vorehelichen Sexualität zum Ausdruck komme. Dabei herrsche der Standard vor: „Freizügigkeit bei Liebe". Er zeige sich weiter in der Zunahme der Bereitschaft, voreheliche Beziehungen ohne Liebe und außereheliche Beziehungen aufzunehmen, im Sinken der traditionellen Doppelmoral, in zunehmender Masturbation der Frau und einer freizügigeren Darstellung des nackten Körpers. Daß die Untersuchungen alle repräsentativ waren, wird von Friedrichs freilich nur behauptet, nicht aufgezeigt. Diesen „Liberalisierungsprozeß" jedoch auf das Dilemma „Begehren contra Liebe" und „sexuelles Handeln contra institutionelle Repression" zurückzuführen, erscheint fragwürdig.

FRITZ-NIGGLI, Hedi. **Die Strahlengefährdung des Menschen in der heutigen Umwelt.** In: Universitas 26. Jhg. Heft 1 (Januar 1971) S. 17—24.

Eine der künstlich erzeugten Umweltgefahren des Menschen, die Strahlengefährdung, untersucht dieser Beitrag des Direktors des strahlenbiologischen Instituts der Universität Zürich. Mit den Fragen der Strahlengefährdung befassen sich heute hauptsächlich die Strahlenbiologie, die die Wirkung energiereicher Strahlen auf Lebewesen erforsche und die Biophysik, die uns u. a. darüber Auskunft zu geben versuche, worin die Strahlengefährdung des Menschen bestehe, welches seine Belastbarkeit sei. Energiereiche Strahlen treten als Teilchenstrahlen oder elektromagnetische Wellenstrahlen auf. Sie können Änderungen in den Zellen erzeugen, Organveränderungen hervorrufen und ganze Lebewesen in ihrer Vitalität beeinträchtigen. Die Wirkung der Strahlen sei eine Frage der Dosis und der Art, wie diese auf das Lebewesen eintreffen. So würde der Mensch große Strahlenmengen auf begrenzte Teile des Körpers in weit größerem Umfang vertragen als eine weit geringere Menge, die jedoch auf den gesamten Körper einwirke. Weiter untersucht der Autor mögliche Strahlenschäden durch die friedliche Anwendung der Atomenergie (Schädigung des sich entwickelnden Lebewesens, erhöhtes Krebsrisiko, Veränderung des Erbmaterials).

SCHELSKY, Helmut. **Soziologisches Planungsdenken über die Zukunft.** In: Universitas 25. Jhg. Heft 12 (Dezember 1970) S. 1237—1252.

Schelsky untersucht in diesem interessanten Beitrag die Vorstellungen eines rationalen sozialen Handelns in die Zukunft. Dabei gehe es um die soziale Zukunft, nicht darum, wie sich der einzelne Mensch, die Person, vor sich selbst gegenüber der Zukunft verhalte. Nach einer kurzen einleitenden Bemerkung über die Vielschichtigkeit und Meinungsvielfalt der Begriffe „Plan" und „Planung" untersucht der Autor die soziologischen Planungsbegriffe kritisch, und wie sich der abstrakte Begriff der Planung „in der Abfolge des soziologischen Denkens sich zwar in einem Prozeß der Konkretisierung befindet, zur Zeit aber immer noch weite Felder einer falschen Abstraktheit in sich birgt". Er geht vom „ersten Modell" eines Planungsdenkens, dem „technischen Plan" aus. Die Übertragung der Vorstellung der „Machbarkeit" des technischen Plans auf das soziale Geschehen führe zu einem Denken, das die vorhandene soziale und politische Lage nur als Material ansieht, aus dem ein vorgedachter Zustand sozialer Ordnung planmäßig herzustellen sei. Dann untersucht Schelsky kritisch den „historisch-politischen", den „system-funktionalen" Planungsbegriff, um mit seinen eigenen Vorstellungen, dem „institutionellen Planungsbegriff", abzuschließen.

ZACHER, Hans F. **Die soziale Sicherung der Hausfrau, Ehefrau und Mutter.** In: Die neue Ordnung 25. Jhg. Heft 1 (Februar 1971) S. 1—20.

Sehr interessant im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Diskussion um die Reform des Unterhaltsrechtes der Frau im Falle der Ehescheidung ist dieser Beitrag Prof. Zachers, der das Thema in sieben Schritten behandelt: 1. Die Reform der gehobenen sozialen Sicherung der nichtberufstätigen Frau müsse an der Arbeitsrolle der Hausfrau anknüpfen und ihre spezifischen Risiken absichern. 2. Die Arbeitsrolle der Frau im Erwerbsleben und im Haushalt müsse zu einer durchgehenden „sozialen Biographie" zusammengefaßt werden. 3. Daraus müssen sich eigene Rechte auf soziale Sicherung ergeben. Aus den verschiedenen Arbeitsrollen in verschiedenen Ehen und Familien müssen sich die Antwartschaften ebenso addieren wie die aus verschiedenen Erwerbstätigkeiten. 4. Diese soziale Sicherung muß eine „Lebensstandardsicherung" sein. 5. Im Scheidungsfall müsse diese soziale Sicherung die Partner voneinander unabhängig machen. 6. Die soziale Sicherung der Frau dürfe im Rahmen der Familie weder zu einer Über- noch zu einer Untersicherung führen. 7. Sie müsse ohne Beitrag ermöglicht werden, der, solange die Frau Kinder zu versorgen habe, von der Allgemeinheit aufzubringen sei.

Kirche und Ökumene

STÄHLIN, Traugott. **Zwischen Zion und Babylon. Zur Bewährungsprobe des amerikanischen Protestantismus.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 20 Heft 1 (Januar 1971) S. 37—50.

Ein eindrucksvoller Erfahrungsbericht über die Identitätskrise, in die viele amerikanische Denominationen seit dem Aufbegehren der Schwarzen geraten sind. Die Grundlagen der bisher als selbstverständlich gehaltenen Kultur der *„wasp"* (white-anglo-saxon protestant) mit ihrer civil religion der nur Weißen zustehenden Privilegien ist erschüttert, und auf die Konzeptionslosigkeit der „weißen Theologie" antwortet jetzt die „Black Theology" von *J. H. Cone* (deutsch in München/Mainz 1970). Sie fordert die weißen Christen auf, ihre Identität zurückzugewinnen im Leiden mit Christus an der Seite des schwarzen Mannes in dem unvermeidlichen Bürgerkrieg. Stählin nennt dies „eine amerikanische Konkretisierung des Bonhoefferschen Satzes: ‚Der Mensch wird aufgerufen, das Leiden Gottes an der gottlosen Welt mitzuleiden'". Dieser Konflikt wird konkret in der Flucht der Weißen aus den Cities in die Suburbs, während sie den Schwarzen die kranken, nicht mehr zu erneuernden Stadtkerne überlassen. Der Beitrag führt tiefer als andere in die Gewissensnot amerikanischer Christen, aus der das „Programm gegen den Rassismus" mit entstanden ist, und wirbt um eine Solidarisierung der Christen in Europa mit ihren amerikanischen Brüdern.

Common Witness and Proselytism. A Study Document. In: The Ecumenical Review Vol. XXIII Nr. 1 (Januar 1971) S. 9—20.

Neben dem umfassenden Dritten Offiziellen Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe mit Anlagen (S. 44—69) ist der Hauptteil des Heftes angefüllt mit dem Bericht dieser Arbeitsgruppe über „Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus", ausgelöst von den ständigen Sorgen der Orthodoxen über missionarische Aktivitäten der westlichen Kirchen in ihrem Bereich. Diese Sorgen scheinen nunmehr gründlich abgesichert zu sein, so daß die Identität einer jeden Kirche nicht durch gemeinsame Mission angetastet wird. Dem Studiendokument sind Kommentare angefügt u. a. von *P. Löffler*, Beirut, *J. D. Zizioulas* und andere für die Orthodoxen, die zufrieden scheinen. Einen weiteren Kommentar steuert der Methodist *J. M. Bonino, Buenos Aires*, bei, wo die Probleme gegenüber dem einflußreichen Katholizismus wieder anders liegen. Selbst ein Adventist kommt zu Wort. Nur eines kommt dabei zu kurz: der Wettstreit des Glaubenszeugnisses durch seine Glaubwürdigkeit. Kirchliche Empfindlichkeiten dominieren immer noch sehr.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

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

1. März (Montag)

9.25 Mitmenschen-Sorgenkinder werden erwachsen. Alte und neue Probleme der geistig Behinderten (WDR II)
17.10 Industriegesellschaft und Aggression. 1. Aggressives Verhalten von Mensch und Tier, *M. Muck* (ÖR I)
17.45 Kirche und Welt. Neue Formen des Schulgebetes, *W. Gößmann* (BR II)
20.00 Der wenig beachtete Krieg um Portugals afrikanisches Imperium, *W. René* (WRD III)
20.00 Haschisch — und die Konsequenzen (3) *I. Bach* (RB II)
21.00 Die Frage der Gewalt, *R. Spaemann* (SDR II)
21.00 Ein Drittel unseres Lebens. Ergebnisse der Schlafforschung, *S. Irmen* (WDR III)
21.00 Katja Mann. Im Gespräch mit *E. Plessen* (NDR III)
22.10 Die Zeit, in der wir leben. Das Problem des unehelichen Kindes, *H. Strotzka* (ÖR I)
22.30 Vom Kurs der Pornographie, *C. Hohoff* (BR II)

2. März (Dienstag)

17.30 Die Beurteilung des Krieges in der Geschichte der christlichen Theologie. 1. Der heilige Krieg, *K. Hammer* (DLF)
19.30 Patient Familie (7). Aus dem Sprechzimmer des Therapeuten (BR II)
20.15 Allianz für den Fortschritt? Die Problematik der beiden Amerika, *I. Illich* (BR I)
20.30 Theorie und Praxis der Gesamtschule, *W. Gretschel* (SR Studiowelle)
21.00 Forschen und Wissen. Neues aus Wissenschaft, Technik und Kulturpolitik (SR Studiowelle)
21.35 Sozialistische Gesellschaft im Groschenheft. Trivialliteratur in der DDR, *B. Richter* (NDR III)
22.10 Flucht aus der Universität. Über die Abwanderung der Professoren, *N. Grunenberg* (WDR I)
22.20 Die Rolle der neuen Linken in der Kulturindustrie. 6. Malerei und Musik (BR II)
22.30 Freiheit und Verantwortung in der Erziehung. Aus der freireligiösen Gedankenwelt, *M. Hartl* (NDR II)

3. März (Mittwoch)

10.30 Lehren des Krankenhauses, *H. J. Baden* (BR I)
15.00 Dialog der Kirchen. Ehe und Familie (SR Studiowelle)
17.00 Das Theater der Seele. Über das Wiederholen und die Auflösung unbewußter Konflikte, *M. Mitscherlich* (SR Studiowelle)
17.30 Revolution im menschlichen Antlitz. Zum 100. Geburtstag von Rosa Luxemburg, I. *Fetscher* (NDR III)
19.30 Der neue Weltraum. Ein Bericht über neue Methoden und neue Erkenntnisse der Astrophysik, *R. Gerwin* (BR II)
21.15 Das Commonwealth in der Krise, *P. de Mendelssohn* (BR II)
21.30 Rosa Luxemburg oder das menschliche Verständnis der Revolution, *W. Bronska-Pampuch* (WDR II)

4. März (Donnerstag)

14.45 Singapur — kleinster Staat Südost-Asiens (BR II)
15.05 Das Unvollkommene als Prinzip. Anmerkungen zur Kulturspychologie Sigmund Freuds, *W. Salber* (DLF)
19.30 Schule und Begabung — Die Bedeutung der frühen Erziehung, *H. Schiefele* (BR II)
19.45 Bußandacht mit sakramentalem Charakter? *A. Exeler* (WDR II)
21.00 Versuche, im Wort zu bleiben. Neue Gedichte von *Erich Fried* (SR Studiowelle)
21.00 Sprachbildung durch Vorschulerziehung, *W. Freising* (SDR II)
21.15 Das Christus-Bild jüdischer Autoren, *H. Adler* (RB II)
21.30 Hiroshima und die Folgen — Radioaktivität — Fluch und Nutzen für die Umwelt, *H. Walther* (NDR III)
22.05 Links und rechts in Frankreich und der Bundesrepublik, *A. Grosser* (BR II)
22.35 Sprache und Ich-Entwicklung, *W. Huth* (BR II)

5. März (Freitag)

8.45 Rassentrennung — Naturgewollt? *H. Kohlhaas* (WDR I)
10.10 Ökumene-Institut in Straßburg, *H. M. Baumanns* (DLF)
17.30 Soziale Sicherheit. Gewerkschaften in Australien, *W. Meisenkothen* (NDR III)
20.15 Endstation Heroin? Über Hilfen für rauschmittelgefährdete Jugendliche, *O. Löwa* (WDR I)
21.00 Minipressen in der Bundesrepublik, *U. Lücking* (WDR III)
21.35 Unmeisterliche Wanderjahre. Fragmente einer Biographie des Zeitalters, *J. Amery* (NDR III)
23.10 Die kleine Spätlese. Aus dem Papierkorb der Weltpresse (BR I)

6. März (Samstag)

12.00 Superstadt oder Stadtlandschaft — Verwaltungsreform im Ruhrgebiet (WDR II)
18.05 Triebtäter — Verbrecher oder Patient? *H. W. Krautkrämer* (SDR II)
19.45 „. . . Und werden sein wie die Träumenden". Herrschaft durch Spiele und Vorspiele der Befreiung, *J. Moltmann* (SR Studiowelle)
20.00 Initiation oder Emanzipation. Die Funktion der Schule in der Bundesrepublik, *J. Ungerechts* (WDR III)
21.00 Jugend von der Stange — Mode heute — kritisch betrachtet, *D. Konwiarz* (SR Studiowelle)
21.30 Münchens Hochschulen — ein Faß ohne Boden? Ein Gespräch. Leitung *M. Brauneiser* (BR II)

7. März (Sonntag)

8.00 Autorität und Freiheit bei Ignatius von Loyola, *P. B. Schneider* (BR II)
9.00 Kinder mit Kindern? Minderjährige Eltern — ein aktuelles Sozialproblem, *U. Beer* (SR Studiowelle)
9.05 Die chinesische Lehre vom Menschen — Weisheit oder Wissenschaft, *M. Porkert* (BR I)
9.30 Friedensforschung — Wissenschaft oder Illusion? 13. Erfahrungen und Zukunft der Friedensforschung, *J. Galtung* (HR I)
9.40 Die Zukunft der Religion ist wieder offen, *H. Cox* (NDR I)
10.30 Die Zukunft der Religion. Neue Mystik in den USA, *R. Reitz* (HR II)
11.00 Friedenserziehung in Kriegszeiten. Beispiel Israel, *E. Simon* (SDR II)
12.30 Bildungsfragen der Gegenwart. Erziehung ohne Erziehung (1), *E. v. Braunmühl* (HR II)
15.15 Durch Fernunterricht zum Doktorhut, *H. Schreiner* (HR II).
18.30 Volk ohne Heimat — Die Palästinenser. *H. Krieger* (SR Studiowelle)
23.05 Vom Geist der Zeit. Kulturpolitische Betrachtung (HR II)

8. März (Montag)

10.30 Moderne Probleme der Partnerschaft. Der Mann fürs ganze Leben, *H. Neubeck* (HR II)
11.00 Gäste auf Abruf. Das Ausländer- und Asylrecht in der Bundesrepublik, *E. Tornow* (HR II)
17.45 Friede oder Befriedung? Neue Probleme eines alten Themas, *E. O. Czenpiel* (SFB I)
17.45 Lebenshilfe im Vorbeigehen. Die „Boutique Pastorale" in Frankfurt, *F.-H. Ryssel* (BR II)
19.30 Haschisch und die Konsequenzen (4), *I. Bach* (RB II)
21.00 Wissen im Wandel. Was haben die Deutschen gegen das Völkerrecht? *P. Schneider* (HR II)
21.00 Die Stadt und ihre Universität: Heidelberg, *C. Wolf* (SDR II)
21.15 Die Angst vor dem Frieden. Kriegsdienstverweigerung und Gewissen, *M. Becker* (RB II)

9. März (Dienstag)

9.25 Mitmenschen. Nach acht, zehn oder fünfzehn Jahren. Resozialisierung langzeitbestrafter Frauen (WDR II)
19.45 Der Priester von morgen. Überlegungen zur gegenwärtigen Situation, *G. Niederberger* (HR II)
20.15 Das Paradies der Gewaltlosigkeit. Pazifismus — Ausweg oder Sackgasse? *G. Heidenreich* (BR I)
20.30 Die erschütterte Nation. Politische Notizen über eine Amerikareise, *T. M. Loch* (WDR I)
20.30 Expansion der Menschheit (I), *M. Lohmann* (SR Studiowelle)
21.00 Nation — ein überholter Begriff? Gesprächsreihe mit *A. Mitscherlich* (HR II)
21.00 Forschen und Wissen. Neues aus Wissenschaft, Technik und Kulturpolitik (SR Studiowelle)
22.20 Die Rolle der neuen Linken in der Kulturindustrie. Eine Diskussion (BR II)

10. März (Mittwoch)

10.30 „Seht Euch diese Typen an"! Wohlstandskinder — schwarze Schafe der Gesellschaft? (SDR II)
15.00 Zur Geschichte des Volkes Israel. Hiskia und Jesaja (SR Studiowelle)
16.15 Der Mensch, das unbekannte Wesen (3). Unbehagen an der Zivilisation, *E. Bakos* (ÖR)
17.30 Wozu noch Philosophie? Eine Kritik deutscher Denktraditionen *J. Habermas* (NDR III)
20.18 Geht uns der Friede verloren? Zur Diskussion über die Weizsäcker-Studie, *B. Riefenstahl* (SWF II)
21.00 Auf der Suche nach der Wirklichkeit, *E. Stammler* (SDR I)
22.15 Thomas von Aquin. 750 Jahre Dominikanerorden in Deutschland, *W. P. Eckert* (DLF)
22.20 Industriegesellschaft und Aggression — Die Problematik des Anpassungsbegriffes, *E. Mahler* (HR II)

11. März (Donnerstag)

10.30 Die künstliche Natur: Erstickt die Welt im Dreck? (SDR II)
10.35 Schülerarbeiten — geistiges Eigentum. Schule und Elternhaus (HR II)
20.00 Die Ökologie — Wissenschaft von der Ganzheit des Lebens. Die Veränderung der Ökosysteme, *W. Kühnelt* (ÖR I)
20.30 Mit dem Mensursäbel in die 80er Jahre? Ein Bericht über aktuelle Auseinandersetzungen unter Verbindungsstudenten, *K. Walter* (HR I)
21.00 Literatur und Kritik. Porträt einer österreichischen Literaturzeitschrift, *A. Brandstätter* (SR Studiowelle)
21.00 Sprache als Hindernis. 10. Sprache als Mittel der Erziehung, *D. Wunderlich* (SDR II)
22.45 Ernesto Cardenal. Der Dichter eines christlichen Sozialismus in Nicaragua (SDR II)

12. März (Freitag)

10.30 Erfahrungen und Zukunft der Friedensforschung. Aus der Arbeit des International Peace Research Institute-Oslo, *J. Galtung* (HR II)
17.30 Hochschule in der Demokratie. 2. Freiheit und Verantwortung der Wissenschaft, *D. Löwenthal* (DLF)
18.35 „z. B." — eine Zeitschrift. Schule und Elternhaus (HR I)
19.45 Das politische Buch. Besprechung von Neuerscheinungen (HR II)
21.15 Gesellschaft ohne Transzendenz. Ein Gespräch mit Max Horkheimer (RB II)
22.15 „Dämmerung". Frühe Texte von Heinrich Regius, alias Max Horkheimer (RB II)

13. März (Samstag)

15.30 Die sprachlose Zweisamkeit. Junge Leute in der Diskothek, *C. Sommerkorn* (HR I)
17.10 Die Frau in der Kirche. Ein Gespräch zwischen Prof. B. Kötting und seinem Doktorandenkolloquium (DLF)
18.00 Pastoren-Alltag. Porträt eines Großstadtpfarrers, *R. Haarmann* (NDR II)
19.45 „. . . und werden sein wie die Träumenden". Das theologische Spiel vom Wohlgefallen Gottes, *J. Moltmann* (SR Studiowelle)
21.00 „Mensch in Klammern neuer Absatz . . ." Ein kabarettistisches Psychoprogramm, *H. Ruge* (SR Studiowelle)

14. März (Sonntag)

8.00 Um die Zukunft der Pfarreien. Zur Wahl der Pfarrgemeinderäte, *H. G. Becker* (BR II)
8.30 Evangelische Botschaft. Praktische Moral (10). „Geld ist nicht alles, aber 99 Prozent", *H. J. Petsch* (BR II)
9.00 „Du sollst nicht stehlen", ein biblisches Gebot, am Thema Mietwucher aktualisiert, *M. Höhn* (SR Studiowelle)
9.40 Menschen als Faustpfand. Geiselentführung und Geiseltötung. Ein Streitgespräch aus aktuellem Anlaß (NDR II)
10.00 Der Arzt als Leitbild des Zukunftsforschers, *R. Jungk* (SDR II)
10.30 Aus dem Klingelbeutel in die Kriegskasse? Kirchengeld für den Freiheitskampf in Afrika, *G. Rein* (SR Studiowelle)
11.00 Gewalt in der Sprache, *F. Paepke* (SDR II)
19.45 Lehrlinge — Stiefkinder der Bildungspolitik, *E. Frister* (SDR III)
21.25 Konturen, ein aktuelles Kulturmagazin (SDR II)
23.35 Der Mensch in der Zukunft. *H. Kundler* (RIAS I)

15. März (Montag)

9.30 Mensch und Menschlichkeit heute, *J. Rattner* (SDR II)
15.45 Die Welt in uns. Die Person auf dem Prüfstand (2) (RIAS I)
21.00 Die Wiege der Menschlichkeit. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie. Aus dem Französischen von *H. Scheffel* (SDR II)
22.30 Der Spiegel ist blind. Gespräche mit Tobias Brocher über Schuld und Sühne, *M. Linz* (BR II)

16. März (Dienstag)

9.03 Offener Brief an meine Nachbarn, *R. Katz* (SDR II)
17.30 Neues Testament und Alte Kirche, *K. Hammer* (DLF)
18.45 Vom Angelus zur Aktualität — Die Schwierigkeit, präzise über Gott und die Welt zu reden (SR Studiowelle)
20.30 Expansion der Menschheit (II) *M. Lohmann* (SR Studiowelle)
21.00 Wissenschaft und Journalismus (SR Studiowelle)
21.40 Lebensbericht im Gespräch: Walter Erich Schäfer. Zum 70. Geburtstag des Autors und Bühnenleiters, *G. Scholz* (SDR II)

17. März (Mittwoch)

9.03 Die europäische Politik in den 70er Jahren (SDR II)
10.30 „Seht Euch diese Typen an". Wohlstandskinder — schwarze Schafe der Gesellschaft? (SDR II)
10.30 Depressionen — Versuch einer Hilfe, *H. Pfeilstätter* (BR II)
13.05 25 Jahre Saarländischer Rundfunk. Ansprache von Intendant Dr. F. Mai (SR I)
15.00 Dialog der Kirchen. Entwicklungshilfe oder Mission? (SR Studiowelle)
21.00 Alles beginnt mit Politik und endet mit Mystik, *P. Östreicher* (SDR I)
22.05 25 Jahre Saarländischer Rundfunk. Die Entwicklung seit Wiederbeginn (SR I)
22.15 Die Hoffnung im alten Testament, *W. Strolz* (DLF)

18. März (Donnerstag)

10.30 Die technische Revolution — Durch Fortschritt zum Ruin? (SDR II)
21.00 Sprache als Hindernis. 11. Erziehung zum Reden, *J. Kopperschmidt* (SDR II)
22.45 Anziehungskraft. Gedichte von M. Válek (SDR II)

19. März (Freitag)

17.45 Bin ich ein Rassist? Die Rassismus-Kommission des Weltkirchenrates, *A. van den Heuvel* (SFB I)
21.45 Ein Buch und eine Meinung. W. Werth spricht über das Buch ‚Punkt ist Punkt' von Ror Wolf (SDR II)
22.45 Der gemordete Dichter. Guillaume Apollinaire, *G. Henninger* (SDR II)

20. März (Samstag)

17.45 Der Sohn des Samurai — ein Porträt des japanischen Christen Toyohiko Kagawa, *A. Schmidt* (SFB I)
18.00 Die Wallfahrt. Beobachtungen und Gespräche, *A. Pfaffenholz* (NDR II)
18.05 Nikotin-Report, *M. Urban*. 1. Die Physiologie des Rauchers (SDR II)
21.00 Heilung durch Kult, *J. Zapata* (SR Studiowelle)
21.15 Utopie und Weltveränderung. Ein Definitionsversuch von *E. Schöll* (SDR II)
21.40 Judentum heute. Eine Tagung des Deutschen Koordinierungsrates, *H. M. Baumanns* (NDR III)

21. März (Sonntag)

8.00 Heimat im Ausland. Die Arbeit des Katholischen Auslandssekretariats, *M. Rößler* (BR II)
9.40 Warum ich noch zur Kirche gehöre. Antworten zum Mitdenken (NDR II)
10.00 Drogengebrauch und übersinnliche Erfahrung? *E. Benz* (SDR II)
11.00 Fernsehen — Schule der Gewalttätigkeiten? *H. Rumpf* (SDR II)
13.30 Juden in den USA zwischen Schwarz und Weiß, *D. Leuner* (SFB II)
15.00 Dann steckten sie mich ins Heim. Erziehung im Ghetto, *G. Heinen* (SDR II)
19.45 Erziehung — die Kunst zu helfen. Der Pädagoge *Leo Baeck* (SDR II)

22. März (Montag)

9.00 Christen der Neuzeit. Teilhard de Chardin (HR II)
17.45 Kirche und Welt. Aufruf zur Gewalt? Die afrikanischen Guerillas und die deutschen Kirchen, *H. R. Rapp* (BR II)
17.45 Das gesellschaftliche Dilemma der Volkskirche, *H. T. Risse* (SFB I)
21.00 Über den utopischen Aspekt der Pornographie *P. M. Ladiges* (SDR II)

23. März (Dienstag)

9.00 Christen der Neuzeit. Bischof Kaller von Ermland (HR II)
17.30 Kirche und Krieg im Mittelalter, *K. Hammer* (DLF)
22.45 Steine — Kathedralen — Rebellen. Impressionen aus der Kulturlandschaft Südwest-Frankreichs, *K. Schwedhelm* (SDR III)

24. März (Mittwoch)

9.00 Christen der Neuzeit. Sören Kierkegaard (HR II)
15.30 Anatomie eines südfranzösischen Dorfes. Eine soziographische Studie, *F. Hagen* (SDR II)
21.00 Schriftsteller, mit Pseudonym, *H. Bayer* (SDR I)
22.15 Die Frau in der Kirche. 1. Die Geschichte ihrer Erniedrigung, *M. Doellerdt* (DLF)

25. März (Donnerstag)

9.00 Christen der Neuzeit. Johann Heinrich Wichern (HR II)
21.00 Sprache als Hindernis. 12. Sprachliche Erwachsenenbildung, *J. Weinberg* (SDR II)

26. März (Freitag)

15.15 Die Abstimmung in Oberschlesien 1921. Eine verspielte Chance der Verständigung (SDR II)

27. März (Samstag)

18.00 Engelmacher und ihre Kunden. Soll man die Abtreibung legalisieren, *W. Meisenkothen* und *K. H. Harenberg* (NDR II)
18.05 Nikotin-Report. Die Psychologie des Rauchers, *M. Urban* (SDR II)

28. März (Sonntag)

8.00 Von Monat zu Monat — eine kirchliche Zeitchronik, *W. Sandfuchs* (BR II)
8.30 Evangelische Botschaft. Praktische Moral (12). Ende der Gebote? *H. Schwager* (BR II)
9.40 Wettbewerb der Nächstenliebe? Die Zukunft der kirchlichen Sozialarbeit (NDR II)
10.00 Lebendige Wissenschaft. Prof. Dr. Hans Schäfer, Heidelberg: Natur und Natürlichkeit

29. März (Montag)

9.03 Mensch und Menschlichkeit heute. Betrachtungen von *Josef Rattner*
17.45 Theologische Neuerscheinungen (SFB I)

30. März (Dienstag)

17.30 Protestantische Orthodoxie, Pietismus und Gegenreformation, *K. Hammer* (DLF)
19.35 Aus gegebenem Anlaß — in christlicher Sicht (NDR)

31. März (Mittwoch)

10.30 Seht euch diese Typen an! Wohlstandskinder — schwarze Schafe der Gesellschaft? Verdienst und Konsum
22.15 Die Frau in der Kirche. 2. Der Zwiespalt zwischen Ehe und Jungfräulichkeit, *M. Doellerdt* (DLF)

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
25. Jahrgang
April 1971

Der Weg der Kirche führt heute über einen schmalen Grat, auf dem ein Sturz in den Abgrund einer sterilen Orthodoxie ohne Bezug zu den brennenden Problemen der Gegenwart ebenso droht wie der Sturz in den Abgrund einer puren Anpassung unter Aufgabe der Substanz.

Kirchenpräsident Helmut Hild

Sorge um die Kirche

Die Sorge um die Kirchen wächst. Die bekümmerten Stimmen in ihrem Innern nehmen zu. Sie regen sich nicht wegen Anfeindungen *von außen*. Von dort sieht man keine Gefahren drohen, wenigstens nicht in der sogenannten westlichen Gesellschaft. Man konstatiert höchstens einen „Abkühlungsprozeß" zwischen Kirche und Öffentlichkeit, ein Nachlassen der Ausstrahlung auf Politik, Wirtschaft und kulturelles Leben (Prof. *H. Maier* auf dem Katholikentag in Trier), oder man stellt schon etwas beklommen fest (nicht zuletzt an Hand der steigenden Kirchenaustritte), die Kirche sei für die heutige Gesellschaft uninteressanter geworden (Landesbischof *H. Dietzfelbinger* auf der EKD-Synode in Berlin). Auch diese Feststellungen meinen nichts Nebensächliches; eben weil die Abkühlung im Verhältnis zur Öffentlichkeit, das nachlassende Interesse an der Kirche nicht nur etwas über das Verhältnis der Kirchen zur Gesamtgesellschaft auszusagen scheint, sondern ein Stück weit ihren inneren Zustand offenlegt: die Schwächen der Kirchen im Umgang mit dieser Gesellschaft, die auseinanderlaufenden theologischen Meinungen, die innere Konzeptionslosigkeit und Zerstrittenheit der Christen, die Schwierigkeiten, aus eigenem Verständnis und ohne Fremdanleihen ihren Daseinszweck in dieser Gesellschaft zu begründen. Man sucht nach neuer sozialer Legitimation, tastet nach Ecken und Enden, wo die Kirche neu ansetzen, wo sie ihren Ort finden soll. Die plakativen Titel in der Presse, hinter denen solche Anliegen stecken, reichen von der Frage „Braucht unsere Leistungsgesellschaft die Kirche?" bis zu der banalen und zugleich mißverständlicheren „Wohin mit Gott?"

Die Kirchen scheinen ihrer selbst unsicher zu werden. Ob dahinter gleichsam konstitutionelle und gewissermaßen körperschaftlich durchschlagende Glaubensschwäche zu vermuten ist oder in erster Linie nur Verunsicherung durch institutionellen Reformzwang, mag offenbleiben. Nicht zu widersprechen ist jedenfalls der Behauptung: in den Kirchen sei unterschwellige Resignation am Werk. Der häufig auftauchende Ruf nach Kontinuität und Tradition (Erzbischof *H. Schäufele* von Freiburg), nach Sicherheit (Bischof *H. Volk* von Mainz), nach mehr Hoffnung statt Verzweiflung (Bischof *D. Hasler* von St. Gallen) in diesjährigen Fastenhirtenbriefen ist zwar je nach Herkunft durchaus verschieden gemeint; er sagt aber doch etwas aus über das Maß an kirchlicher Verunsicherung, das eben auch etwas mit dem Abkühlungsprozeß zwischen Kirche und Öffentlichkeit zu tun hat, und sei es nur wegen eines Übermaßes an kirchlicher Beschäftigung mit sich selbst, die Mitursache solcher Abkühlung ist.

Doch darauf richten sich die eingangs erwähnten Stimmen nicht, wenigstens nicht in erster Linie; sie zielen primär und ganz entschieden auf den *inneren* Zustand der Kirchen. Sie bringen zwar, so möchte mancher meinen, wenig Neues vor. Ihre Klagen sind bekannt: Abbröckeln der Dialogbereitschaft, Gefährdung der innerkirchlichen Einheit, Zeichen des Substanzverlustes. Auch die Intensität, mit der sie vorgetragen werden, ist nicht neu. Dennoch scheinen sie in letzter Zeit eine andere Qualität zu erhalten. Diese liegt nicht in der Schärfung des Tons in einigen oberhirtlichen Verlautbarungen. Die Beispiele, die etwa *W. Dirks* unter dem Titel „Eskalationen im Katholizismus" („Frankfurter Hefte", März 1971) anführt (Ausführungen Kardinal *Döpfners* zur Stellung des kirchlichen Lehramtes, Ehehirtenbrief von Bischof *Hengsbach* mit den „strafrechtlichen" Androhungen an den Klerus im Falle des Nichtverlesens, die Auseinandersetzung *K. Rahners* mit Kardinal *Höffner* und der Angriff Rahners auf *H. Küngs* „Unfehlbar?" in den „Stimmen der Zeit"), sind durchwegs auf Einzelfälle bezogen und müssen von dorther beurteilt werden. Selbst Döpfners alarmierende und erregend nüchtern getroffene Feststellung, daß der eine oder andere womöglich „die kirchliche Gemeinschaft verlassen" müsse, läßt sich vermutlich ohne Verkennung des Signalwerts so „einordnen". Die neue Qualität dieser Stimmen scheint vielmehr in der Tatsache zu liegen, daß sie nicht mehr nur von *einem* Flügel, sondern zunehmend auch von Theologen und Kirchenmännern kommen, die eine vermittelnde Stellung zu halten suchen, die mehr als einmal zwischen den Fronten kämpfen und denen man nicht en bloc eine „konservative" Schlagseite nachweisen kann. Es sind

Stimmen, die aufhorchen lassen

Der Prozeß, den sie andeuten, läßt sich vielleicht an Vorgängen in der evangelischen Kirche besser verdeutlichen, weil dort die Differenzierung leichter fällt. Gemeint sind der Rechenschaftsbericht von Landesbischof Dietzfelbinger auf der EKD-Synode in Berlin und die Reaktion

zweier Bischöfe auf diesen Bericht: von Bischof *H. O. Wölber* (Hamburg) und von Kirchenpräsident *H. Hild* (Hessen-Nassau). Dietzfelbinger hatte zwar sein, wie er meinte, „lösendes Wort im Augenblick der Krise" so verdächtig politisch zugespitzt, daß man meinen mochte, hier spreche der konservative fränkische Lutheraner sein Mißvergnügen an den politischen und gesellschaftlichen Wandlungen aus, die auf Kosten der Kirche vonstatten gingen. Sein anstößiger Satz vom Glaubens- und Kirchenkampf, „gegenüber dem der Kirchenkampf des Dritten Reiches ein Vorhutgefecht war", konnte denn von seinen verdutzten Zuhörern auch nicht anders denn als politische Provokation verstanden werden, und als solche geisterte der Satz auch durch die gesamte Presse. Die eindeutig nach innen gerichtete Vorfrage zu diesem Satz, ob denn jene so ganz unrecht hätten, „die von einer Epoche geistlicher Verwirrung und Verzweiflung reden", brachte den Ratsvorsitzenden der EKD nicht weniger verdächtig in die Nähe der „Bekenntnisbewegung Kein anderes Evangelium", so daß er von dort gleich Zustimmung erhielt, aber seine übrigen Aussagen gesamtkirchlich abgewertet wurden. Doch liest man den ganzen Rechenschaftsbericht aufmerksam durch, wird man ihn nicht schlichtweg als traditionalistische Engführung abtun können. Dietzfelbinger sprach immerhin als einer, der, wie er selbst sagte, durch mehrmonatige Krankheit Abstand von den Ereignissen gewonnen hatte und bemüht war, das kirchliche Geschehen aus meditativer Distanz zu beleuchten.

Was er meinte, als er im Anschluß an den eben zitierten Satz feststellte, das Unheimliche sei, daß dieser „Kampf" kaum erkannt und zu allermeist verharmlost werde, hatte der Landesbischof in friedlicherem Vokabular bereits mit den ersten Sätzen des Berichts ausgesprochen: „Es ist nicht gleichgültig für eine Stadt oder ein Volk, ob darin eine Gruppe von Menschen ist, die über den Weg zum Jahre 2000 nicht mehr wissen als andere, aber Krisen und Möglichkeiten dieses Weges im Gespräch mit Gott bewegen. Sie werden innerlichst beteiligt sein an dem Ringen der Gesellschaft um neue Wertvorstellungen, wenn die alten zerbrechen, aber vom Gebot Gottes werden sie dabei nicht loskommen wollen und können, so schwer es im einzelnen auszulegen ist. Und wenn in einer Gesellschaft die psychische Anfälligkeit wächst bis hin zu der neuen Krankheit, die man Vakuum-Neurose nennt, so ist es wieder nicht gleichgültig, ob es Menschen gibt oder nicht, die das Bekennen und Vergeben von Sünde kennen und üben. Diese Menschen werden alle Krisen besonders tief durchleiden, und das lösende Wort werden sie auch nicht gleich bereit haben. Aber daß Gott in Jesus Christus das lösende Wort gesprochen hat, spricht und sprechen wird, das ist ihnen gesagt."

Hier wurde einfach christlich und nicht parteiisch gesprochen. Ganz deutlich klang die Sorge durch, die Christen könnten in ihrer gegenwärtigen Verfassung dieser ihrer Uraufgabe nicht gewachsen sein. In dem Eindruck, daß trotz aller bewußt kirchenbezogenen Arbeit „hier und dort etwas von der Substanz verlorengeht und gewissermaßen ausläuft", sah sich Dietzfelbinger zudem durch gewichtige, keineswegs als konservativ abgestempelte Mentoren bestätigt. Er zitierte den Prior von Taizé: Sollte die Kirche zu einem „säkularisierten Ort geistiger Öde" werden, zu einer „Stätte weltlicher Anpassungsformen", zu einem „Ort der Spaltungen in ungezählte Richtungen" werden? (vgl. *R. Schutz*, Einmütig im Pluralismus, S. 115).

Wegen der Spaltungen konnte er auf *L. Vischer* verweisen, der erst auf der Tagung des Zentralausschusses des ÖRK in Addis Abeba festgestellt hatte: „Die Erfahrung [in der Auseinandersetzung mit den Problemen der gegenwärtigen Welt] ist für die Kirche eine Quelle von Hoffnung und Verwirrung zugleich, und es ist darum nicht verwunderlich, daß die gemeinsamen Antworten auf sich warten lassen. Die Kirchen sind heute der Gefahr neuer Trennung ausgesetzt. Die Differenzen im Verständnis Christi, des Evangeliums, der Kirche und vor allem — laut und unüberhörbar — des politischen und sozialen Engagements sind erheblich, und wenn sie in ihrem Gewicht auch schwer zu erfassen sind, können sie die Christen doch von neuem auseinandertreiben . . ."

Die Anwendung auf den Bereich der evangelischen Kirche in Deutschland fand, den Thesen von Dietzfelbinger im Kern zustimmend, Bischof Wölber: „Wir suchen in der EKD gemeinsame Entscheidungen, aber wir sind uns nicht einig über die theologisch-ethischen, gesellschaftlichen und sozialpolitischen Grundlagen." Dazu müßten die Kirchen wieder die Glaubensfrage klarer stellen, die Frage nach der inneren Begründung des gemeinsamen Tuns der Christen. Über den sozialen und politischen Impuls könne man, so wichtig er sei, nicht zusammenkommen.

Die Substanz dieser Feststellungen wurde wenige Wochen später auf den Synoden der Bayerischen und der Hessen-Nassauischen Kirche (vgl. epd, 8. und 9. 3. 71) mit teils anderer Akzentsetzung bestätigt. Vor der Hessen-Nassauischen Synode in Mainz gab Hild in Anwesenheit des katholischen Ortsbischofs *seinen* Rechenschaftsbericht. Er bezeichnete darin die gegenwärtige Umbruchsituation als ein Ringen um das Selbstverständnis der Kirche, das oft bestimmt werde „durch eine verworrene Vielfalt von Meinungen und durch fruchtlose ideologische Einstellungen". Er distanzierte sich deutlich von Dietzfelbingers Zeitansage „in dieser harten Zuspitzung" und schloß den Ratsvorsitzenden ein Stück weit ein, als er feststellte, gegenwärtig würden die „Trends der Trennung" gegenüber den „Trends der Offenheit" wieder stärker. Aber aus der anderen Sicht der Dinge kam dieselbe Sorge. Hild warnte davor, die gegenwärtige Auseinandersetzung auf die leichte Schulter zu nehmen: Man könne die Schwierigkeiten der Kirchen nicht mehr auf bloß zeitbedingte Faktoren herunterspielen. Man müsse wieder Pfähle einrammen, „an denen sich die Gemeinden orientieren können". Er warnte die Amtsträger davor, über die von der theologischen Wissenschaft gesetzten Grenzen einfach hinwegzugehen; doch er klagte zugleich über *theologische Tendenzen* zur Verabsolutierung von an sich sinnvollen Einsichten, die zu einer Vereinseitigung und zum wiederholten Verfehlen des „ganzen kirchlichen Auftrages" führten.

Was Hild sagte, war nicht weit von dem, was Bischof Volk mit dem gleichen Unterton von Sorge in seinem Fastenhirtenbrief anmahnte: Man dürfe nicht vergessen, daß etwa die erweiterte Kenntnis der Profan- und Kirchengeschichte Theologie und kirchliches Lehramt vor viele neue Fragen stelle. Aber es gebe gegenwärtig „auch Fragestellungen, die nicht als echte Fragen an Glaube und Kirche zu betrachten sind, die vielmehr aus einem schwindenden Glauben entstehen". Doch alle diese Stimmen sprechen nichts substantiell Neues aus; was aufhorchen läßt, ist die Zuspitzung in manchen Äußerungen und die Tatsache, daß sie aus der Mitte der Kirche und nicht von Außenseitern kommen. Die Frage ist:

Worauf gründen sich diese Stimmen?

Auf bloß widrige Zeitumstände offensichtlich nicht, bloß auf einige verfehlte Anpassungsformen oder auf zu gewagte oder mißlungene Experimente in Gottesdienst und Verkündigung auch nicht. Sie orientieren sich mehrheitlich auch nicht bloß „am Geist des Bestreitens", der zahlreiche Christen erfaßt hat (Erzbischof Schäufele). Zwar fehlt es nicht — speziell im katholischen Bereich nicht — an Klagen über Lehramtskritik, über Traditionsverlust, über die untergrabene Kirchentreue. Auch kehren in kirchenamtlichen Schreiben zahlreiche Klischees wieder, wie man sie auf Versammlungen und in der Publizistik antrifft, diesmal nur häufig gegen sie gerichtet. Einmal entrüstet man sich „gegen die Fülle unverdaulichen Geredes" in laienhaft geführten kirchlichen Diskussionen, übersieht aber, daß einem solches Gerede auch in der kirchlichen Verkündigung in großer Menge widerfährt. Ein andermal wird die Religionssoziologie verdächtigt, die ihre Grenzen überschreite und zur Soziologisierung dogmatischer Aussagen über das Amt führe. Nicht gesehen wird, daß gerade die notorische Unterentwicklung dieses Wissenszweiges dazu geführt hat, daß kirchenfremde soziologische Muster auf religiöse Inhalte übertragen werden. Aber davon abgesehen, gründet sich die Sorge nur auf solche Zeitquerelen? Die Kritiker dieser Stimmen hätten es dann leicht. Aber die Sorge reicht tiefer. Mit einiger Mühe und bei unterschiedlichem Beweisstand lassen sich etwa drei Problemschichten angeben, in denen die zunehmende Sorge um die Lebenskraft, die Einheit und Selbstsicherheit der Kirche ihren Grund hat.

Die erste Schicht findet sich — unangefochten — in dem *Wildwuchs an theologischen Meinungen und ideologisch-kirchlichen Einstellungen.* Dieser „Pluralismus" ist nicht damit beschrieben, daß es unter Christen verschiedene politische Ansichten und Parteiungen gibt, daß der eine Christ die freie Marktwirtschaft für humaner und der andere den „Sozialismus" für christlicher hält; auch nicht damit, daß der eine Anhänger einer „transzendentalen" und der andere einer kritisch-geschichtlichen Theologie ist, daß der eine eines statischen Kirchenbegriffs bezichtigt wird und der andere ein dynamischeres Kirchenverständnis für sich reklamiert. Er bezieht sich kaum noch auf eine nur äußere Schale, die man vom Kern säuberlich trennen kann. Die Uneinigkeit betrifft den Kern, den Inhalt des Glaubens, das Grundverständnis Christi und seiner Kirche. Hinter der Schale östlicher und westlicher Geistigkeit kann sich gewiß dasselbe christliche Grundverständnis, derselbe Glaube in unterschiedlichen Ausdrucksformen und mit uneinheitlichen Konsequenzen verbergen. Ein mehr nach innen gekehrtes „kontemplatives" Christentum kann neben christlicher Weltzuwendung Platz finden, wenn beide sich korrigieren und ergänzen, wenn das eine das andere nicht aufhebt und beide ihre Kraft aus demselben Grundbezug schöpfen. Christen können bei politischen Entscheidungen getrennte Wege gehen, auf Fragen der sozialen Gerechtigkeit verschiedene Antworten finden, in Fragen situationsgebundener sittlicher Entscheidungen miteinander im Streit liegen, solange sie sich in den Grundaussagen über christliches Leben und den Schöpfer dieses Lebens, den Herrn der Kirche, treffen und so viel an gegenseitiger Achtung, an Respekt und Toleranz realisieren, daß das christliche Liebesgebot unter Christen nicht zur Farce wird. Aber es ist für die Frage nach dem gemeinsamen Kern nicht gleichgültig, ob man Jesus interpretiert als große geschichtliche Sozialgestalt, als bloßes Modell personifizierter Sozialkritik oder gar als Sozialrebellen zur Stützung eigener eindeutiger Programme oder ob man in der Person und im Handeln, im Leben und Sterben Christi den Menschensohn bekennt, in dem sich Gott selbst unwiderruflich und einmalig kundgetan hat. Man kann als Christ sehr verschiedener Meinung sein über das Ausmaß des Zeitgebundenen in den biblischen Aussagen; es ist aber ein entscheidender Unterschied, ob ich durch den hermeneutischen Knäuel aller kritisch-historischen Fragen an die Bibel hindurch die biblischen Grundaussagen als Glaubensregel anerkenne oder ob ich moderne Schriftinterpretation so verstehe, daß es nur darauf ankomme, klarzustellen, was ich an biblischen Aussagen in der heutigen Gesellschaft und nach heutigem Weltbild als „noch" nicht überholt akzeptieren will. Man kann den Glauben an Christi Auferstehung als Glaubenszeugnis der Urkirche gewiß nach verschiedenen hermeneutischen Schlüsseln interpretieren, existential, historisch-kritisch, anthropologisch-transzendental, wobei keiner dieser Schlüssel den Zugang zum Ganzen freigibt; aber ich kann als Christ das Auferstehungsgeschehen nicht zu einer bloßen Chiffre entmythologisieren. Man kann über eucharistische Realpräsenz sicher sehr verschieden denken, aber es ist ein Unterschied, ob ich Eucharistie als bloßes Mahl zeichenhafter menschlicher Begegnung oder als personales Christusgeschehen in der Gemeinde, in die der einzelne hineingenommen ist, verstehe und vollziehe. Es ist schließlich ein Unterschied, ob ich christliche Hoffnung als vom Menschen realisierbare Hoffnung auf eine revolutionär veränderte oder auf die beste planbare Welt ansehe oder als Hoffnung absoluter Zukunft, die von Gott selbst kommt und in der alle immanenten Hoffnungen „aufgehoben" und zugleich auf ihren Kern gebracht sind. Es ist schließlich der gewaltigste Unterschied, ob ich Gott mit der Zukunft der Welt verwechsle oder ob ich ihn verstehe als einen in der Geschichte handelnden Gott, der alle Geschichte auf seine absolute Zukunft hin überholt, wobei er selbst und nicht der Mensch Herr der Geschichte bleibt. Wo alle diese Unterscheidungen nicht mehr grell genug aufleuchten, wo sie nivelliert und eingeebnet werden, ist die Grenze vom schöpferischen Pluralismus zur geistigen Öde, vom christlichen Glauben zur Ersatzideologie überschritten.

In dieser Schicht von Problemen scheint Einheit und Lebenskraft der Kirche gegenwärtig am empfindlichsten getroffen. Aber eine zweite Problemschicht ist nicht weniger wichtig, die Frage nämlich, *wie die Kirche ihr Dasein und ihren Dienst in der Gesellschaft versteht;* ob sie ihren Ort in der Zeit findet oder ob sie sich selbst zu wenig zutraut und nach Jahrhunderten der Gleichsetzung zwischen Kirche und Gesellschaft und nach weiteren Jahrhunderten der Fehleinschätzung der Christlichkeit der Gesellschaft nun, den Anschluß verlierend, Entwicklungen nachläuft, die sie an ihren eigenen Maßstäben nicht mehr überprüfen kann; ob sie also schlechthin und nach gesellschaftlichen Kriterien „konservativ" bleiben oder „progressiv" werden will. Gilt da nicht doch ganz allgemein, was Kardinal *Bengsch* in seinem Fastenhirtenbrief speziell in bezug auf die gegenwärtig ventilierten Formen der Gesellschaftskritik sagte: „Ob die verschiedenen Arten von Gesellschaftskritik recht haben oder nicht, sie sind von Hause aus etwas anderes als der christliche Glaube und die ihm eigene kritische Funktion." Genügt es dann aber, Glaube zu verstehen als „Erkenntniskriterium" für In-

humanität (vgl. ds. Heft, S. 184), sosehr es zur kritischen Funktion des Glaubens gehört, Inhumanität zu lindern und zu überwinden? Bin ich oder bleibe ich deswegen als Christ in der Kirche, weil diese als ein mehr oder weniger wirksames Instrument zur Aufdeckung falscher Strukturen mit inhumanen Folgen erscheint? Oder kommt der innere Antrieb zur Weltverbesserung aus einem Glauben, der deshalb zum Handeln befreit, weil er diese Welt dem Gesetz Gottes freigibt, das keine Klassen-, Rassen- und Gruppenzugehörigkeit als Wertungskriterium kennt? Sind wir in der Kirche gegenwärtig oft nicht mehr gruppen- und strömungsgebundene Anhänger trennender Ideologien als gesellschaftliche Bekenner des Glaubens?

Dies führt zu einer dritten Problemschicht, zur Frage bzw. zum Phänomen des *Rückgangs kirchlicher Bindungen*, der Lockerung und Verflüchtigung kirchlicher Lebensformen. Mit den besorgten Blicken auf den inneren Schwächezustand der Kirche mehren sich auch die Hinweise auf das Nachlassen religiöser Praxis. Es gibt vermehrt Abmeldungen vom Religionsunterricht; der Gottesdienstbesuch läßt nach und führt in Ländern (z. B. in Holland), wo die Kirche von der Spendenfreudigkeit der Gottesdienstbesucher lebt, bereits zu spürbaren finanziellen Einbußen. Das Thema *Kirchenaustritt* ist auf der Tagesordnung. Landesbischof Dietzfelbinger spitzte auch dieses Thema nach seinen speziellen Gesichtspunkten zu und prägte das Wort von den Kirchenaustritten „nicht nur aus Unglauben, sondern zunehmend auch aus Glauben", „zumindest weil man ihn in der Kirche nicht findet". Diese Interpretation ist bestechend und zugleich gefährlich. Es gibt genügend „Praktizierende", denen die Kirche, ob evangelisch oder katholisch, kein gastliches Haus mehr ist. Aber kommt das vornehmlich daher, daß Prediger und Religionslehrer nicht selten einen reduzierten oder verflachten Glauben anbieten oder auch weil viele Praktizierende allzu häufig und zu unbewußt die Kirche als Teil ihrer Traditionen und Lebensgewohnheiten kassiert haben? Stellen nicht manche von ihnen diese Gewohnheiten über den Anspruch des Glaubens wie manche christliche Revolutionäre ihre Sozialutopien? Die religiöse Versuchung, „seßhaft" zu werden, über die *H. Spaemann* erst jüngst eine sehr hilfreiche Meditation geschrieben hat („Christ in der Gegenwart", 21. 3. 71), ist unter Christen doch allzusehr verbreitet.

Kardinal *König*, der Erzbischof von Wien, lieferte gleichsam eine Gegenposition zu Dietzfelbinger, als er seine Gläubigen im Fastenhirtenbrief 1971 über die zunehmenden Kirchenaustritte in seiner Diözese eingehend informierte. Die Daten, die König beisteuerte, mögen in den Relationen nur für Wien zutreffen. Die Kennzeichen: Konzentration der Austritte auf den großstädtischen Bereich, hoher Arbeiteranteil (30 %), erstaunlich hoher Anteil der alten Generation (16 % aus der Altersschicht von über 60 Jahren). Die Folgerungen aber, die der Erzbischof von Wien zog, dürften über seine Diözese hinaus Gültigkeit haben: „Der Hauptgrund (für die Austritte) ist wohl der, daß die Kirche für viele funktionslos geworden ist, weil sie keinen Kontakt mehr zu ihr haben, weil die Kirche keinen Kontakt mehr zu ihnen hat und diesen Kontakt scheinbar auch nicht sucht." Kein Zweifel: in dieser Kontaktarmut, ob einseitig oder auf Gegenseitigkeit, liegt neben der Nivellierung in den Glaubensgrundlagen und der Unsicherheit über die Konkretisierung des Glaubensdienstes in der Gesamtgesellschaft (wegen auseinanderstrebender ideologischer Tendenzen) die dritte große Schwäche der Kirche. Diese Schwächen sind in ihrem sich gegenseitig verstärkenden Zusammenhang alarmierend genug.

Gibt es eine zwingende Therapie?

Wo aber bieten sich Abhilfen an? Gibt es, um beim letzten anzufangen, soziale Mechanismen, gesellschaftliche und kirchliche Strukturelemente, um einer kontaktarm gewordenen Kirche neue Voraussetzungen für ein aussagekräftigeres Zeugnis zu schaffen? Des Kardinals Therapievorschlag zu seiner nüchternen Prognose war: Neustrukturierung der Pfarreien, Differenzierung des personellen Einsatzes, Konzentration der Kräfte auf die „nachgehende Seelsorge" unter stärkerer Hinzuziehung von Laien.

Diese Therapie ist unausweichlich, selbst wenn man des Erfolges nicht sicher ist und wenn man die Schwierigkeiten kennt, die zu überwinden sind, um sie ins Werk setzen zu können. Sie ist um so zwingender, als sie eine gefährliche Lücke im modernen Seelsorgebetrieb offenlegt. Die *Seelsorge* tendiert bis heute und vielleicht gerade in letzter Zeit zu sehr in zwei Richtungen: zur Verdichtung und Abrundung kirchlicher Pastoralstrukturen nach dem Muster des Dienstleistungsgewerbes und — unter der Parole der Gemeindekirche — zur Einigelung in die sog. Kerngemeinde. Die Verdichtung der Apparate schafft zwar ein festeres kirchliches Gefüge, garantiert die Einheit gewissermaßen administrativ, die im Bekenntnis oft nicht realisierbar erscheint. Sie fördert aber nur geringfügig die persönlichen Kontakte zwischen der Gemeindeleitung und den einzelnen Gläubigen und zwischen den Gruppen innerhalb der Gemeinden. Die Einigelung in die Kerngemeinde ist zum Teil die Folge und führt zum anderen Teil dazu, daß selbst die Sozialbeziehungen zu den am gottesdienstlichen „Service" teilnehmenden Christen schwach werden. Eine Gemeinde kann nicht die ganze nicht christlich geprägte Umwelt durch ihre Sozialbeziehungen einfangen, sie muß aber die punktuellen Beziehungen für die Ausweitung religiöser Kontakte von Person zu Person, von Einrichtung zu Einrichtung, von Erfahrung zu Erfahrung im Sinne nachgehender Seelsorge intensiver nutzen. Die übergreifenden Einrichtungen können da nur Hilfestellung geben; das Leben kommt aus den Gemeinden, oder es ist nicht.

Doch jede Seelsorgskonzeption im kleinen oder im großen Kreis setzt ein gerüttelt Maß an Sicherheit über den eigenen Standort voraus, über die Art und Weise, wie die Kirche ihren Glaubensdienst grundsätzlich und konkret auszurichten hat. Diese Sicherheit ist nicht gegeben, sie muß vermutlich erst in einem langen Prozeß gewonnen werden. Daß sie fehlt, ist nicht nur ein Problem von Sprache und Verständigung, der Kommunikationsstörung oder Unverträglichkeit zwischen einem wie immer gedachten Bezirk des Religiösen, des gleichsam Vorrationalen, mit einer rational erschlossenen Sachwelt profaner menschlicher Beziehungen. Es liegt nicht nur an der fast instinktiven Abwehr des größeren Teils der Bevölkerung gegen kirchliche Einmischung und gegen jede religiöse Herausforderung. Es ist vermutlich eine konstitutionelle Schwäche der Gegenwartskirche, daß sie es oft unterläßt, aus Mangel an Glauben oder aus Mangel an Selbstvertrauen, ihre Zeitgenossen mit der vollen Schärfe solcher Herausforderungen zu konfrontieren. Viele Christen sind gegenwärtig ziemlich lautstark, wenn sie im Chor der

Strömungen mitsingen und mitmarschieren, aber wir sind merkwürdig kleinlaut, wenn wir unser eigenes Bekenntnis und die radikalen *ethischen Forderungen des Christentums* artikulieren sollen, die mehr sind als Humanisierungsethik und sogar Verzicht auf „Humanisierung" im Sinne des bloß Ökonomischen bedeuten. Dies liegt auch wiederum nicht bloß an der Emanzipation der Sachbereiche, die sich dem Zugriff ethischer Regeln entziehen, sondern auch am mangelnden Mut, Ethos existentiell radikal und gesellschaftlich überzeugend zu verkörpern. Vielleicht kommt es aus der Angst, am eigenen Anspruch gemessen zu werden, aus den Leiden an dem immer wieder dokumentierten Versagen des Christentums, daß wir uns selbst so leise verhalten und so gerne im Chor der Humanismen mitsingen, ob sie nun revolutionär oder spätbürgerlich sind. Aber wer sagt, daß spätere Zeiten uns nicht einmal auch diesen Konformismus vorwerfen werden?

Letztlich gründet auch die Unsicherheit über den gesellschaftlichen Auftrag der Kirche in den für viele schwankend gewordenen *Glaubensgrundlagen*. Wir meinen damit nicht die existentiell-gesellschaftliche Anfechtung, der Glaube immer ausgesetzt ist, sondern den unschwer diagnostizierbaren Trend, fundamentale Glaubensaussagen zu verschleiern oder beliebig zu machen, sie umzuwandeln in eine bloße Legitimation einer existentiell nicht anstößigen Mitmenschlichkeit. Diese Gefahr kann nicht aufgehoben werden durch das geschärfte soziale Gewissen, das angesichts der Gefahren menschlicher Selbstzerstörung um mehr Mitmenschlichkeit ringt. Eine geduldige Wendung der Antriebsrichtung scheint heute geboten. Wir können die vielen gesellschaftlichen und theologischen Probleme nicht unerledigt liegenlassen, noch können wir hinter den Stand gegenwärtiger theologischer Erkenntnis zurückweichen, aber die Aufarbeitung der anstehenden theologisch-kirchlichen Probleme verträgt sich durchaus mit der Konzentration der Verkündigung und des theologischen Gesprächs auf die deutbaren, aber das christliche Bekenntnis konstituierenden Glaubensaussagen und auf deren existentiell-kerygmatische und nicht nur geschichtlich-kritische Erhellung. Ein Credo kann überprüft, aber nicht suspendiert werden.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Ökumenische Gespräche über Amt und Eucharistie

Die 5. Tagung der Studienkommission lutherischer und römisch-katholischer Theologen über „Das Evangelium und die Kirche" (Malta 21. bis 25. 2. 71) endete mit einem „bemerkenswerten Grad der Übereinstimmung". Ein Schlußbericht der acht Theologen des Lutherischen Weltbundes und weiterer acht des Einheitssekretariats faßte die Ergebnisse und Aussichten der 1967 begonnenen Sitzungen zusammen. Allerdings wird der Bericht in den kommenden Monaten nochmals überarbeitet und dann den zuständigen Instanzen der beiden Kirchen zugeleitet. Doch wurde bereits durch Ökd (4. 3. 71) folgendes bekannt: Allgemeine Übereinstimmung bestand darüber, daß die *Rechtfertigung*, lange Zeit ein Kontroversthema, die Kirchen nicht mehr zu trennen braucht, vorausgesetzt, daß sie nicht wie in der Confessio Augustana Art. VII der Lehre bzw. der Existenz der Kirche vorgeordnet wird. Was die Beziehungen der christlichen Botschaft zur Welt betrifft, meinte die Kommission, daß die lutherische und die römisch-katholische Kirche vor gleichen Problemen stehen, die eine Zusammenarbeit erforderlich machen. Das Wichtigste an der Nachricht aus Malta ist der Satz: „Ein bemerkenswertes Maß an Übereinstimmung kam auch im Verständnis des kirchlichen Amtes zum Ausdruck." Für die innere Einheit der EKD (vgl. ds. Heft, S. 169) bzw. für die „Thesen zur Kirchengemeinschaft" dürfte dieser Hinweis die Öffnung aus einer verfestigten lutherischen Position bedeuten, um so mehr, als das Kommuniqué fortfährt: „Fortschritte wurden ebenso in einem gemeinsamen Verständnis der *Rolle des Papsttums* gemacht", unbeschadet noch unterschiedlicher Auffassungen.

Nicht ersichtlich ist, ob in den Beratungen der gemischten Theologenkommission ein vitaler Gesichtspunkt für ihren Erfolg berücksichtigt wurde, den man auf der EKD-Synode die Rücksicht auf den „vierten Stand" in der Kirche genannt hat, d. h. die Laienchristen ohne ein dezidiertes konfessionelles Bewußtsein, Leute, die es auch in der römisch-katholischen Kirche zahlreich gibt. Kirchenpräsident *Hild* (Darmstadt) formulierte diese Rücksicht noch zeitgemäßer und treffender: „Die den Theologen gestellte Aufgabe gipfelt in dem Ziel, das Bekenntnis der Kirche derart zu formulieren, daß es in den allgemeinen Kommunikationshorizont unserer Welt überführt werden kann." Damit würden sich die Konfessionsgrenzen auch zur katholischen Christenheit relativieren (epd, 17. 2. 71). Dieser Rahmen ist fast zu weit gesteckt, denn es fehlt nicht nur „mehr als 90 Prozent aller Deutschen das Verstehen für die Sprache der Theologen". Die Mehrzahl der Konsumenten ist längst Ersatzreligionen, der Wissenschaftsgläubigkeit, dem „technischen Geist" oder dem Eigentumswahn derart erlegen, daß ein „Bekenntnis" nur noch provokativ diese Ersatzreligionen entlarven kann, wie das einst Paulus versucht hat.

Ein amerikanischer Konsens über die Eucharistie

Am weitesten hat es in dieser Hinsicht ein Dokument gebracht, das von der Faith-and-Order-Kommission des „Nationalrates der Kirchen Christi in den USA" über „Die Eucharistie im Leben der Kirche" erbracht worden ist. Es nimmt ausdrücklich auf die zu erwartenden *Fortschritte im Glaubensgespräch des Einheitssekretariats mit den Lutheranern* Bezug und wurde kurz vor dem Zusammentritt der fünften Tagung in Malta publiziert in „the ecumenist", offensichtlich um den separaten Dialog der Lutheraner mit Rom zu beflügeln. Das Dokument wird eingeleitet von einem der sechs römisch-katholischen Theologen, die

es mit erarbeitet haben, und zwar von *H. J. McSorley* SJ (Toronto), Direktor der amerikanischen Faith-and-Order-Kommission. Neben ihm findet man Namen wie *A. R. Dulles* SJ (Woodstock) und *G. Tavard*.
Sodann sind in der Kommission vertreten die führenden Theologen der COCU (der von *C. E. Blake* geschaffenen presbyterianischen Unionskirche), der Presbyterianer der russisch-orthodoxen Kirche (*Th. Hopko* vom S.-Wladimir-Seminar), der Südbaptisten (mit 11,5 Mill. die stärkste amerikanische Denomination, die nicht zum Weltrat der Kirchen gehört), der Methodisten, der Disciples of Christ und, um die äußeren Grenzen des Spektrums zu bezeichnen, ein Quäker und ein Missouri-Lutheraner (*H. T. Mayer*, St. Louis). Allein die Zusammenstellung der Namen ist ein Phänomen. Man muß sich ernstlich fragen, wie sie dieses Wunder an Consensus geschafft haben, mit zwei noch offenen Fragen allerdings, der gegenseitigen Anerkennung der Ämter und der Bedingungen für die Zulassung zur Eucharistie, die über die Taufe und das Ur-Credo „Herr ist Christus" hinausgehen. Aber sie sind eingebettet in das eucharistische Fundament.
Um es mit einem Wort zu sagen: man hat mit dem ekklesialen Phänomen der Eucharistie als der aktuellen Präsenz Jesu Christi begonnen und sich nicht durch ihre verschiedene Bezeichnung stören lassen (§ 1). Darin liegt eine gewisse Begrenzung des Dokuments, aber auch sein „Patent". § 2 beginnt mit dem synthetischen Satz: „Der Gottesdienst der Kirche ist unsere Antwort der Danksagung im Geiste an Gott für seine heilige, in Jesus Christus geoffenbarte Liebe." Da sind die objektiven wie die subjektiven Elemente des christlichen Gottesdienstes benannt. Es heißt dann: „In unserem Gottesdienst geben wir in ehrfürchtiger Anerkennung Antwort auf das unbeschreibliche Wunder und die Wirklichkeit Gottes." Und „wir vereinen uns mit jenen, die zu allen Zeiten und an allen Orten das Opfer des Lobes und des Gehorsams gegenüber Jesus Christus gebracht haben" (mit Berufung auf Röm. 8, 34). Es folgt die Feststellung, daß wir reumütig die Vergebung suchen und sie dankbar empfangen „als eine der Gaben Gottes in und durch die alles einschließende Gabe des Sohnes . . ."

Kommunion und Vergebung

§ 3 nennt die Sakramente von Taufe und Kommunion das Herz des Gottesdienstes der Kirche, vom Herrn so angeordnet. Kommunion und Sündenvergebung werden urchristlich zusammengefaßt. Sie erbauen den Leib Christi. Diese innige Zusammenschau wird in anderen Worten wiederholt (§ 5) und dabei betont: „Es ist wesentlich, daß unser eucharistisches Essen und Trinken gläubig geschieht." Ohne die Belebung durch Glaube, Hoffnung und Liebe wäre es nur ein leerer Ritualismus, eine Profanation des Leibes und Blutes Christi. § 6 bringt eine vollständige Aufzählung der einzelnen Bestandteile eines Vollgottesdienstes einschließlich der Epiklese. Vom Opfer, dem einmaligen Opfer Christi für die Sünden der Welt, das durch die Kraft des Geistes im Handeln der Kirche und ihrem Memorial präsent wird, handelt § 10. Die Wahl der Begriffe ist dabei so deutlich, daß ein Katholik die Wandlung und ein Lutheraner die Realpräsenz mithören muß. Die pastorale Kunst adäquater Deskription des Mysteriums vermeidet Kontroversbegriffe, aber schöpft bibeltreu die theologische Tradition durchaus zutreffend aus.
Bemerkenswert sind die Akzente in § 8: „Die Eucharistie ist ein Handeln Gottes *und* der Kirche . . ." Ferner: „In dem Herrenmahl sind Symbole und symbolische Handlungen wirksame Zeichen; das Handeln der Kirche wird ein effektives Mittel, durch welches Gott durch Christus im Heiligen Geist handelt und somit Christus seinem Volk gegenwärtig macht", alles gründend auf die von Jesus hinterlassenen Konsekrationsworte. § 9 schafft Klarheit darüber, daß dies eine trinitarische Wirklichkeit ist, wobei ein neues Gottesvolk geschaffen wird, das am göttlichen Leben teilhat. Völlig sachgemäß ist auch die Feststellung in § 11, daß in der Eucharistie einer Ortskirche die ganze Kirche präsent wird.

Aber die Ämter

Die zugegebenen offenen Fragen enthalten die folgenden Abschnitte. § 12 beginnt: „Der *hauptsächliche* Amtsträger(minister) oder Zelebrant jeder Eucharistie ist Christus, der einzige Mittler und Hohepriester des Neuen Bundes. Die Liturgen sind die autorisierten oder von der Gemeinde anerkannten Amtsträger." Es folgt das Eingeständnis: „Die Frage der gegenseitigen Anerkennung der verschiedenen eucharistischen Gemeinschaften und ihrer Amtsträger, die zur Feier der Eucharistie voll ermächtigt sind, ist ein ökumenisches Problem, das gelöst werden muß, denn das Fehlen einer Übereinkunft über diese Frage verdunkelt die Katholizität der Eucharistie." Das Problem soll also von der Realität der gottgegebenen Eucharistie her gelöst werden.
Dem entspricht auch § 13. Er geht aus von der Feststellung: „Christus ist der Gastgeber des Mahles, die Kirche ist der ‚Steward' des sakramentalen Mysteriums. Christus . . . gibt sich selbst an uns hin in diesem Akt und vereint uns mit sich selber . . . Als Gastgeber bereitet er den eucharistischen Tisch für alle Menschen und ruft dadurch die Kirche (Einzahl!) zu einem ökumenischen Verständnis ihrer Sendung." Es wird bemerkt, daß die Taufe und das Bekenntnis zu Christus als Herrn und Heiland den Zugang zur Eucharistie gibt. Die „ergänzenden Bedingungen", die manche Kirchen stellen, werden durch die Wortwahl als sekundär und als Gründe der Spaltung gekennzeichnet, also abgewertet.
Damit sind die wesentlichen Punkte des Dokumentes genannt, in dessen Einleitung P. McSorley SJ ausdrücklich erklärt, daß es auf Originalität verzichtet, sondern alle Einsichten der ökumenischen Dialoge seit der Weltkonferenz von Montreal (1963) zu koordinieren versuche. Der Schlußabsatz handelt von der bereits erfahrenen Einheit und Ganzheit in Jesus Christus und von der aus der Eucharistie folgenden Ermächtigung, sich um diese Welt zu sorgen und mit ihr solidarisch zu sein wie Christus. Wenn man Absicht und Titel beachtet: „Die Eucharistie im Leben der Kirche", so wird man dem Dokument, das so klare und dichte Aussagen macht, nicht vorwerfen, daß es noch nicht von der Eucharistie zum Hirtenamt, insbesondere zum universalen Hirtenamt vorgedrungen ist, das die Einheit der Kirche mit verbürgt. Es wird vom eucharistischen Fundament her, dem Handeln Christi, immer sekundär bzw. subsidiär sein. Aber geht die ekklesiologische Entwicklung nicht in diese Richtung und insofern auch zur Urkirche zurück?

Erster Erfolg?

Eine Bestätigung für den Erfolg des umfassenden Dokuments dürfte die Buchveröffentlichung über den Dialog der amerikanischen Lutheraner und Katholiken Teil IV sein „Eucharist und Ministry" (Concordia Publish. House St. Louis, 326 S.). Danach ist eine Verständigung erreicht, „daß das *Amt* apostolisch und gottgegeben" sei. In der lutherischen Stellungnahme werden die an dem Gespräch beteiligten nordamerikanischen lutherischen Kirchen, zu denen auch die Missouri-Kirche gehört, aufgefordert, „formell zu bestätigen, daß ordinierte Amtsträger der römisch-katholischen Kirche unbestreitbar dem Evangelium dienen", und anzuerkennen, daß „der Leib und das Blut unseres Herrn Jesus Christus in ihren Feiern des Altarsakraments wirklich gegenwärtig ist".

In der römisch-katholischen Stellungnahme lautet ein Schlüsselsatz: „Darum fragen wir die Autoritäten der römisch-katholischen Kirche, ob nicht das aus dem Willen Christi zur Einheit erwachsende Drängen der römisch-katholischen Kirche gebietet, die Gültigkeit des lutherischen Amtes und damit auch die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den Abendmahlsfeiern der lutherischen Kirchen anzuerkennen?"

Europäische Konferenz Justitia et Pax

Zum ersten Mal trafen sich vom 4. bis 6. März 1971 in Aachen Delegationen der nationalen *Justitia-et-Pax-Kommissionen* Englands, Irlands, der Niederlande, Belgiens, Luxemburgs, Frankreichs, der Schweiz, Spaniens, Polens und der Bundesrepublik zu einer gemeinsamen Tagung. Sie hatten sich die Aufgabe gestellt, die bisherige Arbeit der einzelnen Kommissionen auszuwerten und zu prüfen, was sie in Zukunft je in ihren Ländern und gemeinsam auf europäischer Ebene tun können, um das Gewissen der Christen für die Probleme der sozialen Gerechtigkeit, der Menschenrechte und des Friedens in der Welt zu wecken. Italien und Österreich waren nicht vertreten. Von den Ländern, die noch keine Kommission gebildet haben, hatten Dänemark und Malta Korrespondenten entsandt. Eingeladen waren ferner die Mitglieder des Sekretariates der Päpstlichen Kommission und als Gäste Vertreter von SODEPAX und von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK).

Ein Anfang übernationaler Zusammenarbeit?

Verschiedene Seiten hatten in letzter Zeit mehrfach den Wunsch geäußert, den bisher bestehenden schwachen Kontakt über die Päpstliche Kommission oder auf operationalem Gebiet über die CIDSE, den internationalen Zusammenschluß der Hilfswerke (Brüssel), und die Caritas Internationalis (Rom) durch ein gemeinsames Treffen zu intensivieren. Maßgebend war nicht zuletzt die Erkenntnis, daß es gut wäre, in Fragen der Entwicklung und des Friedens ein *europäisches Bewußtsein* zu schaffen, sich gemeinsam der Klärung übergreifender Probleme anzunehmen und um eine gemeinsame Abstimmung gegenüber der Päpstlichen Kommission bemüht zu sein.

Die Konferenz war nicht öffentlich. Sie hatte den Zweck, zunächst einmal eine *selbstkritische Bestandsaufnahme* zu machen und erste Schritte für eine weitere Zusammenarbeit zu überlegen. Das Programm war nach den Leitgedanken eines Fragerasters aufgebaut. Diesen hatte eine Vorbereitungskonferenz entworfen. Nach diesem Aufriß hatte jede Kommission einen Bericht zu erstellen, der den Teilnehmern vorher bereits zugänglich gemacht wurde. Die einzelnen Kommissionen wurden durch den Frageraster veranlaßt, Fragen nach dem Gründungsjahr, nach ihrem Selbstverständnis, nach den von ihnen wahrgenommenen Aufgabenbereichen und Funktionen, nach ihrer Struktur, nach der Finanzierung ihrer Tätigkeit und nach ihren bisherigen Beziehungen zur Päpstlichen Kommission, zu den nationalen Kommissionen sowie zu ökumenischen Gremien zu beantworten.

Diese *Arbeitsmethode* ermöglichte eine Analyse der Tätigkeiten und Strukturelemente nach gleichen Aspekten. Trotz der Unterschiede, die zutage traten, konnten so auch Gemeinsamkeiten und damit Möglichkeiten für die Kooperation ausfindig gemacht werden. Die einzelnen Kommissionen sind sehr unterschiedlich strukturiert. Ein Teil ist von der jeweiligen Bischofskonferenz berufen worden. Sie haben dann lediglich Beratungsfunktionen. Andere Kommissionen sind mehr im Stile einer Arbeitsgemeinschaft mit größerem Entscheidungsspielraum tätig. Manche verfügen bereits über ein eigenes Sekretariat. Während alle Kommissionen Experten berufen haben, ist der Kontakt zu den Hilfswerken, zu den verschiedenen Gruppen der Laienarbeit und zu Politikern und zur Öffentlichkeit allgemein sehr unterschiedlich ausgeprägt und entwickelt.

Schwierigkeiten im Verhältnis zu Rom

Es ist daher verständlich, daß die Frage nach dem *Grad der Autonomie* der einzelnen Kommissionen wie ein roter Faden durch die Beratungen von Aachen zog. Gefordert wurde, daß den einzelnen Kommissionen ein „repräsentativer und kollegialer Charakter" gegeben werde (Spanien). Eine besondere Rolle spielte diese Problematik bei der Erörterung der Funktion und des Status der *Päpstlichen Kommission*. Die Frage wurde durch die am 1. März vom vatikanischen Presseamt veröffentlichte Nachricht, daß ein „Ständiges Komitee für den Frieden" mit 6 Mitgliedern und 10 Konsultoren berufen worden sei, besonders aktuell.

Einige Delegierte sahen darin eine Brüskierung der von Rom in den letzten Jahren zur Erörterung von Friedensfragen herangezogenen rund 40 Experten. Erst aus der Presse hätten diese erfahren, daß ihre Dienste in Zukunft nicht mehr gefragt seien. Die „Abberufung" der bisherigen Konsultoren des „provisorischen" Komitees Frieden bei Justitia et Pax und seine Umwandlung bei gleichbleibender Leitung (*V. Veronese*, Rom) (vgl. „Osservatore Romano", 1./2. 3. 1971) war gerade wenige Tage vor der Konferenz in Aachen bekannt geworden. Prälat Gremillion, der Sekretär der römischen Kommission, hatte keinen leichten Stand, als er präzisierte: Man habe das bisherige Komitee mit seinen aktiven Beratern durch ein arbeitsfähiges Gremium mit verbindlicherem Charakter und weniger Mitarbeitern

ersetzen wollen. Man werde aber selbstverständlich die in den letzten drei Jahren geleistete Arbeit der bisherigen Konsultoren, insbesondere jener aus Pax Christi, berücksichtigen. Auf dem Hintergrund dieses Vorgangs wurde jedenfalls die besondere Situation der Päpstlichen Kommission deutlich.

Diese ist auf der einen Seite ein *Beratungsorgan* des Hl. Stuhls, das die vatikanische „Außenpolitik" nicht stören darf und daher mit großer Diskretion arbeiten muß. Auf der anderen Seite soll sie die nationalen Kommissionen und die Gläubigen informieren, inspirieren und ihnen die Funktion der Kirche als *Anwalt der Unterdrückten und Entrechteten* aufzeigen. Die Frage entsteht nun, inwieweit die Päpstliche Kommission selbst aktiv werden und sich kritisch zu der Praxis bestimmter Regierungen, zu politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Gruppen äußern kann und soll. In Aachen wurde jedenfalls energisch der Wunsch laut, der Päpstlichen Kommission mehr Eigenständigkeit zu geben und die Kommissionen der einzelnen Länder und Kontinente bei der Meinungsbildung repräsentativ zu beteiligen. Dann müßte es allerdings, wie sich ein belgisches Delegationsmitglied ausdrückte, zum Konflikt zwischen der „historischen" und der „theologischen" Kirche kommen.

Schwerpunkt Bewußtseinsbildung

Solche Schwierigkeiten ergaben sich nicht bei der Behandlung der *Aufgaben*, denen sich die einzelnen Kommissionen gegenübersehen. Aufgrund der Analyse formulierte die Konferenz eine Reihe von Anregungen und Beschlüssen, deren Verwirklichung die Phase des ersten experimentellen Stadiums beenden und eine stärkere Zusammenarbeit untereinander in die Wege leiten wird.

Alle Kommissionen betonten die Notwendigkeit, das *kirchliche und öffentliche Bewußtsein* noch mehr mit den Forderungen nach sozialer Gerechtigkeit in den Ländern der Dritten Welt zu konfrontieren. Dabei sollen die Erfahrungen gegenseitig genutzt werden. Gemeinsam soll auch die Frage behandelt werden, inwieweit Strukturen in den Industrieländern zugunsten der Entwicklungsländer umgewandelt werden müssen. Da bisher die Probleme der Entwicklung im Vordergrund der Bemühungen standen, sollen nun auch bestimmte Aspekte der Friedensarbeit — etwa die Auswirkungen der Außenpolitik auf die Entwicklungsländer oder Probleme des Kontaktes zu den Völkern in den Ostblockländern — aufmerksamer behandelt werden.

Zur Vorbereitung auf die im Herbst 1971 in Rom stattfindende *Bischofssynode*, die als zweites Hauptthema die „Gerechtigkeit in der Welt" behandeln soll (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 102), richtete die Konferenz eine Bitte an die nationalen Bischofskonferenzen. Die Kommissionen möchten an den vorbereitenden Arbeiten beteiligt werden. Sie wollen dazu eine gründliche Analyse der Ungerechtigkeiten im eigenen Land, in der Kirche der einzelnen Länder und der Ungerechtigkeiten, die in den europäischen Ländern gemeinsam in ihrem Verhalten gegenüber der Dritten Welt festzustellen sind, erstellen.

Um sich über die eigene Arbeit in regelmäßigen Abständen Rechenschaft zu geben und um die Öffentlichkeit besser zu informieren, beschlossen die Delegationen, jedes Jahr ein *Bulletin* über ihre Tätigkeit in verschiedenen Sprachen vorzulegen. Den Anfang wird die deutsche Delegation mit dem Bericht über die Konferenz in Aachen machen.

Zur Intensivierung der Zusammenarbeit erschien den Delegierten ferner der Austausch von Informationen und Dokumentationen unerläßlich zu sein. Die einzelnen Kommissionen sollen rechtzeitig über ihre Vorhaben und Planungen informieren. Damit könnte jede andere Kommission die eigenen Planungen entsprechend abstimmen und *Doppelarbeit* vermeiden. Der internationalen Arbeitsteilung soll auch ein regelmäßiger Kontakt von Beauftragten für wissenschaftliche Untersuchungen dienen. Eine solche spezielle Zusammenarbeit wurde für den Bereich der theologischen Reflexion gewünscht. Zu bestimmten Sachfragen sollen ad-hoc-Kommissionen errichtet werden. Die englische Kommission wurde gebeten, gemäß ihrer Anregung Vorarbeiten für eine Arbeitsgruppe zu starten, die „Leitlinien für eine Alternative zu unserer Industriegesellschaft" erarbeiten soll: ein gewiß wichtiges, wenn auch für kirchliche Verhältnisse ein etwas überdimensionales Programm.

An die Internationale Katholische Arbeitsgemeinschaft für sozioökonomische Entwicklung (CIDSE) wurde die Bitte gerichtet, eine Expertentagung über Fragen des Europäischen Entwicklungsfonds und der Zusammenarbeit von Regierungen und privaten Hilfsorganisationen einzuberufen.

Um Koordinierung bemüht

Die Schwierigkeiten, die im Zusammenhang mit der Aussprache über die Struktur und den Status der Päpstlichen Kommission sichtbar wurden, sollen in einer eigenen *Arbeitsgruppe* weiter behandelt werden. Die deutsche Justitia-et-Pax-Kommission — der Katholische Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 117) — erhielt den Auftrag, dieses Gremium zu bilden.

Den Schlußstein in der so konzipierten Zusammenarbeit soll ein sog. *Follow-up-Komitee* bilden. Bis zur nächsten Konferenz sind ihm die Koordinationsaufgaben übertragen. Diese Gruppe setzt sich aus fünf Vertretern verschiedener Kommissionen zusammen. Neben der Sorge für die Zusammenstellung und Weitergabe der Berichte und Beschlüsse von Aachen ist diesem Gremium auch die Vorbereitung der für Ende 1972 vorgesehenen nächsten Europäischen Justitia-et-Pax-Konferenz aufgetragen. In der Zwischenzeit soll die Gruppe auch den Kontakt mit den in Aachen noch nicht vertretenen Ländern aufnehmen. Schließlich hat die Gruppe zu prüfen, ob für die konzipierte Zusammenarbeit Geld beschafft und ein gemeinsamer Fonds eingerichtet werden kann.

Bei den verschiedenen Berichten, Stellungnahmen und Beschlüssen ist ferner die ökumenische Komponente immer wieder hervorgehoben worden. Es ist erstaunlich, wie selbstverständlich bereits für die meisten der anwesenden Kommissionen die ständige Kontaktnahme und Zusammenarbeit mit nichtkatholischen Gruppen geworden ist. Infolge unterschiedlicher Strukturen konnte zwar eine solch intensive Zusammenarbeit, wie sie die deutsche Kommission auf der Ebene der Werke und auf der Ebene der offiziellen Gremien aufweist, in den europäischen Nachbarländern nicht überall erwartet werden. Doch stimmten alle Delegationen darin überein, ökumenische Partner bei den vorgesehenen Fachtagungen zu beteiligen.

Zwischenakt zur EKD-Reform

Die Synode der EKD-West in Berlin-Spandau (18.—21. 2. 1971) liegt schon eine Weile zurück, aber das Echo auf ihre teilweise dramatischen Verhandlungen hält unvermindert an und wird sich bis zur Fertigstellung der Reformvorschläge zur neuen Struktur und der Entscheidung über sie im Herbst dieses Jahres steigern. Daher wird man den Ergebnissen der Tagung nur gerecht, wenn man sie als ein Interim versteht zwischen dem Neuaufbruch in Stuttgart nach der Ablösung des DDR-Kirchenbundes (10.—15. 5. 1970; vgl. „Wo steht die EKD?" in: Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 284—290) und der drängenden Reform im Herbst. Dann wird man sich nicht an vordergründigen Abstimmungen oder Kritiken orientieren, die zu akuten Problemen getroffen wurden, sondern man wird die theologische Wurzel der zu lösenden kirchlichen Aufgabe im Blick behalten. Der Umbau des „Bundes bekenntnisbestimmter Landeskirchen" von 1948 zur „Bundeskirche", wie man in Stuttgart hoffnungsvoll formuliert hat, ist kaum mehr auf die Formel zu bringen: „Die EKD zwischen Einheit und Pluralismus". Es war ein glückliches Arrangement, daß *L. Vischer,* Direktor von „Faith and Order" in Genf, mit einem großen Referat das Problem der EKD in den richtigen ökumenischen Rahmen stellte (vgl. den Wortlaut in „Publik" 12. und 19. 3. 71). Er erinnerte daran, daß die Ökumenische Bewegung als Ganze vor der Entscheidung steht, den Dialog, der bereits die Identität der Partner betrifft, zur ekklesialen Gemeinschaft zu führen, ohne Identitäten zu zerstören. Aber jetzt gehe es darum, die „Trends zur Trennung" (Kirchenpräsident Hild) durch „eine Folge komplizierter Entscheidungen aufzuheben", falls das überhaupt möglich sei.

Die Glaubensfrage im Vordergrund

Es wurde schon im vorigen Jahr deutlich, daß die Glaubens- und Bekenntnisfrage mit dem Strukturproblem in den Vordergrund gerückt ist; und das positive wie negative Echo, das Landesbischof *Dietzfelbinger* auf eine grelle Feststellung in seinem Rechenschaftsbericht vor der Spandauer Synode erhielt, wonach „wir in einem Glaubenskampf, einem Kirchenkampf stehen, demgegenüber der Kirchenkampf des Dritten Reiches ein Vorhutgefecht war" (epd, 20. 2. 1971), kennzeichnet die Situation. Sie wurde von den Lutheranern seit einem Jahr mit Bedacht und aus pastoraler Verantwortung herbeigeführt, u. a. durch die von Bischof *Wölber* angeregten Versuche eines neuen aktuellen Glaubensbekenntnisses. Die am 4. Mai 1970 veröffentlichten „Thesen zur Kirchengemeinschaft" (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 353 f.) waren ein erstes „Modell einer Konkordie" zur Herstellung der von L. Vischer gemeinten kirchlichen Gemeinschaft. Die Schwäche dieses Modells liegt darin, daß gemäß Confessio Augustana VII die organische Einheit als nicht notwendig zur wahren Einheit der Kirche bezeichnet wird und alle anderen Bedingungen außer Taufe und Abendmahl (und Rechtfertigungslehre) wiederum abgelehnt werden, während sich z. B. in den USA, auch in Nordindien, eine Konkordie auf breiter Basis unter Einbeziehung des bischöflichen Amtes abzeichnet. Der neue, kurz vor der Synode veröffentlichte Text der lutherischen Bischofskonferenz über „das Reden von Gott" (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 157; voller Wortlaut in „Lutherische Monatshefte", März 1971, S. 146) ist bereits viel lebendiger und wirklichkeitsbezogener und nähert sich echter Prophetie, die die entscheidenden Wirklichkeiten Gottes und des Menschen zu Gehör bringt.

Doch in Berlin drängten sich aktuelle Themen in den Vordergrund, um das Intervall bis zur Vorlage des endgültigen Strukturentwurfes und der Konkordie zu überbrücken. Vielleicht wurde auch zuwenig der sogenannte „vierte Stand" in den Kirchen beachtet, auf den einer der Synodalen aufmerksam machte, nämlich die Leute, die sich einfach „evangelisch" nennen. Von Synodalen dieses „Standes" kamen die schärfsten Kritiken sowohl zur Strukturreform wie zu der umstrittenen Denkschrift über „Das staatliche Gesetz und die sittliche Ordnung", die nicht rezipiert wurde. Im ersten Fall erklärte, von theologischen Problemen unbeschwert, die lutherische Pastorin *Grosche* aus Schleswig-Holstein unter starkem Beifall, die Hauptgründe gegen eine volle Kirchengemeinschaft der EKD seien in „handfesten kirchenpolitischen Interessen" zu suchen. Die Frage des Bekenntnisses sei nur für Theologen und Kirchenfunktionäre interessant, aber nicht für die Gemeinde; was auch gegen den Glaubensstatus der lutherischen Gemeinden im Norden spricht, der noch nie besonders lebendig war. Die Kritik an der „privaten" Denkschrift, die von Landesbischof Dietzfelbinger und Kardinal Döpfner unterzeichnet war, konzentrierte die Bundestagsvizepräsidentin *L. Funke* auf die Feststellung, daß man in der Frage der Schwangerschaftsunterbrechung ohne Befragen und Mitwirken von Frauen entschieden habe, immer noch mit der „archaischen" Vorstellung, daß Kinder allein nach dem Willen des Mannes geboren werden. Die Kritik des Bundesverfassungsrichters *H. Simon* und des Oberlandesgerichtspräsidenten *Kissel* gegen Entstehung und Form der Denkschrift, die nicht einmal dem Rat der EKD vorgelegen habe, wie Synodalpräses Prof. *L. Raiser* beklagte, war mehr formaler Natur, doch angesichts der anstehenden Strukturreform gravierend. Solche Randerscheinungen waren für die entscheidenden Themen der Synode insofern bedeutsam, als sich eine beträchtliche Mehrheit der seit Stuttgart um 46 auf 120 ergänzten Synodalen einem Kompromiß unterhalb einer „Bundeskirche" mit einer selbständigen, auch finanziell gesicherten Exekutive widersetzen wird. Dies dürfte besonders dann der Fall sein, wenn die lutherischen Ansätze hinter den weitergehenden Ergebnissen der Lehrgespräche zwischen dem Lutherischen und dem Reformierten Weltbund zurückbleiben. Wenn Kirchengemeinschaft bereits auf höchster Ebene als möglich formuliert ist, kann man sich auf landeskirchlicher Ebene ihr nicht gut entziehen. Dies kann man schon deswegen nicht, weil in der Praxis ja Abendmahls- und Kanzelgemeinschaft weithin besteht, wie Akademiedirektor *G. Jung* (Hofgeismar) feststellte (nach epd, vom 20. 2. 71).

Die Verfassungsfrage

Der Ausschuß für Struktur- und Verfassungsfragen ging bei seinen Vorschlägen für die notwendige Neuregelung davon aus, „daß vertiefte Kirchengemeinschaft" (also mehr als

„Bundeskirche") verwirklicht wird, Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft formell eingeschlossen. Aber dagegen protestierten die bayerischen Synodalen, wie die Abstimmung zeigte, vergeblich. Zu der Frage hatte auch die Göttinger „Arbeitsgemeinschaft Kirchenreform", bestehend aus Laien und Theologen, ein Memorandum formuliert, das *R. von Thadden* und *W. D. Marsch* unter dem Titel „Wider eine Kirche der Konsumenten" in der „Zeit" (19. 2. 71) veröffentlichten. Dieser Plan will den föderativen Charakter der Landeskirchen in einer Ersten Kammer konsolidieren, daneben aber eine Zweite Kammer, die Synode, stellen, die aus direkten Wahlen des Kirchenvolkes hervorgehen und zu dem eigentlich beschließenden Organ mit zentraler Exekutive werden soll. Dabei spielte die Meinung eine Rolle, man müsse „aus der praktisch längst vollzogenen Privatisierung der Bekenntnisse die organisatorischen Konsequenzen ziehen". Jeder „Evangelische" jeder Landeskirche würde dann sozusagen unmittelbar zur Einheitskirche. Auch der Vorschlag des Ausschusses sieht eine Abgabe von Kompetenzen der Landeskirchen an den Rat der EKD vor. Es hieße aber die Ablehnung der Bayern gegen diese Art „Kirchwerdung" verkennen, wollte man ihre legitimen Anliegen übersehen, wonach die Konstituierung einer „Bundeskirche" ein öffentliches, durchaus nicht privates Bekenntnis in verständlichen Glaubensaussagen voraussetzt, so wie es Bischof *H. O. Wölber* und Oberkirchenrat *H. Schnell* konzipiert haben. Schließlich weist die bayerische Landeskirche den höchsten Anteil an lebendigen Gemeinden mit echter Tradition auf, die man nicht verflüchtigen kann.

Man darf wohl auch nicht die Tatsache überschätzen, daß die Synode, die kein Gesetzgebungsrecht hat, schließlich „mit nur wenigen Gegenstimmen" den Zwischenbericht des Strukturausschusses guthieß und die Gliedkirchen bat, die „Thesen zur Kirchengemeinschaft" und den „Leuenburger Bericht über Kirchengemeinschaft und Kirchentrennung" in den endgültigen Entwurf für die Herbstsitzung einzuarbeiten. Von Präses *Raiser* stammt die Bemerkung, man müsse u. U. damit rechnen, über eine Minderheit hinweg zum Beschluß zu kommen. Landesbischof Dietzfelbinger stellte dem entgegen, man müsse die Frage „Vereinbarungen der Landeskirchen überlassen". Eine Majorisierung ist damit abgelehnt.

Das Antirassismusprogramm bleibt Zündstoff

In der öffentlichen Berichterstattung wurde der Tatsache übergroße Bedeutung beigemessen, daß nach einer Empfehlung von *R. von Weizsäcker* die Beschlüsse des Zentralausschusses von Addis-Abeba zur Bewältigung des Programms gegen den Rassismus mit gewissen Vorbehalten angenommen wurden (vgl. epd, 22. 2. 71; Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 123 f.). Verbunden wurde damit die nochmalige Auflage, daß keine Gewaltanwendung unterstützt werden dürfe. Gleichzeitig wollte man aber dem Umstand Rechnung tragen, daß die Empfänger von Hilfe aus verständlichen Gründen empfindlich gegenüber Kontrollen seien. Der Beschluß bindet keine der Landeskirchen. Das gilt erst recht für die auf Antrag eines Jugendsynodalen mit knapper Mehrheit erfolgte Annahme der Empfehlung von Addis Abeba, „die militärischen, politischen, industriellen und finanziellen Strukturen der Länder zu untersuchen und zu analysieren, um zu entdecken und beim Namen zu nennen, wo diese Strukturen an der Verfestigung von Rassismus und rassischer Diskriminierung im Rahmen der Innen- und Außenpolitik beteiligt sind". Positivere Bedeutung mag einer prinzipiellen Zustimmung zu den Verträgen der Bundesregierung mit Polen und der Sowjetunion zukommen, ohne die Befürchtungen zu verschleiern, daß diese Verträge zu einer echten Versöhnung nicht ausreichen.

Neue Etappe der Kirchenpolitik der DDR?

Einige Äußerungen von hohen Funktionären der SED und der Ost-CDU aus jüngster Zeit wurden in der Bundesrepublik allgemein als Anzeichen einer verschärften Kirchenpolitik der SED gewertet. Diese Äußerungen sowie ein am 1. März in Kraft getretenes neues Versammlungsgesetz fanden weite Publizität, wahrscheinlich weil man vorher eher mit Beruhigung gerechnet hatte. Die „Süddeutsche Zeitung" (13. 2. 1971) glaubte, daß „nach dem Sturm auf die organisatorische Einheit der Kirchen in Deutschland" die SED nun beginne, „die Kirchen in der DDR in die ideologische Kampffront gegen den westlichen Imperialismus einzureihen". Dabei erwarte man von ihnen ein „bekenntnisartiges Ja zur DDR". „Christ und Welt" (12. 3. 1971) wies darauf hin, daß nach einer Periode der Überbewertung der kleinen „progressiven" Gruppen des Evangelischen Pfarrerbundes „das kommunistische Regime nun mit der legalen Kirche paktiere". Für eine „gewisse Freiheit im inneren Betrieb" müßten die Kirchen einen hohen politischen Preis bezahlen. „Mit lächelnder Miene" werde z. B. der vor zwei Jahren gegründete Evangelische Kirchenbund in der DDR „unter massiven Druck gesetzt".

Anlaß zu neuen Belehrungen

Anlaß für die neuen Belehrungen und Grundsatzerklärungen seitens der SED und der DDR-Regierung boten die Tagung der EKD-Synode in Westberlin und der 10. Jahrestag eines Treffens zwischen *Walter Ulbricht* und dem ehemaligen Leipziger Theologieprofessor *Emil Fuchs*. Außerdem aber muß die neue Entwicklung auch im Zusammenhang mit der momentan laufenden Kampagne zur ideologischen Abgrenzung von allen Einflüssen aus der Bundesrepublik und der Kampfansage gegen den „Sozialdemokratismus" gesehen werden. Gerade mit Hilfe des neuen Versammlungsgesetzes hat man sich dafür ein wichtiges Überwachungsinstrument geschaffen.

In dem am 18. Februar in der „Neuen Zeit" veröffentlichten Leitartikel unter der Überschrift „‚EKD'-Störmanöver" wurde die EKD-Führung angegriffen, da sie sich darauf konzentriere, „das besondere Kirchengebiet Westberlin als einen ‚Brückenkopf' für ihre Infiltrationsbemühungen zu mißbrauchen". Anscheinend habe man es noch nicht überwunden, daß die „acht evangelischen Landeskirchen dem Zustand einer angemaßten Vormundschaft der westdeutschen EKD über die evangelischen Kirchen in der DDR

ein Ende gesetzt" haben. Das CDU-Organ verwies auf Äußerungen des SED-Politbüro-Mitgliedes P. Verner, der kurz zuvor eine erste offizielle Bestätigung für die Anerkennung des bereits 1969 gegründeten eigenständigen DDR-Kirchenbundes durch die DDR-Behörden gegeben hatte. In dem Artikel wird der EKD vorgeworfen, sie setze die Politik der Bundesregierung mit ihren ständigen Provokationen bezüglich Westberlins „als klerikale Variante" fort. „Im Rahmen all dieser Störmanöver des Bonner Annexionismus" liege es auch, daß zu den Mitgliedern der EKD-Synode („der Militärkirche") Politiker aller Parteien zählten. „Das Bündnis von Bonn und Altar ist wieder einmal mit Händen zu greifen."
Besonders der letzte Satz erhält Bedeutung im Vergleich mit den am 8. Februar in Ostberlin gehaltenen Reden von *P. Verner* und dem CDU-Vorsitzenden und Volkskammerpräsidenten *G. Götting*. Mit dem Erinnerungstreffen wollte man erneut auf die am 9. Februar 1961 geäußerten Grundsätze einer Zusammenarbeit von Christentum und Sozialismus auf der gemeinsamen Basis des Humanismus aufmerksam machen. Damals hatte Professor Fuchs den Grundsatz formuliert, „daß die gesellschaftlichen Konsequenzen, die der christliche Glaube für uns hat, nämlich der Einsatz für Frieden und wahrhafte Menschlichkeit, heute in Deutschland ohne Verkürzung nur auf dem Boden der DDR verwirklicht werden können". Seither zählte dieser zu den Kernsätzen der Kirchenpolitik und Propaganda. Verner sprach dem 9. April 1961 eine „orientierende, normative, gemeinschaftsbildende Kraft" zu und nannte ihn einen „Markstein in der Entwicklung der vertrauensvollen Zusammenarbeit von Marxisten und Christen bei der Gestaltung des sozialistischen deutschen Staates". Schon im gemeinsamen Kampf gegen das Hitlerregime (namentlich genannt wurden u. a. Dietrich Bonhoeffer und Bernhard Lichtenberg) habe sich gezeigt, daß es zwischen christlichem und sozialistischem Humanismus keine Gegensätze gebe und daher die aktive partnerschaftliche Mitarbeit in der menschlicheren sozialistischen Gesellschaft dem Geiste des Evangeliums entspreche. Das „ethisch-moralische Profil" der sozialistischen Gesellschaft sei „dem der spätbürgerlichen Gesellschaft haushoch überlegen". In der „neuen Menschengemeinschaft" gebe es keinen Egoismus, keine Mißachtung des Menschen und keine Unterwürfigkeit wie in der kapitalistischen Gesellschaft. Der nach dem Kriege erkennbare Prozeß einer sich „diametral entgegengesetzt und miteinander unversöhnbar" entwikkelnden Zweistaatlichkeit in Deutschland habe eine absolute Abgrenzung notwendig gemacht.

Einordnung ins System

Götting präzisierte diese Abgrenzung für die Kirchen: „In Theologie und Kirche ist die Überwindung aller Ideologien, die der Sache nach dem Imperialismus nützlich sind, eine unabdingbare Voraussetzung für effektive Prozesse bewußter Neuorientierung. In aller Klarheit muß gesagt werden: Wer solchen spätbürgerlichen Theorien in Kirche und Theologie anhängt und sie — gleich in welchem Gewande — in unserer Republik zu verbreiten sucht, verhindert die politisch-geistige Neuorientierung und hemmt christliche Bürger in dem Bemühen, ihren Platz in der sozialistischen Gesellschaft auszufüllen. Bewußte Neuorientierung erfordert, alle Versuche zurückzuweisen, mit denen Kirche und Theologie mißbräuchlich in den Dienst imperialistischer Politik gestellt werden. Entschlossene Abgrenzung von allen theologisch verhüllten Varianten der spätbürgerlichen Ideologie ist im übrigen auch ein notwendiges Stück konsequenter geistiger Bewältigung aller verhängnisvollen Traditionen aus der staatskirchlichen Vergangenheit." Es habe ein Arrangement der Kirchen mit der Monarchie, dem Faschismus, der Adenauerpolitik und neuerdings mit dem „Sozialdemokratismus" gegeben. Dieses ständige Paktieren mit den Klassenkräften, „die unserem Volk Unheil gebracht haben", sei „geschichtlich kurzsichtig und theologisch illegitim". Deshalb könne es keine Funktion der Kirchen als „Brücke im geteilten Deutschland", keine Art „besonderer Gemeinschaft" geben.
Verner versuchte, „Fehlinterpretationen" von vornherein auszuschalten, indem er hinzufügte, es liege der Regierung fern, sich „etwa in die theologischen Angelegenheiten der Kirchen einzumischen". Es habe zwar eine „Verpreußung der evangelischen Kirchen und nationalistische, ja sogar faschistische Verfälschungen der christlichen Botschaft gegeben — eine ‚Sozialisierung' der christlichen Lehre hat es bisher nicht gegeben und wird es auch in Zukunft nicht geben." Natürlich erwarte niemand „ein beiderseitiges Aufgeben ideologisch-weltanschaulicher Auffassung", doch müsse Klarheit darüber herrschen, „daß die Kirche weder zwischen den Fronten des Kapitalismus und des Sozialismus noch in ‚kritischer Distanz' zu unserem Staatswesen stehen kann". Dieses Beispiel rhetorischer Vernebelung macht deutlich, daß die SED unter Partnerschaft zwischen Kirche und Staat — zur Zeit jedenfalls — eine uneingeschränkte Unterstützung der DDR-Politik versteht. Die Zugeständnisse der staatlichen Behörden beschränken sich auf ein Stillhalten im Bereich der Liturgie, der Personal- und Sachfragen der Kirchen. Koexistenz- und Versöhnungsbemühungen der Kirchen werden bereits als illoyales Verhalten gegen den sozialistischen Staat verstanden. Zur katholischen Kirche machte Götting einige vorsichtig-verständnisvolle Bemerkungen; „Wir wissen aus der Geschichte, daß Veränderungen innerhalb der katholischen Kirche sich häufig erst in längeren Zeitläufen vollzogen und ausgewirkt haben. Wir kennen auch die Probleme, die eine Neuorientierung innerhalb der katholischen Kirche komplizieren."
Im übrigen wurde in den beiden Reden die evangelische Kirche sehr viel direkter angesprochen. Dies dürfte verschiedene Gründe haben. Einerseits hat sich die Führung der katholischen Kirche in der letzten Zeit so sehr zurückgehalten, daß man einstweilen darauf bedacht ist, jeden ernsthaften Konflikt mit ihr zu vermeiden. Statt dessen scheint man bemüht zu sein, gemeinsam darüber zu wachen, daß neue theologische und damit verbundene gesellschaftspolitische Ideen in der DDR nicht verbreitet werden und zur Unruhe führen. Andererseits ist der SED aus außenpolitischen Erwägungen daran gelegen, das Verhältnis zu Rom nicht zu belasten.

Die Kirchen und das neue Versammlungsgesetz

Am 1. März trat zudem die neue Verordnung des DDR-Ministerrates über polizeiliche Anmeldungen für Veranstaltungen in Kraft. Danach beschränken sich die anmeldefreien

kirchlichen Veranstaltungen auf gottesdienstliche Versammlungen und die kirchliche Unterweisung. Gemeindeversammlungen und Gemeindeabende, Seminare, Tagungen von Akademien, Kirchentagsveranstaltungen und Synoden dagegen bedürfen einer besonderen Anmeldung und Genehmigung. Bei der Vorbereitung und Durchführung aller Veranstaltungen müssen die Gesetze eingehalten und dürfen die „Grundsätze und Ziele" der DDR-Verfassung nicht beeinträchtigt werden. Schon diese Formulierung ist so vage, daß mit ihrer Hilfe ein erheblicher Eingriff in die kirchlichen Veranstaltungspläne ermöglicht wird. Besondere Vorschriften betreffen Besuche von Personen, die ihren Wohnsitz außerhalb der DDR haben. Wenn auch alle Einzelbestimmungen nicht nur speziell für die Kirchen, sondern alle Gruppen und Organisationen gelten, so betreffen sie diese doch besonders, da für andere Gruppierungen sofort Ausnahmebestimmungen mitgeliefert werden.

In vielen Punkten übergeht die Verordnung die DDR-Verfassung und verfälscht sie. Diese Feststellung erscheint um so wichtiger, als man die Kirchenführungen in letzter Zeit verstärkt sowohl auf die in der Verfassung verankerten Freiheiten hingewiesen als auch auf die Beachtung der Verfassung besonders verpflichtet hat.

Gesprächsbeginn zwischen Kirche und Staat in Polen

Nur knapp anderthalb Monate nach der Erklärung des polnischen Ministerrates über eine Neuregelung der Eigentumsrechte am ehemals deutschen Kirchenbesitz in den heutigen polnischen West- und Nordgebieten (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 111—113) kam es am 3. März dieses Jahres zu der schon länger erwarteten Begegnung zwischen dem Primas von Polen, Kardinal *St. Wyszyński* und dem neuen Ministerpräsidenten *P. Jaroszewicz*. Es war dies das erste dreistündige Spitzengespräch zwischen Staat und Kirche seit dem Treffen Gomulka—Wyszyński im Jahre 1960. Bemerkenswert ist, daß es nicht vom Parteichef, *E. Gierek*, sondern vom Regierungschef geführt wurde. Daß das Gespräch auch nach den für die Parteispitze zum Teil sehr kritischen Äußerungen des Kardinals im Dezember und Januar (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 71 f.) zustande kam, spricht für die Dringlichkeit einer Unterstützung des neuen Kurses durch die Kirche und durch die überwiegend katholische Bevölkerung.

Nationale Solidarität der Kirche

Diese Unterstützung war auch durch gezielte Pressestimmen verschiedentlich angemahnt und gleichsam zur Bedingung einer „Normalisierung" des Verhältnisses von Staat und Kirche gemacht worden. So erklärte z. B. *I. Krasiecki* im Parteiorgan „Zycie Warszawy" (10. 2. 71), daß „kein nüchtern denkender Mensch in Polen glaubt, es könne einen Zweifel daran geben, daß eine loyale und patriotische Antwort des Episkopats auf die Erklärung des Ministerpräsidenten einen wesentlichen Schritt auf dem Wege zu einer allgemeinen Stabilisierung und Konsolidierung der Nation darstellen würde". Im gleichen Sinne, wenn auch etwas weniger direkt meinte der PAX-Journalist *J. Wagner* („Slowo Powszechne", 11. 2. 71), daß der von der Regierung eingeleitete Prozeß, das Verhältnis von Kirche und Staat völlig zu normalisieren, sich „weiterentwikkeln" könne, „wenn er einer ständigen Haltung der Gegenseitigkeit begegnet". Die Entscheidung der Regierung „ruft nach einer positiven Antwort von amtskirchlicher Seite". Dem Vernehmen nach soll der Leiter des staatlichen Kirchenamtes, *A. Skarzyński*, dem Sekretär der polnischen Bischofskonferenz, Weihbischof *B. Dabrowski*, zu verstehen gegeben haben, daß ein Beginn der Gespräche von einer bedingungslosen Anerkennung des „sozialistischen" Systems und der polnischen Staatsräson abhänge.

Es ist daher nicht unwahrscheinlich, daß das am 14. Februar in allen Kirchen verlesene Hirtenschreiben des polnischen Episkopats, in dem der gleiche Tag zum „Nationalen Tag des Gebetes für das Vaterland" erklärt wurde, diesem „Wunsch" in etwa nachzukommen suchte (nach Reuter, 13. 2. 71). Im Schreiben wurden die Gläubigen u. a. aufgefordert, zu beten „für die, welche nun die Verantwortung für Ordnung und inneren Frieden im Vaterland und für allgemeine Gerechtigkeit auf sich genommen haben, so daß sie in der gegenwärtigen schwierigen wirtschaftlichen und sozialen Situation den richtigen Weg zu Ruhe und gesunder Entwicklung finden mögen und ihre Versprechungen halten, die menschlichen Grundrechte und die bürgerlichen Rechte zu respektieren". Weiter hieß es darin, „die Kirche Christi weckt ständig unser Bewußtsein und macht uns empfänglicher für die sozialen Pflichten und die aktuellen Verpflichtungen. Darüber hinaus müssen wir, außer bei Christus, auch in einem gesunden Nationalgefühl Hilfe suchen, das — vom christlichen Gemeinschaftsgeist beseelt — uns lehrt, wie notwendig es ist, auf das Gemeinwohl Rücksicht zu nehmen, das in harter Arbeit und durch das Zusammenwirken aller einsichtigen und bereitwilligen Kräfte im Geiste gegenseitigen Dienens geschaffen wird". Diesem Aufruf der Bischöfe schloß sich am gleichen Tag auch der Papst beim „Angelus" auf dem Petersplatz an (vgl. „Osservatore Romano", 14./15. 2. 71).

Schrittweise Normalisierung in Sicht?

Über den *Inhalt* der Gespräche zwischen dem Ministerpräsidenten und Kardinal Wyszyński berichtete der Kardinal tags darauf ausführlich dem Ständigen Rat des polnischen Episkopats. Ein zugleich veröffentlichtes Kommuniqué, das — ein bisher einmaliger Vorgang — am darauffolgenden Wochenende auch von der Parteipresse im Wortlaut wiedergegeben wurde, stellte fest, daß sich „die Perspektiven einer schrittweisen Normalisierung zwischen Kirche und Staat abzeichnen". Es darf also angenommen werden, daß alle zwischen den beiden Kontrahenten anstehenden Fragen besprochen wurden oder zumindest zur Sprache kamen.

„Tygodnik Powszechny", die Wochenzeitung der polnischen ZNAK-Gruppe, hatte jedoch schon kurz vor den Gesprächen vor allzu großen Hoffnungen gewarnt. Dafür seien

die Auffassungen zu unterschiedlich. Es hätten sich „zu viele ungelöste Probleme angehäuft". Es kann auch nicht übersehen werden, daß auch die jetzige verständigungsbereite Regierung von einer noch längst nicht mattgesetzten stalinistisch und antiklerikal eingestellten Funktionärsschicht — zumal auf der unteren Ebene — in ihrem Handlungsspielraum eingegrenzt wird und von dorther mit Querschüssen zu rechnen ist. Auch aus diesem Grunde sollte die Kirche keine übertriebenen Forderungen an die Regierung stellen, erklärte *J. Wozniakowski*, ein prominentes Mitglied der ZNAK-Gruppe in einem Interview mit *Ch. Saikowski* („The Christian Science Monitor", 17. 2. 71). Wozniakowski zeigte sich skeptisch: die Gespräche könnten auch ergebnislos verlaufen. Das zum Tag des Gebetes veröffentlichte Kommuniqué des Episkopats gab ebenfalls zu verstehen, daß in einigen Diözesen die „Einstellung der Behörden gegenüber dem Religionsunterricht sich nicht geändert, sondern sich in gewisser Hinsicht noch verschärft habe. Aus all dem wird klar, daß es in der Frage des Umfangs staatlicher Konzessionen an die Kirche auch innerparteiliche Meinungsverschiedenheiten gibt.

Papstbesuch möglich?

Dem Vernehmen nach wurde zwischen Kardinal Wyszyński und dem Regierungschef auch über die Möglichkeit eines *Papstbesuches* in Polen gesprochen. Noch im November vergangenen Jahres hatte der Kardinal erklärt, der Papst habe seinen Wunsch, Polen als Pilger zu besuchen, nicht aufgegeben und die Einladung der Bischöfe von 1965 gelte immer noch. Als ein möglicher Termin bietet sich die Seligsprechung des polnischen Franziskaners *M. Kolbe* an, der sich in Auschwitz für einen Familienvater hinrichten ließ. Die im vergangenen Monat nach Rom gereisten polnischen Bischöfe *B. Dabrowski, B. Kominek* und Kardinal *K. Wojtyla* dürften auch darüber mit dem Papst gesprochen haben. Kardinal Wojtyla überbrachte auf seiner Durchreise in Wien Kardinal *König* eine Einladung nach Polen. Weiter wird man sehen, welche neuen Elemente der vorgesehene Besuch des polnischen Außenministers *St. Jedrychowski* in Italien und eine eventuelle Audienz bei Paul VI. bringen. Wieweit auch der Wunsch des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Döpfner, dem polnischen Episkopat einen Besuch abzustatten, den dieser vor Jahresende auf einer Pax-Christi-Tagung in Würzburg geäußert hatte, ebenfalls bald in Erfüllung geht, ist nicht bekannt. Durch die Polenreise des Präsidenten des ZdK, Oberbürgermeister *A. Beckel*, sind erste Kontakte zwischen polnischen und westdeutschen Katholiken in Polen selbst geschaffen. Demgegenüber mutet der Hinweis des Pax-Abgeordneten *W. Jankowski* in einem Interview mit der „Frankfurter Rundschau" anläßlich des Kongresses „Frieden mit Polen" (vgl. ds. Heft, S. 206), der Kardinal sei erst willkommen, wenn der deutsche Episkopat eine „überzeugend zustimmende Erklärung" zum deutsch-polnischen Vertrag abgegeben habe, wie beinahe ein Störmanöver an.

Unerwarteter Kompromiß der Bischöfe in der rhodesischen Rassenfrage

Der nun schon fast zwei Jahre währende Streit zwischen der Regierung Rhodesiens und den christlichen Kirchen, der sich besonders im Bereich des Schulwesens wegen der eindeutigen Ablehnung der Rassenpolitik der Regierung durch die Kirchen zuspitzte, führte Mitte Februar zu einem überraschenden, in vieler Hinsicht auch erstaunlichen „Einlenken unter Vorbehalt" seitens der katholischen Bischöfe. Mit diesem Kompromiß, besser gesagt: Rückzug, scheint die bisher als endgültig angesehene Bischofserklärung vom 29. April 1970 (vgl. Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 261 ff.) überholt zu sein, in der es u. a. geheißen hatte, den Bischöfen sei nach monatelanger Prüfung klargeworden, „daß die in letzter Zeit eingeführten Gesetze, insbesondere der ‚Land Tenure Act', es uns unmöglich machen, die Dienste, welche die Kirche für die ganze Bevölkerung dieses Landes geleistet hat, weiterzuführen". Das Gesetz sei „unannehmbar", es verletze nicht nur das Gewissen, sondern beschränke auch in einschneidender Weise die Ausübung der Religion. Die Schließung aller kirchlichen Institutionen, wie Schulen, Krankenhäuser, Waisen- und Altersheime, sei die unausweichliche Folge, wenn die neuen Gesetze in Kraft blieben. Mit ihrer „ungerechten Gesetzgebung" trage die Regierung allein die Schuld und die Verantwortung für die durch Schließung der Institutionen hervorgerufenen Folgen. Damals hieß es unmißverständlich: „Es ist müßig, zu sagen, daß die anstößigen Gesetze, um die es hier geht, nicht durchgeführt werden."

Römische Formulierungshilfe?

Die jüngste, von diesem Konzept abweichende Erklärung der Bischöfe über rassenintegrierte Schulen vom 17. Februar 1971 kam besonders deshalb überraschend, weil der Vorsitzende der Bischofskonferenz, *D. R. Lamont*, Bischof von Umtali, erst am 4. Februar gegenüber einem Vertreter von NC News Service (10. 2. 71) geäußert hatte, die katholische Kirche werde niemals einen sog. Kompromißvorschlag der Regierung akzeptieren und die Aufnahme von Afrikanern in katholische Schulen auf einen gewissen Prozentsatz beschränken, wie es die Regierung verlange. Damals, kurz vor der Rückkehr von einem aus Gesundheitsgründen angetretenen viermonatigen Aufenthalt in Irland, hatte der Bischof zweimal hintereinander alle anderslautenden Gerüchte rundweg als Unsinn abgetan. Da bereits zwei Wochen später das neue Dokument der Bischofskonferenz, das der Ansicht von Bischof Lamont widersprach, veröffentlicht wurde, liegt die Vermutung nahe, daß sich während seiner Abwesenheit eine Mehrheit der rhodesischen Bischöfe für den Kompromiß entschied.

Bisher waren die Unnachgiebigkeit in der Rassenfrage und die vorbehaltlose Unterstützung der Rechte der Afrikaner weithin beachtete Prinzipien der sich im übrigen ausschließlich aus Weißen zusammensetzenden rhodesischen Bischofskonferenz. Jetzt scheint erstmals die gemeinsame Front aufgerissen zu sein. Mittlerweile läßt sich die Vorgeschichte des neuen Dokuments einigermaßen rekonstruieren. Seit längerer Zeit hatten die Bischöfe Rhodesiens den Wunsch geäußert, es solle einmal jemand aus Rom an Ort

und Stelle die Problematik studieren und sich eingehend informieren. Nach längerem Zögern ging das vatikanische Staatssekretariat schließlich auf den Wunsch ein und entsandte im November 1970 einen höheren Vertreter von „Justitia et Pax". Dieser brachte ein bereits ausgearbeitetes Dokument mit, aus dem die wichtigsten Leitlinien für zukünftiges Vorgehen in der umstrittenen Frage der Zulassung von afrikanischen Schülern an vorwiegend von Weißen besuchten katholischen Privatschulen hervorgingen. Auf Grund dieser Vorschläge entstand bei einer Reihe von Eingeweihten beträchtliche Unruhe wegen der möglichen Folgen des neuen Kurses.

Ein Ende des Jahres von einer Missionsschwester an die Oberen ihres Ordens versandter Brief machte später auch außerhalb Rhodesiens den Ernst der Entwicklung klar. Sie glaubte, der von römischer Seite vorgeschlagene Weg werde unweigerlich zu einer „Krise des Gewissens" führen. Anfang Februar kehrte Bischof Lamont nach Rhodesien zurück, um dort an der Beratung über eine neue Stellungnahme, initiiert durch den römischen Besucher und inzwischen mit Regierungsstellen ausgehandelt, teilzunehmen. Dabei soll es zu heftigen Kontroversen innerhalb der Bischofskonferenz über Vertretbarkeit und Nützlichkeit des Kompromisses gekommen sein. Bis zum Schluß haben sich zumindest zwei Bischöfe, unter ihnen Bischof Lamont, entschieden gegen das jetzt veröffentlichte Dokument ausgesprochen.

Die Entscheidung für den Kompromiß dürfte zumindest teilweise aus der Erkenntnis heraus zustande gekommen sein, daß „ein ‚ganz großer Teil' der weißen Katholiken offen die Regierungspartei Jan Smiths unterstützt". Der Bischof von Bulawayo, *A. G. Schmitt* CMM, erklärte in einem Interview mit KNA (11. 3. 71), dabei handele es sich „überwiegend um finanziell weniger gut gestellte Weiße oder weniger gut Gebildete". Sie stünden „auf seiten der Regierung aus Angst vor den Afrikanern, die ihnen, den Weißen, die Arbeitsplätze wegnehmen könnten". Sicher wäre für die rhodesischen Bischöfe eine schwierige Lage entstanden, wenn sie diese Gruppe weißer Kirchenmitglieder gänzlich zugunsten der Afrikaner übergangen hätten.

Die Basis des Kompromisses

Die schließlich trotz des Widerstandes verabschiedete Erklärung besteht aus zwölf Punkten (Wortlaut in NC Documentary Service, 23. 2. 71; Fides, 27. 2. 71). Sie bewegt sich ständig zwischen Dank und Forderung, Bestätigung und Ablehnung, Zugeständnis und Vorbehalt. Sie beginnt mit einem Hinweis auf den unmittelbaren Anlaß: „Laut ‚Land Tenure Act' müssen bis zum 2. März 1971 alle vorwiegend europäischen, asiatischen oder farbigen unabhängigen Privatschulen um Erlaubnis nachsuchen, einen afrikanischen Schüler aufnehmen zu dürfen, da ‚Anwesenheit' als ‚Landbesitzergreifung' betrachtet wird." Durch die neue gesetzliche Regelung wird Rhodesien bekanntlich in zwei Bezirke aufgeteilt: in einen für 234 000 Weiße und einen fast ebenso großen für die rund fünf Millionen Afrikaner. Zwischen den Gebieten, die keineswegs zusammenhängend sind, soll eine möglichst vollkommene Trennung erfolgen, wobei schon das Betreten einer Schule in einem der anderen Hautfarbe zugeteilten Gebiet als unerlaubte „Besetzung" gewertet wird . . .

Im zweiten Punkt weisen die Bischöfe auf ihre langen Verhandlungen mit der Regierung hin, in deren Verlauf „vom Unterrichtsministerium zu verstehen gegeben worden" sei, daß die Neuregelung keine allzu großen Schwierigkeiten mit sich bringen werde, da „die Lokalbehörden unter ähnlichen Bedingungen wie bisher" die Erlaubnis zur Aufnahme afrikanischer Schüler erteilen würden, allerdings nur für die Schulen, die bisher schon afrikanische Schüler aufgenommen haben. „Für die wenigen Schulen, die bisher keine afrikanischen Schüler aufgenommen haben, darf keine Erlaubnis erteilt werden."

Der nächste Punkt enthält den Hinweis auf „fortgesetzte Verhandlungen mit der Regierung in den letzten drei Monaten" (also nach der Abreise des Vertreters von Justitia et Pax). Danach „sprechen die Bischöfe der Regierung ihre Anerkennung aus für die gemeinsamen Anstrengungen, mit ihnen zu einem Vergleich zu kommen". Daran knüpfen sie die Feststellung, daß sie jedoch, „was die grundlegenden Prinzipien in dieser Sache betrifft, keinem Kompromiß zustimmen können". Zu den Prinzipien zählen sie „das Recht der Eltern, ihre Kinder an Schulen zu schicken, die sie selbst wählen, das Recht der Privatschulen, aufzunehmen, wen sie wollen, und schließlich das Recht der Kirche, unbehindert dem Volk Gottes zu dienen ohne Rücksicht auf Rasse". Daraus ergebe sich, daß die Bischöfe „das ideologische Prinzip, das den von der Regierung gemachten Bedingungen zugrunde liegt, nicht akzeptieren und daß sie deshalb der Regierung nicht das moralische Recht zuerkennen, diese Bedingungen zu stellen". Ähnlich wie in diesem Punkt bleibt es auch bei weiteren Distanzierungen von der Regierungslinie bei prinzipiellen Protesten, die weder durch Androhung von Gegenmaßnahmen noch durch die Setzung von Fristen in irgendeiner Weise Bedeutung erlangen. Die Regierung dürfte trotz „entschiedener Zurückweisung" einzelner Forderungen keinem Druck von seiten der Kirche ausgesetzt sein und das Ergebnis als einen ersten Erfolg verbuchen.

Die Bischöfe versuchen in den Punkten sechs und sieben möglichst allen Seiten gerecht zu werden und ihre eigene Empfehlung zu begründen: „Mit Rücksicht auf das Wohl der Kirche in Rhodesien und unter dem Druck einer ungerechten Gesetzgebung sind sie bereit, ihre Institutionen anzuweisen, die Gesuche zu unterbreiten, wie es die gegenwärtige Gesetzgebung vorschreibt, aber mit dem Vorbehalt: Das offizielle Eingabeformular wird mit folgender Anmerkung versehen: ‚Dieses Gesuch wird unter Protest und in der Erwartung eingereicht, daß es ohne Verzögerung bewilligt wird im Einklang mit den Bestimmungen, die im Schreiben des Unterrichtsministeriums vom 3. Februar 1971 enthalten sind. Diesen entsprechen wir einstweilen unter dem Einfluß höherer Gewalt in der Erwartung weiterer Verhandlungen.'"

Einlenken unter Protest

Man rechnet mit einer schnellen Bearbeitung der Anträge, da sie „im ganzen gesehen unter dem erlaubten Prozentsatz liegen". Nach geltendem Gesetz darf die Zahl der Afrikaner an vorwiegend europäischen Schulen 6 % der Schülerzahl nicht übersteigen. Bei vorwiegend von Asiaten und Farbigen besuchten Schulen beträgt diese Quote höchstens 15 %. Diese Erklärung wird mit dem Zu-

satz versehen, daß „die Bischöfe die von der Regierung auferlegten Bedingungen nur als eine zeitweilige Durchführungsbestimmung" ansehen. Dabei fehlt aber ebenfalls die Präzisierung über die Dauer der Gültigkeit. Die Bischöfe weisen an anderer Stelle entschieden die Bestimmung zurück, daß die Schulen, die bisher noch keine afrikanischen Schüler aufgenommen haben, auch in Zukunft keine aufnehmen dürfen. Was sie aber tun würden, wenn sich für eine solche Schule ein Afrikaner anmeldete, sagen sie nicht. „Soweit es das Gewissen erlaubt", wollen sie „keinen Schritt unterlassen", der geeignet ist, das „gegenseitige Vertrauen (zwischen Kirche und Staat) wiederherzustellen".

Bei allem Vorbehalt gegenüber der Ideologie und der Rechtmäßigkeit der Regierungsbeschlüsse habe die Bischofskonferenz „als Zeichen ihres guten Willens" den Schulen Anweisung gegeben, die verlangten Genehmigungen für die Aufnahme afrikanischer Schüler anzufordern — allerdings „unter Protest".

Abschließend betonen die Bischöfe nochmals, daß sie „die Frage der Rassenpluralität in ihren Schulen nicht als ein Experiment, sondern trotz der jetzigen Regelung als eine bleibende Einrichtung" betrachten. Bischof Lamont hatte Anfang Februar davon gesprochen, es sei unmöglich, nur „einem gewissen Prozentsatz eines Prinzips treu zu bleiben. Entweder alles oder nichts." Die Mehrheit der Bischöfe ist ihm dabei nicht gefolgt. So bleibt abzuwarten, wie sich das Verhältnis Kirche—Staat in Rhodesien entwickelt, wie sich die Durchführung der neuen Richtlinien verwirklichen läßt und schließlich, wieweit die afrikanische Bevölkerung nun die befürchtete Abwendung von der katholischen Kirche, auf die sich bisher ihre Hoffnungen stützten, vollzieht.

Vorgänge und Entwicklungen

Die Gottesfrage auf der Tagung deutscher Dogmatiker

K. Rahner stellt im 8. Band seiner „Schriften zur Theologie" der theologischen Wissenschaft die Aufgabe, „doktrinäre und praktische Entwicklungen vorauszusehen, sie rechtzeitig aufzufangen, in richtige Bahnen zu lenken, das Unvermeidliche und Richtige vom Extremen, Exzentrischen und Irrigen zu scheiden" (S. 122). Einige Seiten später spricht er von der „sehr schläfrigen Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker" (S. 128), deren Aufgabe es doch eigentlich sein müßte, durch Gutachten, wichtige Tagungsthemen usw. die Theologen als Einheit zu Wort kommen zu lassen und kollektive Verantwortung für die Glaubensverkündigung heute zu übernehmen. Die von Rahner solchermaßen gescholtene Arbeitsgemeinschaft der Dogmatiker traf sich Ende Dezember 1970 zu ihrer dritten Arbeitstagung in Würzburg zur Behandlung eines Themas, das gewiß der Rahnerschen Forderung nach Wichtigkeit und Dringlichkeit in hohem Maße gerecht wurde: der Gottesfrage.

Die Frage nach Gott ist in den letzten Jahren mehr und mehr zum bedrängenden Problem nicht nur der Christen überhaupt geworden: sie steht auch als wohl wichtigstes Thema heute im Zentrum des gegenwärtigen theologischen Lehrbetriebs. Konnte vor einigen Jahren akademische Theologie noch unter der mehr oder minder stillschweigenden Voraussetzung betrieben werden, daß diejenigen, die das Studium der Theologie einschlugen, zumindest im Glauben an einen persönlichen Gott übereinkamen, so daß die Behandlung der Gottesfrage im wesentlichen auf eine Apologetik „nach draußen" ausgerichtet war und die dogmatische Gotteslehre die Existenz Gottes präsumieren konnte (für persönliche Zweifel daran war allenfalls der Spiritual zuständig), so hat sich diese Situation in letzter Zeit gründlich gewandelt: Man hat bei den Theologiestudenten (und nicht nur bei den sogenannten Laientheologen) davon auszugehen, daß ein größerer Prozentsatz Theologie studiert, gerade um dem Gottesproblem als drängender Frage des eigenen Lebens gründlicher nachgehen zu können. Viele, gegenüber der Gottesfrage sekundäre theologische Probleme werden in Tutorien, Kolloquien und Seminardiskussionen von studentischer Seite immer wieder auf das fundamentale Gottesproblem hin geöffnet und abgefragt.

So lag es in dieser Situation nur allzu nahe, daß sich die deutschsprachigen Dogmatiker auf ihrer Arbeitstagung der Gottesfrage in ihrer aktuellen Problematik stellten. Sie taten dies mit einer Reihe guter neuer Anstöße, die auf der Tagung selbst nur unzureichend weiterdiskutiert wurden. Die Anregungen steckten in den Referaten, von denen hier aus räumlichen Gründen nur eine Auswahl resümiert werden kann. Aus methodischen Gründen konzentrieren wir die Wiedergabe auf die philosophisch-systematischen Aspekte. Zur genaueren Information über die anderen Referate verweisen wir auf den demnächst in Buchform erscheinenden Berichtsband.

Das Ungefragte im Positivismus

Gleich das erste Referat des Freiburger Univ.-Dozenten *B. Casper* traf in das Zentrum *der* Schwierigkeiten, die für das heutige Bewußtsein den Zugang zu Gott erschweren, wenn nicht gar verunmöglichen. Ein breiter Grundstrom des Denkens heute ist gekennzeichnet durch die Stichworte: zweite Aufklärung — Positivismus — technologisches Bewußtsein. In diesen Formeln verdichtet sich eine tiefgreifende Praxis und Lebenseinstellung der Gegenwart. Geradezu von einem Enthusiasmus über die bisherigen Ergebnisse technologischer Naturerfassung getrieben, glaubt man, mittels einer *rein endlichen* Ursachenforschung und -beherrschung die Wirklichkeit voll in den Griff zu bekommen. Kann aber von solchen Voraussetzungen her überhaupt ein Zugang zur Frage nach Gott gefunden werden, oder liegen nicht bereits der positivistischen Erkenntnistheorie Voraussetzungen zugrunde, die über die Gottesfrage immer schon vorentschieden haben? Diese Frage explizierte Casper an der Philosophie *Wittgensteins,* die zwar nicht schlechthin dem Positivismus zugeschrieben werden kann, an der aber dessen erkenntnistheoretische Problematik besonders deutlich wird. Die

positivistische Erkenntnislehre nimmt auf den ersten Blick das traditionelle Erkenntnis-Modell von der adaequatio intellectus et rei auf: Wahrheit besteht in der Übereinstimmung des Denkens mit der „Sache". Allein diese „Sache", d. h. die in der Erkenntnis sich zeigende Wirklichkeit wird positivistisch als Faktizität von *Tatsachen* verstanden, welche per definitionem immer *endliche*, letztlich *atomare* Wirklichkeits-Teile sind, die als solche und in ihren vielfältigen Beziehungen zueinander im Erkennen abgebildet werden. Ein Satz ist demnach dann wahr, wenn er das beschreibt, „was der Fall ist"; seine Wahrheit also mißt sich allein an der Faktizität des beschriebenen endlichen Sachverhalts, der notwendig kontingent ist und dessen Existenz demnach nie apriorisch vorausgesetzt werden darf.

Auf Grund dieser positivistischen Erkenntnisvoraussetzungen entsteht konsequenterweise die Unmöglichkeit und Unfähigkeit über das Beschreiben und Feststellen des faktisch zufallenden Einzelnen hinaus weiterzufragen. Das aber bedeutet: die Probleme der Metaphysik sind Scheinprobleme, die als solche zu entlarven sind; sie entstehen da, wo leere, nicht-sachhaltige Sätze hypostasiert werden, d. h. Sätze, die nicht sagen, was *konkret* der Fall ist, sondern die leere sprachliche, empirisch nicht-nachweisbare Inhalte produzieren (z. B. das Sein, das Gute, Seiendes usw.). Weil nun aber Gott kein empirischer Sachverhalt ist, kann die Gottesfrage von den positivistischen Voraussetzungen her gar nicht sinnvoll gestellt werden. „Es ist hier" — so Casper — „in der Tat nichts mehr fraglich, weil die letzte Frage schon entschieden ist, nämlich in der Entscheidung, daß die Wirklichkeit in den faktisch Einzelnen und ihren Zusammenhängen bestehe — und in sonst nichts." Casper sah diese Reduktion der Wirklichkeit begründet im positivistischen Bestreben, die Wirklichkeit — und zwar die Wirklichkeit, wie sie in der neuzeitlichen technologischen Naturerfassung so grandios erschlossen und dem Menschen nutzbar gemacht ist — möglichst unverstellt zu Gesicht zu bekommen. Jede falsche Subjektivität ist aus dem Erkenntnisvorgang auszuschalten, das Subjekt hat nur Funktion der Fakten zu sein; das Denken muß sich in einer problemlosen Unmittelbarkeit ganz an die Pragmatik der Tatsachen hingeben. Eben damit sind aber die philosophischen Probleme, die sich der Subjektivität bei der Reflexion auf sich selber aufdrängen — so die Frage nach der Wahrheit selbst, nach der Unbedingtheit von Werten, nach dem Sinn der Wirklichkeit als ganzer —, von vornherein ausgeschaltet; ausgeschaltet ist auch die Reflexion auf die Faktizität *als* Faktizität, d. h. auf das „daß" jener Unmittelbarkeit des Faktischen, die der Positivismus voraussetzt, aber innerhalb seiner Voraussetzungen nicht mehr bedenken kann.

Das Referat von Casper wollte vor allem informieren über den philosophischen Hintergrund der heute weit verbreiteten empiristisch-ametaphysischen Lebenseinstellung, die sich als Massenphänomen mit einer vitalen Hinwendung zur Unmittelbarkeit des Lebensvollzugs paart. Indem nun Casper zeigte, daß im positivistischen Ansatz eine Reihe grundlegender Probleme, wie die Hinwendung zur Fraglichkeit der Subjektivität, die im Erkennen aufbrechende Differenz zwischen Subjekt und Objekt, die Problematisierung des faktischen „daß", ausgeklammert sind, gab er gleichzeitig den Ort an, wo die Gottesfrage anzusiedeln wäre, nämlich in eben diesen unbefragten Voraussetzungen des positivistischen Denkens, die Wittgenstein als das „Unaussprechliche" oder das „Mystische" zumindest von ferne angepeilt hat. Die an das Referat sich anschließende Diskussion zeigte, wie sehr der Aufweis der positivistischen Problem-Reduktion bereits als grundsätzliche Antwort auf die positivistische Herausforderung angesehen wurde. Aber — so muß doch wohl weitergefragt werden — ist wirklich die Herausforderung ernst genommen, wenn die Gottesfrage gerade in *den* Dimensionen zur Verhandlung kommt, die a priori von der gegnerischen Position ausgeklammert werden, demnach nicht von ihr erreicht werden können und folglich unangreifbar sind? Zudem bliebe noch ein Komplex zu bedenken, der auf der Tagung überhaupt nicht zur Sprache kam — inwieweit nämlich der Rekurs auf die Fraglichkeit der Subjektivität nicht in ein neues Kreuzfeuer, diesmal das der tiefenpsychologischen Religionskritik, kommen würde. Undiskutiert blieb auch die Frage, ob der Positivismus mit seinem „Mythos dessen, was der Fall ist" *(Horkheimer)* nicht auch ein fundamentales Anliegen des Offenbarungsglaubens signalisiert, das heute etwa unter den Formeln: Glaube und *Erfahrung;* Offenbarung und *Geschichte* zu verhandeln wäre. Denn wenn auch der Gott der Offenbarung nicht subsumiert werden kann unter die Kategorie kontingenter verifizierbarer oder falsifizierbarer Sachverhalte, so wird doch, zumal im Alten Testament, das Handeln Gottes in einer Dimension gesehen, die mit Erfahrung, Erweis, Verifizierung zu tun hat. Somit blieb, nicht zuletzt auch wegen des Mangels an Diskussionszeit, nicht nur vieles offen, man konnte auch den Eindruck gewinnen, daß der positivistischen Herausforderung zu schnell der Stachel gezogen war.

Gott und die Erfahrung des Nichts

Ein Höhepunkt der ganzen Tagung war zweifellos das Referat von Prof. *B. Welte* (Freiburg). In einem, was das persönliche Zeugnis des Sprechenden und die Wucht der Sprache anging, gleichermaßen eindringlichen Vortrag, der in einem nachfolgenden Diskussionsbeitrag freilich auch kritisch als „eine Art Seinsbeschwörung" charakterisiert wurde, entfaltete Welte einen — gegenüber den traditionellen Gottesbeweisen — „in der Form neuen" philosophischen Weg zu Gott. Ausgangspunkt dieses „Weges" ist die Erfahrung des Nichts: Jedes Seiende sieht sich konkret vor sein eigenes Nichts gestellt (Erfahrung der Vergänglichkeit, des Aufhörens, des Todes . . .). Dieses Nichts ist nicht bloße Negativität, sondern als ein mich und jedes andere Seiende tatsächlich angehendes Phänomen etwas Positives, ein „Etwas". So ragt es bedrohlich als unausweichlich und unbedingt in das Sein jedes Seienden hinein und stellt es radikal in Frage. Aber diese positive Erfahrung des Nichts trägt eine fundamentale Zweideutigkeit an sich. Ist dieses mich bedrohende Nichts das pure Nichtsein (im Sinne: da ist nichts [mehr]) oder ist es die Verborgenheit und Dunkelheit des Seins (im Sinne von: nichts erscheint; ich sehe nichts). Diese phänomenal nicht zu entscheidende Zweideutigkeit aber wird entschieden und muß entschieden werden durch das Dasein selbst, das sich gegenüber einer Bedrohung durch das absolute Nichts, das absolute Sinnlosigkeit implizieren würde, wehrt. Dasein kann nicht sinn-neutrales Dasein sein. Indem es handelt, handelt es aus Interesse und setzt damit im Vollzug des Lebens selbst einen Sinn voraus — einen Sinn freilich, dessen Entwurf sich nie schließt, sondern immer wieder neu öffnet. Somit besteht auf der einen Seite die bedroh-

liche Erfahrung des Nichts, auf der anderen die unleugbar gelebte, stets neue Sinnvoraussetzung. In dieser Spannung wird das phänomenal Unentscheidbare in einer Art „ethischer Grundentscheidung" (so Welte wörtlich) entschieden: Weil das Dasein nicht auf eine Sinnvoraussetzung verzichten kann und darf, ist das in der Erfahrung des Nichts sich zeigende Phänomen nicht als das nichtige Nichts, sondern als die Verbergung des Unendlichen, als der Raum des unbedingt Einfordernden zu verstehen. So begegnet in der unabweisbaren Erfahrung des konkreten Nichts die Transzendenz des Seins in seiner Verborgenheit. Daß von diesem Ergebnis her der Schritt zur eigentlichen *Gotteserfahrung* noch einmal durchzudenken ist, wurde ausdrücklich vermerkt. Dies mag als grobe und äußerst umrißhafte Wiedergabe des mit großer Verve und sprachlicher Finesse vorgetragenen Referats von Welte genügen.

In der Diskussion wurde vor allem kritisch angefragt, ob der Beweisgang nicht mit einer Hypostasierung des Nichts arbeite, die dann dialektisch in die Erfahrung eines hypostatischen Seins „umschlage". Weiter: ob nicht der heimliche Bezugspunkt für die als *universal* charakterisierte Erfahrung des konkreten Nichts die heideggerisch verstandene *menschlich-individuelle* Existenz in ihrem Sein zum Tode sei, was zur Folge hätte, daß dann, wenn ein anderer Bezugspunkt, etwa der des gesellschaftlichen Seins, gewählt werde, nicht mehr so ohne weiteres von der *universalen* Erfahrung des konkreten Nichts gesprochen werden könne. Und weiter: Ist es nicht verdächtig, daß der vorgetragene „Weg" zur philosophischen Gotteserkenntnis ansetzt am „Loch", an der „Leerstelle" menschlichen Daseins und seiner Erfahrung? Spielt Gott hier nicht doch dann wieder nur die Rolle des „Lückenbüßers"?

Wiederum konnten wegen Zeitmangels diese entscheidenden Fragen nicht ausdiskutiert werden. Immerhin erhielt die von Welte gegebene phänomenale Analyse der bedrängenden Erfahrung des konkreten Nichts eine unheimliche Bestätigung. In der Nacht nach diesem Vortrag starb ganz plötzlich und völlig unerwartet einer der Tagungsteilnehmer, der Leiter des Paderborner Adam-Möhler-Instituts, Prof. *E. Stakemeier*.

Philosophische und biblische Gotteserkenntnis

Auf die durch die beiden Referate von B. Casper und B. Welte markierte philosophische Behandlung der Gottesfrage, die noch ergänzt wurde durch eine mit hoher Akribie vorgetragene Abhandlung über den gegenwärtigen Atheismus durch Prof. *E. Biser* (Würzburg), folgten zwei gutinformierende exegetische Referate von Prof. *A. Deissler* (Freiburg) und Prof. *W. Thüsing* (Münster) über die Gottesfrage im Alten und Neuen Testament.

Die kritische Vermittlung der philosophischen und biblischen Gottesproblematik war Gegenstand des Referats von Prof. *K. Lehmann* (Mainz). Was kann — so fragte Lehmann — eine heutige systematische Überlegung zur Gottesfrage unter den gegenwärtigen geistigen Bedingungen von der Bibel lernen und was kann sie trotz des Abstandes und im Wissen um die Krise des klassischen Gottesbegriffs auch als künftig bedenkenswert festhalten? Auch aus diesem Referat seien nur einige wichtige Züge, vor allem des ersten Teils herausgegriffen. Lehmann ging aus von drei Aporien bzw. Hauptschwierigkeiten des traditionellen dogmatischen Gottesbildes: 1. Die Transzendenz Gottes, sein Hinausrücken in die totale Andersheit und hoheitsvolle Weltentzogenheit führte vielfach zu einem Unvermögen, noch die machtvolle Wirksamkeit Gottes *in der Geschichte* begreifen zu können. Einem „weltlosen" Gott entsprach zunehmend eine „gottlose" Welt, die sich in ihrer menschlich-geschichtlichen Wirklichkeit mehr und mehr absolut setzte. Da aber, wo sich der Mensch noch mit Gott konfrontiert sah und sich gläubig von ihm abhängig wußte, wurde weithin die geschichtliche Verantwortung des Menschen, wie überhaupt der Ereignis- und Prozeßcharakter der Geschichte verkannt: Geschichte war stillgelegt auf dem Grund einer immerseienden Ewigkeit.

2. Indem Gott in der traditionellen Metaphysik als absolutes Sein und universaler Horizont aller Wirklichkeit verstanden wurde, entging man nicht der Gefahr, ihn selbst als absolute Begründungsinstanz alles Seienden zu funktionalisieren und damit den Lückenbüßer-Gott zu konstituieren, gegen den bereits Feuerbach polemisiert: „Gott ist der den Mangel der Theorie ersetzende Begriff. Es ist die Erklärung des Unerklärlichen, die nichts erklärt, weil sie alles ohne Unterschied erklären soll."

3. Das traditionelle dogmatische Gottesbild ist entworfen am fundamentalen Modell naturhaften Seins, von dem her man extrapolierend (via eminentiae) Gott in seinen Funktionen und Eigenschaften denkerisch zu erfassen suchte. Nachdem aber in der Neuzeit der Primat personalen Seins und die Bedeutung des Ethisch-Praktischen entdeckt wurde, zeigt sich der Ausgangspunkt einer (regionalen) Ontologie für die Gottesproblematik als zumindest fragwürdig und unzureichend.

Gegen diese drei genannten Schlagseiten und Grundaporien des traditionellen Gottesbegriffs ergäben sich nun gerade von der biblischen Botschaft her fruchtbare Neuansätze: In der Schrift ist Gott nicht eine ein für allemal fix und fertig vorgegebene Größe, sondern der Name einer Macht, die den Menschen und die gesamte Geschichte führt und darin vom Menschen immer neu erkannt, gleichsam neu „buchstabiert" werden muß. Die Erfahrung der Rettung, die absolute Fraglosigkeit einer radikalen sieghaften Befreiung durch ihn, begründet die Überzeugung von der Einzigartigkeit Jahwes. Seine Nicht-Identität mit allem, was sonst in Welt und Geschichte ist, bezeugt, daß er der freie Grund allen Geschehens ist. Wo von ihm die Rede ist, werden nicht unabänderliche Tatsachen besiegelt, sondern wird eine Forderung erhoben, die Frieden, Liebe, Heil heißt, aber so, daß die Herausforderung nicht nur in die Zukunft weist, sondern zugleich Rettung und Beistand im Hier und Heute besagt. Indem Jahwe erwählt, verheißt und rettend beisteht, erweist er sich als das durch nichts bedingte und durch nichts zu begrenzende Sich-Öffnen, als absolute Freiheit und Grund aller geschöpflichen Freiheit. Gerade dieser Grundzug im Wesen Gottes dürfte — so betonte Lehmann — vom heutigen Denken her leichter mitvollzogen werden können. Er müßte *Ausgangspunkt* heutiger Gotteslehre sein.

Versuch einer neuen Synthese

Manches von dem, was auf mehr analytische Weise im Referat von Lehmann bereits anklang, wurde im letzten Referat der Tagung durch Prof. *W. Kasper* (Tübingen) zu einer einheitlichen Synthese zusammengefaßt. Er gab,

nachdem aus mehr pastoraltheologischer Sicht Prof. *K. Delahaye* (Bonn) über die Gottesfrage als Problem der Verkündigung referiert hatte, unter dem gleichen Thema die auf dieser Tagung vielleicht geschlossenste fundamental-dogmatische Grundbesinnung zum Gottesproblem. Im Mittelpunkt seiner Überlegungen stand die Frage: Wie kann innerhalb einer evolutiv-geschichtlich gewordenen Welt überhaupt verantwortlich und verständlich von Gott gesprochen werden, und zwar so, daß die Rede von Gott konkret den Menschen trifft? Da von Gott nur im Horizont der Frage nach dem Ganzen sinnvoll und zutreffend gesprochen werden kann, ist zu fragen, wo und wie denn das „Ganze", das heute den Namen Geschichte trägt, zur Sprache kommt. Für Kasper geschieht dies weder in den Kategorien eines statischen Kosmosdenkens, wie es dem traditionellen abendländischen Denken entsprach, aber auch nicht vom Ansatz der existentialen Theologie her, die das Ganze der Geschichte auf subjektive Geschichtlichkeit reduziert, noch auch innerhalb einer politischen Theologie, die das Ganze in der gesellschaftlich verfaßten Wirklichkeit begründet sieht. All diese Modelle werden dem Phänomen der Geschichte nicht gerecht. Geschichte umgreift dialektisch alle Momente, so daß sie stets mehr besagt als isolierte Existentialität, Sozialität oder naturhafte Ordnung. Sie ist die stets offene Vermittlung von Welt und Mensch sowie des Einzelnen und der Gesellschaft und als solche der universalste Horizont menschlicher Erfahrung und menschlichen Denkens. In einer so verstandenen geschichtlichen Welt stellt sich neu die Frage nach der Transzendenz, und zwar dort, wo Menschen nach einer besseren Zukunft, nach einer menschlicheren und gerechteren Ordnung der Wirklichkeit fragen und suchen, wo sie aber andererseits erfahren, wie ohnmächtig sie dem immer dichter werdenden Geflecht ihrer eigenen Leistungen und Organisationen bis zum Verlust der eigenen Freiheit ausgeliefert sind. Neben dieser geschichtlichen „Entfremdung" des Menschen gibt es auf Grund seiner Endlichkeit auch das, was man „metaphysische" Entfremdung nennen könnte. Diese kommt im Tod zu ihrer letzten Aufgipfelung, da hier unüberbietbar deutlich wird, daß der Mensch mit seinen Zukunftsentwürfen letztlich an der Übermacht der Wirklichkeit scheitert. In der Frage nach der Zukunft und der Identität des Menschen mit sich selbst meldet sich die „Sehnsucht nach dem ganz anderen" (Horkheimer) an, nach einer Macht der Zukunft, welche die geschichtliche Zukunft des Menschen erst ermöglicht und unsere Freiheit erst zu sich selbst befreit. Die Frage nach der Transzendenz wird hier zur Frage nach den Voraussetzungen und Möglichkeitsbedingungen menschlicher Freiheit und menschlichen Hoffens in der Geschichte. Darum kann sie auch nicht rein theoretisch und kontemplativ vermittelt werden; vielmehr muß sie sich kritisch gegenüber dem jeweiligen status quo und als operativ zukunftseröffnend ausweisen.

„Gottes Sein ist im Werden"

Freilich deckt der Begriff „Zukunft" weder die traditionelle noch aktuelle Frage nach der Transzendenz voll ab. „Ein Gott, der nicht Alpha ist, kann auch nicht Omega sein" *(R. Spaemann)*. Nur weil Gott die absolute Herkunft der Geschichte ist und damit über die Bedingungen der Wirklichkeit verfügt, kann er auch deren absolute Zukunft sein. Damit aber kehrt die alte Fragestellung der klassischen Metaphysik: die Frage nach der arché und dem „Sein in sich" auch im geschichtlichen Denken neu zurück. Nur ein Gott, der nicht allein funktional die Provokation zu je neuer Zukunft ist, kann im geschichtlichen Taumel Sicherheit, Halt, Freude und Gelöstheit zusprechen. Nur ein Gottesbild, das *letztlich* nicht von innergeschichtlichen Zwecken her bestimmt ist, sondern im Zwecklosen gründet, ist auch wirksamster Widerspruch gegen jede inhumane Verzwecklichung des Menschen. Daß von solchen Voraussetzungen her sich auch in neuer Weise das alte Problem Geschichte—Ewigkeit stellt, liegt auf der Hand. Ein Gott, der in zeitloser Ewigkeit und Unwandelbarkeit *über* allem geschichtlichen Wandel steht, ist für heutiges geschichtliches Denken ein „toter Gott", oder — wie Schelling sagt — „ein Gott am Ende". Gott wäre nicht Herr der Geschichte, wenn er nicht auch die Seinsmächtigkeit zum je Neuen *in* der Geschichte besäße. Nur ein recht verstandenes „Gottes Sein ist im Werden" *(Jüngel)* garantiert Gottes Sein als Freiheit der Liebe, die *in* der Geschichte sich wirksam erweist. Wird Gott dagegen nur noch als transzendentaler, ewig-wesender und innerhalb der Geschichte nicht antreffbarer Grund der Geschichte verstanden, werden Glaubensaussagen letztlich zu völlig inhaltslosen Leerformeln, zu einem ideologischen Überbau über der konkreten Wirklichkeit. Darum muß eine geschichtliche Theologie den Mut zur geschichtlichen Konkretion haben und darf für die Praxis nicht folgenlos bleiben.

Herausforderung ausgeblieben?

Gerade diesem äußerst anregenden, hier nur fragmentarisch wiedergegebenen Referat von Kasper hätte man eine ausführliche Diskussion gewünscht. Aber auch hier zeigte sich nochmals die Schwäche der ganzen Tagung: Einerseits war die Zeit zu knapp bemessen, andererseits diskutierte man zu sehr im eigenen Raum, von eigenen (unbefragten) Voraussetzungen aus und ließ sich im Grunde nicht entschieden genug durch die Herausforderung der gegenwärtigen Atheismen und Zweifel in Frage stellen. Gerade W. Kasper war es, der mehrfach ausdrücklich, auch mit Verweis auf die faktisch radikale Fragestellung unter den Studenten eine radikalere Diskussion empfahl. Aber man ging auf diese Einladung kaum ein und gab sich mit Lösungen und Antworten zufrieden, die noch einmal kompromißloser auf ihre Kohärenz und Tragfähigkeit gegenüber der gegenwärtigen Problemlage hätten diskutiert werden müssen. Wahrscheinlich wäre mancher Diskussionsverlauf ein anderer gewesen, hätte man einige Studenten eingeladen oder auch einige Vertreter atheistischer Positionen (ein Vorschlag, der übrigens auf der Tagung gemacht, aber dann auch schnell wieder beiseitegeschoben wurde). So blieb der Eindruck der von Prof. *J. Ratzinger* (Regensburg) vortrefflich geleiteten Tagung, auf der eine Reihe bekannter deutscher Systematiker, wie *K. Rahner, J. B. Metz, H. Küng* u. a. fehlten, zwiespältig: reiche Anregungen auf der einen, viele nicht nur ungelöste, sondern auch ungestellte Fragen auf der anderen Seite. Doch die Gottesfrage wird gewiß noch lange *das* Thema eins der systematischen Theologie bleiben; als Versuch der Öffnung von Zugängen hatten die Referate der theologischen Systematiker ihre unleugbaren Verdienste auch für den in der Verkündigung stehenden Theologen.

Das Verhältnis von Offenbarung, Philosophie und Geschichte

Zum Briefwechsel zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann

Anfang Mai erscheint im Europäischen Verlag Zürich der Briefwechsel zwischen Karl Barth und Rudolf Bultmann. Das Buch enthält kein umfangreiches Œuvre. Der Briefwechsel selbst umfaßt nur 150 Seiten, dazu kommt ein 70seitiger Anhang. Dennoch gehört er zu den theologisch interessantesten und aufregendsten Schriften der letzten Jahrzehnte. Der SWF hat ihm am 3. April eine eigene Sendung gewidmet. Der von W. Strolz *(Freiburg) verfaßte Beitrag hält nicht nur die wichtigsten Passagen des Briefwechsels fest, sondern dokumentiert methodisch streng das gegensätzliche Grundverständnis der beiden großen protestantischen Theologen, das bis heute die evangelische Theologie durchzieht und das auch auf die katholische Theologie Einfluß nimmt. Wegen ihres besonderen Informationswertes wollten wir die Sendung unseren Lesern im Wortlaut zugänglich machen.*

Als Karl Barth 1919 in Bern die erste Auflage seines Römerbriefes erscheinen ließ, begann sich damit in der evangelischen Theologie eine epochale Wende abzuzeichnen. Aufgewühlt durch den Ersten Weltkrieg und durch das damals offenkundig werdende Versagen der Exegese, Ethik und Dogmatik, welches auf den theologischen Idealismus und Liberalismus des 19. Jahrhunderts zurückweist, widersetzte sich Barth dieser Überlieferung in leidenschaftlich bewegter Sprache, und in prophetischen Kritikern des Christentums wie Kierkegaard, Dostojewskij, Overbeck erkannte er seine Kampfgefährten. Auf einem methodisch noch nicht abgegrenzten Feld, im Ringen um ein ursprüngliches Verständnis des Neuen Testamentes weithin auf sich allein gestellt, verkündete Barth die radikale Krisis der Zeit durch das Wort Gottes, Jesus Christus als das „Ärgernis", an dem die Religion und alle Formen der sog. „natürlichen Theologie" zuschanden werden. Im Rückgriff auf die Theologie der Reformatoren des 16. Jahrhunderts entdeckte er die Andersartigkeit und Unvergleichbarkeit Gottes, die Souveränität seines Wortes, über die oder an dessen Seite vom Menschen aus schlechthin nichts gesetzt werden kann. Der Stein des Anstoßes war, so formulierte es Barth Jahrzehnte später in einem Vortrag: „Gottes *Göttlichkeit*, Gottes Eigenständigkeit und Eigenart nicht nur dem natürlichen, sondern auch dem geistigen Kosmos gegenüber, Gottes schlechthin einzigartige Existenz, Macht und Initiative vor allem in seinem Verhältnis zum Menschen. So und nur so meinten wir die Stimme des Alten und des Neuen Testamentes verstehen, von da und nur von da aus meinten wir fortan Theologen und insbesondere Prediger, *ministri Verbi Divini* sein zu können."

„Auf getrennten Bergen"

Diese theologische Situation muß man sich vor Augen halten, wenn man darangeht, den von *B. Jaspert* herausgegebenen Briefwechsel Karl Barths mit Rudolf Bultmann zu lesen. Er umfaßt die Zeit von 1922 bis 1966. Diese beiden großen Theologen haben nicht nur die Theologie der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts entscheidend beeinflußt. Ihre voneinander so scharf unterschiedenen Grundpositionen bestimmen die theologische Auseinandersetzung und ihre Auswirkung auf die Verkündigung der christlichen Botschaft auch heute noch im Modus der Nachfolge und des heftigen Widerspruchs. Barth und Bultmann begegneten einander zum erstenmal während Barths Marburger Studienzeit 1908/09. Der Briefwechsel beginnt mit einem Schreiben Bultmanns vom 9. April 1922, worin er sich auf seine ausführliche und weitgehend zustimmende Besprechung der zweiten, völlig überarbeiteten Auflage des Römerbriefs bezieht. Barth sagt mehr als 40 Jahre später, daß es damals auf Grund des zweiten „Römerbriefs" für eine Weile zu einer beträchtlichen Nähe zwischen ihm und Bultmann gekommen sei. Aber schon die folgenden Briefe Bultmanns zeigen, daß die beiden in der Sache, um die es ihnen geht, einander nahe sind und doch „auf getrenntesten Bergen wohnen". Die Pflicht zur begrifflichen Klarheit ist für Bultmann ein unaufgebbarer Maßstab seiner exegetischen Bemühungen. Das „Entweder-Oder"-Denken Barths überspringt nach der Meinung Bultmanns die zeitgeschichtlichen Bindungen des biblischen Textes. In einem längeren Brief vom Silvestertag 1922 spricht er davon gegenüber Barth ausdrücklich, wenn er schreibt:

„Aber auch wenn der Geist Christi die Krisis ist, in der sich das Ganze, also auch das Glaubenszeugnis, befindet, so gibt doch die Tatsache, daß es Glaubenszeugnisse gibt, erst der exegetischen Aufgabe am Römerbrief ihren Sinn. — Damit bestreite ich nicht, daß Kritik oft irregehen kann, und daß es Exegeten gibt, die es mit dem Treueverhältnis nicht ernst nehmen; aber ich glaube, daß die Tatsache, daß der Geist Christi nicht mit andern Geistern zu koordinieren ist, sondern die Krisis des Ganzen ist, nicht die Aufgabe der Kritik, von der ich in meiner Besprechung redete, ad absurdum führt."

Die Rolle Heideggers

Der erste Brief Barths an Bultmann stammt vom 9. Oktober 1923. Darin teilt er mit, daß das Problem der Offenbarung für ihn das entscheidende sei. Dessen Exposition sei ihm noch nicht klar. Aber schon im April 1924 heißt es in einem Brief, daß er sich den Kopf darüber zerbreche, wie man eine Dogmatik mache. Auf einer Postkarte vom 4. Juli 1924 läßt Bultmann erstmals den Namen des Philosophen *Martin Heidegger* fallen. Dieser Name wird von nun an im Briefwechsel oft vorkommen, denn Bultmann war mit Heidegger nicht nur während seiner Marburger Zeit, also zwischen 1923 und 1928, freundschaftlich und in engem Arbeitskontakt verbunden, sondern blieb es auch nach dessen Weggang. Bultmann versucht Barth in mehreren Briefen auf die Bedeutung des Heideggerschen Denkens aufmerksam zu machen, und er teilt ihm auch schon mit, inwiefern dieses auf seine theologische Exegese einwirke, nämlich „durch die grundsätzliche Frage nach der Möglichkeit des Verständnisses der Geschichte überhaupt . . ." Barth können diese Hinweise nicht aus seiner Reserve herauslocken. Was Heidegger betrifft, stellt er sich weder ausdrücklich seiner Denkweise noch geht er zunächst der Beziehung nach, die zwischen ihr und Bultmanns Auslegung des Neuen Testaments besteht.

Heidegger hatte in einem erstmals am 9. März 1927 gehaltenen Vortrag das Verhältnis von *„Phänomenologie und Theologie"* umrissen. Dieser Text ist erst im Jahre 1970 veröffentlicht worden und „Rudolf Bultmann in freundschaftlichem Gedenken an die Marburger Jahre" gewidmet. Er enthält wohl die schärfste Unterscheidung der Sache des Denkens von der Sache der Theologie, die in der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts von philosophischer Seite überhaupt gegeben wurde. Sie kommt der Grundposition Barths näher als dem Versuch Bultmanns, durch Kategorien, die aus der existentialen Analytik gewonnen sind, die Glaubens*möglichkeit* zu bestimmen. „Theologie kann", nach Heidegger, „den Glauben nur erschweren, das ist näherbringen, daß die Gläubigkeit gerade nicht durch sie — die Theologie als Wissenschaft —, sondern einzig nur durch den Glauben gewonnen werden kann. So kann die Theologie den in der Gläubigkeit als ‚geschenkter' Existenzweise liegenden Ernst ins Gewissen schlagen lassen. Theologie ‚kann' dergleichen, d. h. sie vermag es, und zwar nur *möglicherweise*." Dort, wo Heidegger dann von der Aufgabe der systematischen Theologie spricht, trifft er sich fast wörtlich mit der Auffassung Barths, wenn er sagt: „Je eindeutiger sich die Theologie der Anwendung irgendeiner Philosophie und ihres Systems entschlägt, um so *philosophischer* ist sie in ihrer eigenbürtigen Wissenschaftlichkeit."
Der Gegensatz zwischen Barth und Bultmann in ihren Bemühungen um eine radikale Neubesinnung auf die Sache des Christlichen bricht zum erstenmal im Briefwechsel des Sommers 1928 unüberhörbar auf. Wiederum ist es Bultmann, der den Anstoß dazu durch seine schriftlichen Bemerkungen zu Barths beginnender Dogmatik gibt. Er wirft Barth vor, daß er darin auf die Auseinandersetzung mit der modernen Philosophie verzichte und „naiv die alte Ontologie aus der patristischen und scholastichen Dogmatik"übernehme. „Sie verachten souverän die moderne philosophische Arbeit, also vor allem die Phänomenologie." Bultmann formuliert seine Kritik noch schärfer, indem er Barth eindringlich zu verstehen gibt, daß die Philosophie unter der Verantwortung der „Wahrheitsfrage" stehe und demgemäß nicht übergangen werden könne. Dann heißt es wörtlich:
„Wenn nun die kritische Arbeit der Philosophie, die sich dauernd, und gerade jetzt mit erneuter Bewußtheit und Radikalität, vollzieht, ignoriert wird, so ist die Folge, daß die Dogmatik mit den unkritisch übernommenen Begriffen einer alten Ontologie arbeitet. Das aber ist bei Ihnen der Fall. Richtig ist, daß die Dogmatik mit einer Philosophie, sofern sie systematisch ist, nichts zu tun haben darf; ebenso richtig aber auch, daß sie von einer Philosophie, die kritische (ontologische) Forschung ist, lernen muß."
In den Augen Bultmanns verwendet Barth nicht die richtigen Begriffe. Besonders vermißt er die Kategorien eines echt geschichtlichen Denkens, wie sie Heidegger im ersten Teil seines 1927 veröffentlichten Hauptwerkes „Sein und Zeit" ausgearbeitet hatte. Barth antwortet innerhalb weniger Tage auf die Vorwürfe seines Kollegen, indem er zugibt, „daß ein Anderer in Sachen einer sauberen Begrifflichkeit Besseres leisten kann als ich". Ohne verstockt zu sein, teilt er Bultmann dann unmißverständlich mit, warum er ihm nicht folgen könne:
„Aber es ist nun einmal so, daß mir keine Philosophie so auf den Leib gerückt ist, wie Ihnen offenbar die Heideggersche, so daß ich nun unter dem Zwang stünde, mein Denken durchaus gerade an Ihrem Maßstab zu messen und entsprechend zu säubern. Es ist ferner so, daß ich einen tiefen Abscheu in mich aufgenommen habe angesichts des Schauspiels, wie die Theologie es immer wieder vor allem der Philosophie ihrer Zeit recht machen wollte und daneben ihr eigenes Thema vernachlässigte."

Die Andersartigkeit der Offenbarung

Barth betont mit großer Entschiedenheit gegenüber der Philosophie *in jeder* Gestalt die *Andersartigkeit* der biblischen Offenbarung. Daß er in ihrer dogmatischen Auslegung nicht ganz auf philosophische Begriffe verzichten kann, ist ihm klar, aber diese Anleihe ist nicht der Angelpunkt der Exegese. „Mein Anliegen ist", heißt es weiter in diesem Brief, „die Stimme der Kirche und der Bibel auf alle Fälle zu hören und hören zu lassen und wenn ich dabei in Ermangelung eines Besseren eine Strecke weit aristotelisch denken müßte." Bultmann wäre der letzte, der diese Zielsetzung eines Theologen nicht anerkennen würde. Aber die Wege, ihrer würdig zu werden, sind und bleiben bis zum Ende des Briefwechsels bei Barth und Bultmann verschieden. „Das Verlangen zur kritischen Verständigung" ist bei Bultmann zweifellos größer. Immer neu setzt er dazu an, Barth zu einer gründlicheren Antwort herauszufordern oder für Vorträge und Aussprachen innerhalb der Marburger Theologenschaft zu gewinnen. Barth aber traut der Seinslehre Heideggers nicht, wenn sie dazu dienen soll, der Theologie aus ihrer tiefen Krisis herauszuhelfen oder wenn sie zum Ausgangspunkt für die Umschreibung der menschlichen *Möglichkeit* des Glaubens gemacht wird. Nach einem Besuch in Marburg Anfang 1930 kehrt Barth bekümmert nach Münster zurück, wohin er 1927 als Professor für systematische Theologie von Göttingen aus berufen worden war. Im Rückblick auf die geführten Gespräche schreibt er am 5. Februar an Bultmann:
„Von mir aus gesehen bedeutet das, was offenbar, wenn auch in verschiedener Weise im Unterschied zu mir Ihrer Aller Anliegen ist, so etwas wie eine großartige Rückkehr zu den Fleischtöpfen Ägyptens. Ich meine damit: Sie sind, wenn mich nicht alles täuscht, Alle miteinander dabei, den Glauben aufs neue — gewiß in einer sehr neuen und von der Theologie des 19. Jahrhunderts sehr verschiedenen Weise — als eine menschliche Möglichkeit oder wenn Sie wollen als begründet in einer menschlichen Möglichkeit verstehen zu wollen und damit die Theologie aufs neue der Philosophie in die Hände zu liefern."
Barths Widerspruch gegenüber einer natürlichen Theologie, die ihre Ansätze „im Rahmen eines untheologisch gewonnenen Vorverständnisses" gewinnt, bleibt in seiner Auseinandersetzung mit Bultmann schroff und unabgeschwächt, obwohl die freundschaftlichen Beziehungen zwischen den beiden deshalb nie abgebrochen werden. In einem Brief vom 27. Mai 1931 greift Barth das Hauptproblem, den eigentlichen Grund der Differenz zwischen ihm und der Marburger Theologie anläßlich von Bultmanns Frage, warum er im Herbst 1930 sich den Marburgern nicht zur Diskussion gestellt habe, wieder auf und schreibt:
„Ich meine, daß Sie mit Ihrer Verhältnisbestimmung von Anthropologie und Theologie das 18. und 19. Jahrhundert so wenig los geworden sind, daß sie das alte unverschämte Diktat der modernen Philosophie unter dem

neuen Heideggerschen Vorzeichen so wenig erkannt und abgewiesen haben, daß ich mich bei Ihnen schließlich einfach in dasselbe Diensthaus Ägyptens zurückversetzt fühle, das wir nach meiner Auffassung mit der Absage an Schleiermacher und mit dem neuen Anknüpfen an die Theologie der Reformatoren verlassen haben sollten."

Eine lange Unterbrechung

Am 14. Juni 1931 antwortet Bultmann auf diesen Brief Barths mit der Feststellung, daß er ihn „schmerzlich bewegt" habe. Er fordert seinen Kollegen auf, sich auf eine *öffentliche* Diskussion einzulassen, um endlich an den Tag zu bringen, worin die Vorwürfe Barths begründet sind. Aber auch diese Aufforderung wird nicht angenommen. Barth schreibt an Bultmann, daß ihn „einfach innerhalb der Grenzen der Humanität gesagt: ein anderes Lebensgefühl" von der Marburger Theologie trenne. Die Differenz zwischen Christologie und Anthropologie bleibt, auch in den Jahren nach der Machtergreifung Hitlers bis 1937, dem Jahr, von dem an der Briefwechsel für mehr als 13 Jahre unterbrochen wird, der Hauptstreitpunkt zwischen den beiden Theologen. Er wird jedoch zunächst von der Suspendierung Barths am 26. 12. 1934 überschattet. Er verweigerte zwar nicht grundsätzlich die Eidesleistung auf den „Führer", verlangte aber in der Formel den Zusatz *„soweit ich es als evangelischer Christ verantworten kann"*. Zur Klarstellung dieser Sache wechselt Barth einige Briefe mit Bultmann. Barth wurde am 21. Juni 1935 in den Ruhestand versetzt und ging wenige Tage später als Ordinarius nach Basel. Von hier aus kommt er in einem Brief vom 22. Dezember desselben Jahres noch einmal auf die geschichtlichen Ereignisse der neuesten Zeit zurück, und zwar im Zusammenhang mit einer Kritik an Predigten Bultmanns. Barth wiederholt beharrlich seine früheren Einwände und schreibt:
„Ich sehe angesichts Ihres Kreisens um die Existenz des Glaubenden — wie ich sie auch in diesen Predigten wiederfinde — nicht ein, inwiefern Sie nun eigentlich, nachdem allerlei Pulverdampf sich verzogen hat, das Schema der Theologie des 18. und 19. Jahrhunderts durchbrochen haben. War es nicht eine schmerzliche Bestätigung dessen, daß wir an entscheidender Stelle noch nicht beieinander sind: daß sich im Kirchenkampf zwischen Marburg und Bonn so gar keine Einigkeit erzielen ließ, daß Sie den Eid, über den ich ‚gestolpert' bin, ruhig geschworen haben und auch mich dazu veranlassen wollten . . ."
Im September 1950 nimmt Bultmann den Briefwechsel mit Barth wieder auf. Der Herausgeber sagt leider nichts über die Gründe dieser langen Unterbrechung. Mitte November 1952 schickt Bultmann mit einem längeren Brief ein ganzes Bündel von kritischen Anmerkungen zu Barths im gleichen Jahr unter dem Titel *„Rudolf Bultmann. Ein Versuch, ihn zu verstehen"* veröffentlichten Schrift. Von der Marburger Position aus gesehen ist dies der Höhepunkt im Briefwechsel mit Barth. Bultmann versucht geduldig und in aller wissenschaftlichen Strenge Barth klar zu machen, was es mit dem Programm der Entmythologisierung auf sich hat. Er teilt ihm mit, daß es ihm auf eine ontologische Besinnung ankomme, aus der hervorgehe, „mit welchen Begriffen von Wirklichkeit, von Sein und Geschehen wir in der Theologie eigentlich arbeiten . . ." Die Situation des heutigen Menschen verlange nach einer existentialen Interpretation der Verkündigung und diese sei nur möglich durch die „Befreiung vom mythologischen Weltbild der Bibel". Bultmann rügt dann an Barth das Übergehen der Existenzphilosophie und der modernen Dichtung, ohne deren Kenntnis es schwerlich möglich sei, das veränderte Welt- und Zeitgefühl unserer Mitmenschen zu verstehen.

Den gemeinsamen Schlüssel nicht gefunden

In den Anmerkungen zu Barths Schrift setzt Bultmann dem, der ihn nicht verstehen kann, hart zu. Er fragt Barth nach den Voraussetzungen seiner Theologie und insbesondere nach der Beziehung zwischen dem Wort des Neuen Testaments und dem jeweils bei jeder Interpretation unabweislich ins Spiel kommenden Vor- und Selbstverständnis des Auslegers. Aber gerade diesem gegenüber, insofern es bei Bultmann an die leitenden Kategorien von Heideggers „Sein und Zeit" gebunden ist, bleibt Barth äußerst skeptisch. Bultmann hingegen insistiert auf seiner Frage, wie denn Barth ohne Vorentscheidung an die Bibel herangehen könne. „Denn Sie können", heißt es in den Anmerkungen, „doch so wenig wie irgendein Mensch ohne Voraussetzungen und ohne Fragestellung an einen Text herangehen. Und selbst wenn Sie behaupten, daß die einzig legitime Voraussetzung die Voraussetzungslosigkeit sei, so müßte ich fragen, was denn Voraussetzungslosigkeit bei einem geschichtlich existierenden Individuum bedeutet." Nach Bultmann sind die meisten Zweifel Barths darin begründet, daß er den Sinn der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins verkennt und den Begriff der Wirklichkeit undiskutiert läßt. Die gegenseitige Beeinflussung von Existentialphilosophie und Theologie ist für Bultmann evident. Er verweist für die Auswirkung spezifisch theologischer Einsichten *innerhalb* der modernen Philosophie auf Paulus, Augustin, Luther, Kierkegaard, Heidegger und Jaspers. Bultmann schließt seine Anmerkungen mit einem Figaro-Zitat, das, über aller sachlichen Unnachgiebigkeit in der wissenschaftlichen Argumentation, einen versöhnlichen Mozart-Ton anklingen läßt, den Barth selbst auf der letzten Seite seiner Schrift über Bultmann schon angeschlagen hatte.
Am Weihnachtsabend des Jahres 1952 bedankt sich Barth für die Marginalien Bultmanns in einem denkwürdigen Brief, in dem er einleitend in einem großartigen Bild schildert, warum sie nicht zusammenkommen können:
„Ist es Ihnen klar, wie wir dran sind — Sie und ich? Mir kommt es vor: wie ein Walfisch (kennen Sie das wunderbare Buch von Melville ‚Moby Dick'? Es müßte auch Ihnen nur schon wegen der darin entfalteten Mythologie dieses Tieres köstlich sein!) und ein Elephant, die sich an irgend einem ozeanischen Gestade in grenzenlosem Erstaunen begegneten. Vergeblich, daß der Eine seinen Wasserstrahl haushoch emporschickt. Vergeblich, daß der Andere bald freundlich, bald drohend mit seinem Rüssel winkt. Es fehlt ihnen an einem gemeinsamen Schlüssel zu dem, was sie sich, ein Jeder von seinem Element aus und Jeder in seiner Sprache, offenbar noch so gern sagen möchten."
Was Barth dann konkret zu den kritischen Einwänden Bultmanns sagt, ist im wesentlichen eine Wiederholung der Ablehnung der existentialen Interpretation des Neuen Testaments. Barth ist nach wie vor der Meinung, daß Bultmann durch die ausschließliche Handhabung dieser philosophischen Erkenntnismethode „das Textelement dauernd verdecke", anstatt es „als erstes und entscheidendes ans Licht" zu bringen. Wer — nach Barth — sich so

intensiv nur mit der Existenz des glaubenden „Subjekts" befaßt, zeigt in irgendein Vakuum hinaus. Bultmann entmythologisiert, weil er in der mythischen Ausdrucksweise eine Tendenz zur „Objektivierung" sieht. Darauf antwortet Barth:

„Sicher ist, daß Sie auch mit dem Wort ‚Objektivieren' (sofern es für Sie offenbar nur einen pejorativen Sinn hat: Sicherheit suchen und dergleichen mehr) bei mir auf taube Ohren stoßen, weil ich gerade am Neuen Testament eben das gelernt habe und gerade das ferner hin nicht nur auch, sondern vorzugsweise tun möchte: objektivieren — um erst lange nachher dann auch zu ‚subjektivieren'! Schrecklicher Gegensatz: mein Interesse an der neutestamentlichen ‚Mythologie' ist ausgerechnet das, daß sie die neutestamentlichen Aussagen so unüberhörbar ‚objektiviert'".

Nach diesem Brief wechselten die beiden Theologen, nach einer Unterbrechung von sieben Jahren in der Zeit von 1959 bis 1966, nur noch wenige kurze Briefe. Barth bezeichnet in einem Brief die damals vieldiskutierte These des Bischofs Robinson in seinem Buch „Gott ist anders" als „Plattfußtheologie". Er verwirft es mit Schillers Worten als ein „Dokument von unserer Zeiten Schande".

Spuren eines Riesenkampfes

Der Ausgabe des Briefwechsels ist ein „Dokumentenanhang" beigefügt, der hier in seiner Bedeutung für die theologiegeschichtliche Forschung nicht gewürdigt werden kann. Es sei lediglich noch auf den hier wiedergegebenen ausführlichen Brief Karl Barths an Landesbischof Wurm in Stuttgart vom 25. Mai 1947 hingewiesen. Er ist ein imponierendes Zeugnis für den Freimut, in dem er Bultmanns Lehre gegenübersteht, und für die Leidenschaft, aus welcher Barth auf die Souveränität des Wortes Gottes zeigt. Er gibt dem Adressaten zu verstehen, daß „jede programmatische Begründung der Theologie auf *irgend* eine philosophische Ontologie der Theologie früher oder später, so oder so, notwendig zum Verhängnis werden muß . . ." Wenn der theologischen Exegese und Systematik wie bei Bultmann ein philosophisches „Vorverständnis" zugrunde gelegt wird, so führt dieser Akt zu christologischen Konklusionen. „Dann kann es", so schreibt Barth an Bischof Wurm, „für neutestamentliche Sätze wie die von der Messianitität und Gottessohnschaft, vom Versöhnungstod, von der Auferstehung und Wiederkunft Jesu Christi nur eine Auslegung geben, laut derer sie als vorstellungsmäßige, durch die Phantasie des neutestamentlichen Zeitalters bedingte Objektivierungen dessen zu verstehen sind, was die dem Menschen durch Jesus Christus vermittelte Begegnung mit Gott für ihn, den Menschen, zu bedeuten hat."

Wenn Barth die Entmythologisierung Bultmanns, wie er sagt, für einen „geistlichen und geistigen Irrtum" hält, so will er damit nur den Zentralpunkt der Christlichkeit des Glaubens, wie er uns von den neutestamentlichen Zeugen überliefert ist, festhalten, nämlich: „Daß wirklich das ewige Wort Gottes wirklich im Fleisch und also in dem von ihnen bezeichneten illic et tunc als jüdischer Mensch zu uns Heiden kam, für uns litt, in den Tod gegeben und zur Herrlichkeit erhoben wurde."

Es besteht kein Zweifel, daß dieser Briefwechsel die Spuren des Riesenkampfes trägt, den Karl Barth und Rudolf Bultmann, jeder mit den gerade ihm zu Gebote stehenden Mitteln, miteinander und gegeneinander für die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft ausgefochten haben. Mit nicht erlahmender Kraft versucht Bultmann die menschliche Voraussetzung für die Aufnahme des Neuen Testaments in der Sprache der existentialen Ontologie nachzuweisen und dadurch der Seinsverfassung des modernen Menschen verstehend entgegenzukommen. Um welchen Preis er diese Anpassung und Indienstnahme der zeitgenössischen Philosophie erkauft, zeigt ihm Barth unbeirrbar, in trotzigem Mut und nicht ohne einen Anflug von Humor in seinem Widerspruch, der die zentrale kritische Frage Bultmanns überhaupt nicht aufgreift und nur zur Entscheidung des Glaubens angesichts der Souveränität des Wortes Gottes herausfordert. Treffen wir hier nicht auf eine erbarmungslose Christozentrik, die die natürlichen religiösen Anlagen des Menschen ausscheidet oder mißachtet, als ob es keine biblisch vielfach bezeugte Einheit von Schöpfung und Geschichte gäbe. Oder, um das Anliegen Bultmanns noch einmal ins Auge zu fassen: verschwindet in seiner radikalen Besinnung auf den Christus des Glaubens nicht der irdisch-zeitliche Weg seines Kommens durch das Volk *Israel*, das auserwählt ist, den Ruhm des Einzigen zu verkünden (Jes. 43, 21 und 49, 3) und dessen Geschichte auch nach der Menschwerdung Gottes *gegenüber* dem Christentum ihre Bedeutung hat und weitergeht?

Der vorliegende Briefwechsel zwischen den beiden bedeutendsten evangelischen Theologen der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts löst die darin berührten Fragen nicht. Aber er vermag uns in ungewöhnlicher Weise den Sinn dafür zu schärfen, daß wir bei aller Wahrung der menschlichen Anknüpfungspunkte für die Existenz im Glauben, diese nicht verabsolutieren, sondern auf den königlich-befreienden Ton von der *Unvergleichbarkeit Gottes* (Jes 40, 13, 18, 25) hören, wie er uns aus Barths Briefen — trotz aller problematischen Verkürzungen des Menschen — in einer Welt entgegenschlägt, die einer solchen Unter-scheidung mehr denn je zu ihrer Selbsterhaltung bedarf.

Ideologische Auseinandersetzungen in der katholischen Studentenschaft

Bis vor wenigen Jahren waren die katholischen Studenten- und Hochschulgemeinden *vorwiegend* darauf ausgerichtet, ihren aus gewohnter Umgebung gerissenen Mitgliedern eine dem neuen Leben gemäße religiöse Heimat zu geben, durch Geselligkeit Gemeinschaft zu stiften, durch eine Art Studium-Generale-Angebot das theologische Wissen kritischer und vielfach der Kirche entfremdeter junger Menschen zu mehren, Hilfestellung zu leisten in Fragen des Studiums und bei persönlichen Schwierigkeiten. Studentenpfarrer machten manchmal Furore durch liturgische oder ökumenische Experimente und „liberale" Vorstellungen in Sachen Sexualität. Gegen politische und gesellschaftliche Aktivität oder gar Agitation waren die Gemeinden meist immun. Ein Vortrag von *Karl Rahner* brachte einen überfüllten Hörsaal, zu einer Diskussion mit *Rainer Barzel*, damals gerade durch die Verteidigung des „C" im Namen der Unionsparteien aufgefallen, kamen nur ein paar Dutzend Interessierte.

Trend zur Politisierung

Mit einiger Verzögerung hat, seitdem die studentische Unruhe gewaltsam in die Öffentlichkeit drängte, die *Politisierung* im Hochschulbereich auch auf die katholischen Studentengemeinden übergegriffen. Mit ihren Kommilitonen begannen katholische Studenten zunächst das Hochschul- und dann das ganze sozio-ökonomische System der westlichen Industriestaaten radikal in Frage zu stellen; wie ihre Kommilitonen holten sie sich Theorie und Methodik bei Marx, Adorno, Marcuse.

Die Studentenpfarrer waren im allgemeinen nicht vorbereitet auf diese Politisierung, weder von ihrer Ausbildung noch von ihrem vorrangigen Interesse her. Aber sie suchten das Prinzip der offenen Tür zu wahren, die katholischen Apo-Mitglieder nicht auszustoßen, sondern zu integrieren, die Gemeinde nicht in ein neues Getto treiben zu lassen.

Die amtlichen kirchlichen Stellen konnten mit der neuen Entwicklung aber schon bald nicht mehr Schritt halten. Ein „Memorandum über die Studentenseelsorge" (im Herbst 1966 den Bischöfen von der Studentenpfarrer-Konferenz vorgelegt) erwies sich als überholt bzw. ergänzungsbedürftig, noch bevor es zur Anwendung kam. Es folgten 1968 und 1969 neue Entwürfe für einen Pastoralplan für die Hochschulgemeinden und für eine neue Satzung der „Katholischen Deutschen Studenten-Einigung" (KDSE) (vgl. hierzu die ausführlichen Darstellungen in: Herder-Korrespondenz, 22. Jhg., S. 274 ff. und 23. Jhg., S. 524 ff.). Ende 1969 konnte man vorübergehend den Eindruck gewinnen, die Krise der katholischen Studentenschaft sei überwindbar und die erarbeiteten neuen Modelle garantierten eine sachliche, vielseitige und wirksame Arbeit ohne Festlegung auf einseitige politische Positionen und ohne Aufgabe des theologisch-pastoralen Bereichs. Mittlerweile scheint aber gerade von seiten derjenigen, die damals dieses neue Konzept einer ausgewogenen Aufgabenteilung in individuelle und von der Gemeinde zu übernehmende öffentlich-soziale Diakonie forderten und unterstützten, der neue Kurs *radikaler* Politisierung der Gemeindearbeit bestimmt zu werden. Übrigens eine nicht zu übersehende Parallele zu einer seit längerer Zeit zu beobachtenden Entwicklung in den evangelischen Studentengemeinden, denen vielfach auf Grund ihrer rein politisch-agitatorischen Tätigkeit das Recht abgesprochen wird, überhaupt noch den Namen einer evangelischen Gemeinde zu tragen bzw. sich als Vertretung der evangelischen Studenten an den Hochschulen auszugeben.

Die Entwicklung überschlug sich in den letzten Jahren. In einer Reihe von Studenten- und Hochschulgemeinden bildeten sich bald *Sozialpolitische Arbeitskreise* (SPAK), die sich mit den Problemen der Gastarbeiter, der Obdachlosen, der psychisch Kranken und der Strafgefangenen beschäftigten, mit den am meisten unbewältigten Randgebieten unserer „Wohlstandsgesellschaft". Nicht etwa nur aus doktrinärer Voreingenommenheit, sondern auch aus ihren ganz praktischen Erfahrungen mit diesen Ausgestoßenen und ihren Problemen sowie mit den für sie verantwortlichen Politikern, Organisationen und „Nächsten" kamen sie zu dem Ergebnis, das ganze „kapitalistische System" mit seinen Grundsätzen der Profit- und Kapitalmaximierung, des Privateigentums an Produktionsmitteln und des Leistungsprinzips müsse fallen. Nur der „Sozialismus" (was immer das — außer einem Anti-Kapitalismus — im einzelnen sein mag) könne mit Ratio und Planung die von ihnen erlebten und durchlittenen Probleme lösen. Die Aufgabe „kapitalistischer" Freiheit wird gern in Kauf genommen. Zu den gleichen Ergebnissen kamen die *Arbeitskreise Dritte Welt* mit ihrer „Erkenntnis, daß die Entwicklungsländer von den Industrienationen in Abhängigkeit gehalten werden".

Die Politisierung der katholischen Studenten- und Hochschulgemeinden (so unterschiedlich stark sie von Fall zu Fall ist) brachte ein Dilemma mit sich. Da eine aktive Minderheit in den Studentengemeinden, geschult in einer verführerisch-perfekten kritischen Gesellschaftstheorie und mit handfesten Beispielen aus ihrer praktischen Erfahrung gewappnet, die Gemeinden zu beherrschen begann, wurde der Kontakt zu der Mehrheit katholischer Studenten gestört, die nicht bereit waren, sich in diesem Sinn zu engagieren. Sie suchten eher die Gemeinde herkömmlichen Typs. So ist nicht verwunderlich, daß auf dem letzten Gemeindevertretertag der KDSE (vom 13. bis 17. Februar 1971 in Münster) mit dem Thema „Gesellschaftliche Veränderung als Verwirklichung christlichen Glaubens" geschätzt wurde, es stünden hinter den 190 Delegierten an wirklich aktiven Studenten 1000 bis 3000, also eine winzige Minderheit der katholischen Studierenden.

Gesellschaftskritik in marxistischem Gewande

Wieweit der Trend zur Politisierung, genauer zu linkspolitischer Ideologiebildung, in einer Reihe von Studenten- und Hochschulgemeinden vorangeschritten ist, zeigt sich an dem überwiegend mit „progressistischen" Mitgliedern zusammengesetzten KDSE-Vorstand und seinen Aktivitäten im gesellschaftspolitischen und kirchlichen Bereich. Einige Zitate aus dem Entwurf des Schwerpunktprogramms, den der Vorstand nach heftigen Auseinandersetzungen dem Gemeindevertretertag, dem höchsten KDSE-Organ, als Kompromiß vorgelegt hatte, sollen das illustrieren:

„Nach einer kurzen Phase nachkonziliaren Aufbruchs, in der sich die Hoffnung auf eine brüderliche und politisch bewußte christliche Kirche gebildet hat, sind viele Träger dieser Hoffnung kirchlich isoliert worden, und viele haben resigniert. Es läßt sich die Tendenz feststellen, daß die Amtskirche ihre Macht und administrativen Möglichkeiten dazu benutzt, Ansätze zur demokratischen Gemeindebildung zu unterbinden. ... Insbesondere aber spielen die Erziehungspraktiken in der Kirche eine systemstabilisierende Rolle, die noch völlig unzureichend entlarvt wird. Eine Erziehung, die letztlich nur einen schmalen eingleisigen Weg im Sozialisierungsprozeß zuläßt, um eine bestimmte Lehre und Weltanschauung zu indoktrinieren, führt notwendig dazu, die Menschen unfähig zu machen, Alternativen zu erkennen, zwischen ihnen zu wählen und Entscheidungen zu treffen. Da diese Grundvoraussetzungen für politisches Handeln nicht bewußt vermittelt werden, wird die Kirche mitverantwortlich für politische Lethargie und Scheindemokratie in unserer Gesellschaft."

Unter dem Abschnitt „*Zielsetzung*" heißt es: „Die Arbeit der KDSE soll gegenwärtig auf die Veränderung gesellschaftlicher Sach- und Wirklichkeitsbereiche ausgerichtet werden, um öffentliche Freiheit der Menschen zu verwirklichen. Dies erfordert unabdingbar die konkrete Veränderung der sozio-ökonomischen Verhältnisse."

Die Arbeitskreise zur Beratung des *Schwerpunktprogramms* der künftigen KDSE-Arbeit in Münster hatten

die Themen: „Glaube als mögliche Motivationsbasis für gesellschaftsveränderndes Handeln", „Unterentwicklung der Dritten Welt als Folge des Kapitalismus", „Verplante Intelligenz", „Ökonomische Grundlagen von Unfrieden in der Gesellschaft" und „Autorität und Systemerhaltung in der gegenwärtigen Kirche". Die Hochschulkommission plant ein Seminar „Gesamthochschule im Neokapitalismus" und eine Tagung, auf der Studierende aus der Schweiz und aus Österreich durch „Informationsreferate" aufgeklärt werden sollen. Die geplanten Themen: „Hochschule in der BRD zwischen Sozialismus und Reaktion", „Studentenbewegung zwischen Sozialismus und Reaktion".

Es ist zwar keineswegs erstaunlich, daß katholische Studenten- und Hochschulgemeinden aus ihrer oft beklagten Gettohaltung ausbrechen und sich gesellschaftspolitisch engagieren. Auch ist der herkömmliche Typ der Gemeinde nicht ausgestorben. Auffallend ist vielmehr das doktrinäre Auftreten neomarxistisch geschulter Studenten, Politologen und Soziologen, die die Gemeinden und die KDSE auf ihren Kurs zu drängen suchen.

Einige Zitate mögen das wieder zeigen. Im Arbeitskreis „Ökonomische Ursachen des Unfriedens" führte der Referent aus: „Die Forderung an die Analyse hat nicht nur den Ursprung und ihre einzig systematische Ausprägung in der marxistischen Theorie, hinter die man nicht zurückfallen kann; sie wird auch in kritischen Ansätzen der Friedensforschung reflektiert" oder „Die Friedensforschung kann ihrem emanzipatorischen Anspruch nur gerecht werden, wenn sie Krieg oder Abschreckungspolitik als Fortsetzung der Politik mit anderen Mitteln von der *sozio-ökonomischen Bedingungsstruktur* her begreift und damit einen Beitrag zur Strategie des internationalen Klassenkampfes leistet."

In den Thesen des KDSE-Auslandsreferates liest man: „Ausbeutung und Imperialismus beschränken sich nicht nur auf den Gegensatz Nord/Süd, sie sind eine Erscheinungsform der Klassenstruktur, des Gegensatzes zwischen arm und reich überhaupt." In den Thesen zur verplanten Intelligenz wird gefordert: „Konsequenz kann nur die intensivierte Zusammenarbeit mit studentischen Gruppen und Verbänden sein, die sich als sozialistisch verstehen und ausweisen."

Im Sozialpolitischen Arbeitskreis in Münster suchte man kürzlich die Mitglieder auf eine gemeinsame, sprich marxistische, Theorie festzulegen. Wer mitarbeiten wolle, müsse nach einem Jahr der Aktivität und des Diskutierens gewissen Analysen beipflichten, lautete die Begründung. Sonst bleibe die Arbeit beim Kurieren von Symptomen stecken. Der Vorstoß wurde in einer Abstimmung abgewiesen.

Ein neues Schwerpunktprogramm?

Im Vertretertag zeigte sich freilich, daß die Mehrheit der Delegierten keineswegs bereit war, die marxistische Theorie als alleinseligmachend zu schlucken. Im Arbeitskreis „Ökonomische Ursachen des Unfriedens" brachte ein Naturwissenschaftler mit ökonomischen Kenntnissen den Referenten, einen Politologen, und seine Anhänger, die mit wirtschaftlichem Sachverstand offensichtlich nicht allzu gesegnet waren, in arge Verlegenheit. Die Diskussion kreiste, angeregt durch die apodiktische Forderung des Referenten, daß man hinter die marxistische Theorie nicht zurückfallen dürfte, naturgemäß hauptsächlich um wissenschaftstheoretische Fragen. Das verärgerte die Mehrheit der Teilnehmer, die sich Marx', Marcuses, Adornos Thesen längst als nicht mehr zu hinterfragen einverleibt haben und zum „Handeln" drängten.

Aber auch im Plenum konnten sich die Neomarxisten nicht durchsetzen. Nachdem in den langen Auseinandersetzungen im Vorstand über den Entwurf des immer noch als einseitig und oberflächlich kritisierten Schwerpunktprogramms bereits ihre Ansichten verwässert worden waren, gelang es in Münster nicht einmal, sich über „Elemente" eines Programms zu einigen. Es wurden einige „Perspektiven" für ein künftiges Programm erörtert. Diese „Perspektiven", bei denen die Neomarxisten viele Federn lassen mußten, erhielten aber bei informellen Abstimmungen große Mehrheiten. Sie sollen in den Gemeinden als Richtschnur für die weiteren Diskussionen dienen.

Grundlegend für das künftige Schwerpunktprogramm dürften die folgenden Ausführungen sein: „Ein Schwerpunkt der Arbeit der Hochschulgemeinden liegt im gesellschaftspolitischen Sektor. Eine durchgehende Erfahrung der arbeitenden Gruppen ist die Feststellung der Diskrepanz von wachsendem Wohlstand in den Industrienationen und zunehmender Verarmung der unterprivilegierten Völker. Erklärungsversuche und Lösungsmöglichkeiten für soziale Ungerechtigkeit und Unfreiheit verlangen eine Analyse unseres Gesellschaftssystems, d. h. eine Analyse der Zwänge des kapitalistischen Systems der BRD. Probleme wie die der gesellschaftlichen Randgruppen, der enormen Rüstungsausgaben, einer technischen Entwicklung ohne Reflexion auf die Verwertungszusammenhänge sind nicht mehr ohne eine solche Analyse zu bewältigen."

Es dürften bleiben die Forderungen nach einer Veränderung der sozio-ökonomischen Verhältnisse und einer größeren „Liberalisierung" der Kirche; Glaube wird gesehen als Erkenntniskriterium für Inhumanität und Appell zur Beseitigung von Inhumanität.

An diesem *Kriterium* orientieren sie auch die Kritik an der Kirche.

Im Arbeitskreis „Autorität und Systemerhaltung in der heutigen Kirche" ging man aus von den Formulierungen des Vorstandsentwurfs zum Schwerpunktprogramm: „Die bisher gültige Autorität in der Kirche ist für viele innerhalb und außerhalb der Kirche fragwürdig geworden, da sie mehr an der Systemerhaltung in Kirche und Gesellschaft, als an einem evangeliumsgemäßen Dienst am Menschen interessiert scheint." Dieser Satz wurde auch später als „Perspektive" verabschiedet.

Als Systemerhaltung in der Kirche wurden vom Referenten des Arbeitskreises genannt etwa die „römische Tendenz, die Dynamik des Konzils in kleine, überschaubare Reformschritte zu übersetzen, die sich jedoch angesichts des Nachholbedarfs an Reform wie Rückschritte ausnehmen" oder die „weitgehenden Vorbehaltsrechte der Deutschen Bischofskonferenz in der Synode"; als Systemerhaltung in der Gesellschaft wurden aufgeführt zum Beispiel die „Liaison zwischen der offiziellen Kirche oder zumindest vieler ihrer maßgeblichen Vertreter und den Herrschenden in vielen Ländern", die „mehr oder weniger offene Liaison zwischen Kirche und CDU/CSU in Deutschland".

Der Referent aber führte zehn Gründe an, „warum wir dennoch die Kirche nicht verlassen wollen", darunter diesen: „Weil wir die Gefahr einer totalen Manipulation des Menschen in einer technisierten Konsumgesellschaft

sehen, die Gefahr einer atomaren Selbstvernichtung der Menschheit, die Gefahr einer Katastrophe von Hunger, Elend und Unmenschlichkeit in der Dritten Welt, und zugleich in einer Hoffnung wider alle Hoffnung dem Leben nach dem Evangelium zutrauen, Abwehrkräfte gegen diese Gefahren freizusetzen."

Unter der gleichen Devise kritisierte drei Wochen später der Vorstand der KDSE auf seiner Sitzung in Bonn am 6./7. März 1971 den Themenkatalog der Gemeinsamen Synode, der ausschließlich am Bestehenden orientiert sei: „Durch Aufzählung vorhandener Strukturen, Einrichtungen und Institutionen unterbindet dieser Vorschlag eine spontane und kreative Arbeit der Kommissionen, die auf eine fundamentale Erneuerung der Kirche abzielen muß." Die Arbeit der Kommissionen laufe so bestenfalls auf „Kirchenkosmetik" hinaus.

Als „Perspektiven" wurden in Münster gebilligt, gegenüber den evangelischen Studentengemeinden die Einladung des nichtkatholischen Partners konfessionsgemischter Ehen zur Teilnahme an der Eucharistiefeier auszusprechen, die Zulassung verheirateter Priester zum Gemeindedienst und die Zulassung von Geschiedenen und Wiederverheirateten zu den Sakramenten. Ferner lautet eine Empfehlung an alle Gemeinden, die ökumenische Zusammenarbeit mit der jeweiligen Evangelischen Studentengemeinde voranzutreiben.

Die ideologischen Auseinandersetzungen innerhalb der katholischen Studentengemeinden spiegeln sich deutlich in der *Spannung* zwischen einigen weniger „progressiven" Gemeinden und der KDSE wider. Die Gemeinden fühlen sich von der KDSE gegängelt, überfahren. Sie haben den Eindruck, daß die Zentrale in Bonn nicht genügend auf ihre Probleme eingeht, ihre subsidiäre Funktion für die Gemeindearbeit vernachlässigt. Sie suchen der „Verselbständigung" des KDSE-Vorstandes zu steuern, indem sie darauf aufmerksam machen, daß „Programm, Arbeitsweise und Politik der KDSE allein von den Gemeinden her bestimmt" sein müßten. Der KDSE-Vorstand wehrte sich mit dem Hinweis, daß alle Aktivitäten sich auf Beschlüsse des Vertretertages gründeten.

Spannungen im katholischen studentischen Lager zeigen sich weiterhin am Verhältnis der katholischen Studentenverbände zur KDSE. Die Verbände gründeten eine eigene *Arbeitsgemeinschaft Katholischer Studentenverbände* (AKStV), die — und das ist aufschlußreich — in der „kirchlich-pastoralen Arbeit" bei der KDSE als Verbänderat vertreten ist. Kirchlich-pastorale Arbeit habe „die Verwirklichung des Glaubens und den Vollzug von Kirche im Raum der Hochschule zum Ziel". Hier fällt kein Wort von gesellschaftspolitischer Aktivität.

Unbehagen beim Episkopat

Den deutschen Bischöfen bereitet die KDSE erhebliches Unbehagen. Die vom Episkopat anerkannte Vertretung der zusammengeschlossenen Studenten- und Hochschulgemeinden fällt dem kirchlichen Amt wegen ihrer Politisierung, ihrem aggressiven Engagement zum Beispiel beim Trierer Katholikentag und bei der Gemeinsamen Synode der westdeutschen Bistümer in der „Arbeitsgemeinschaft Synode", ihrer Kritik am kirchlichen Establishment und an der Theologie auf die Nerven.

Ein Indiz dafür ist, daß die vom Gemeindevertretertag in Freising im Juli 1969 verabschiedete neue Satzung der KDSE bisher noch nicht anerkannt worden ist. Auch auf der letzten Vollversammlung der Bischofskonferenz wurde keine Entscheidung getroffen (vgl. ds. Heft S. 189). Die Bischöfe wünschen eine stärkere Kontrolle des Ortsordinarius über die Gemeinden. Sie fordern einmal, daß jede Studenten- oder Hochschulgemeinde und ihre Satzung vom Ortsbischof anerkannt werden müssen. Zum anderen wünschen sie, daß von den drei Delegierten einer Gemeinde im Vertretertag einer *Studentenpfarrer* sein müsse. Hierdurch soll eine Kontinuität der Arbeit gewahrt werden, da, durch das Studium bedingt, die studentischen Vertreter ständig wechseln. Die Studentenpfarrer könnten jedoch, so meinen die Bischöfe, auch als (relativ) mäßigende Stimmen gewertet werden.

Das zweite, noch deutlichere Indiz für eine beginnende Konfrontation zwischen Bischofskonferenz und KDSE ist, daß die Mittel für die KDSE für das Jahr 1971 — im Haushaltsentwurf sind 360 000 Mark angesetzt — zwar bereitgestellt worden sind, aber zunächst nur für drei Monate ausgezahlt wurden. Als Gründe wurden von unterrichteter Seite angegeben, die Verhandlungen über die Satzungsänderung müßten endlich zu einem Ende gelangen, und es hätten einige Belege bei früheren Abrechnungen gefehlt.

Die KDSE jedoch sieht die zögernde Auszahlung der Gelder als Druckmittel an, weil der Hierarchie die ganze Richtung der Studentenvertreter nicht gefalle.

Wie die Mehrheitsverhältnisse auf dem Gemeindevertretertag im Juli sein werden, auf dem das Schwerpunktprogramm nun verabschiedet werden soll, ist schwer vorauszusagen. Die Nicht-Marxisten könnten sich nach den Erfahrungen in Münster immerhin gewarnt und zugleich gestärkt fühlen. Eine weitere Folge könnte aber sein, daß sich die aktiven Gruppen in den Sozialpolitischen Arbeitskreisen und den Arbeitskreisen Dritte Welt, die bereits heute eigene Arbeitsgemeinschaften gebildet haben, ganz von den Gemeinden absetzen.

Länderbericht

Zur kirchenpolitischen Entwicklung in der ČSSR

Bereits im letzten Heft (vgl. S. 113 ff.) haben wir über die jüngsten kirchenpolitischen Entwicklungen in der Tschechoslowakei, insbesondere über die Vorgänge um die neu ins Leben gerufene Friedensbewegung katholischer Geistlicher informiert. An Hand der inzwischen eingegangenen Informationen sind wir in der Lage, einen detaillierteren Überblick über die kirchen- und parteipolitisch verwickelten Zusammenhänge zu geben, die das Gesamtbild der gegenwärtigen Situation der katholischen Kirche in der ČSSR abrunden.

Es kann nicht mehr übersehen werden, daß jetzt auch in den böhmischen und mährischen Diözesen die Bewegungsfreiheit der Kirche und die Möglichkeit zu pastoraler Ar-

beit mehr und mehr eingeschränkt werden. Dabei bleibt die Abteilung für kirchliche Angelegenheiten im Kulturministerium selbst im Hintergrund, läßt jedoch den Kirchensekretären in den Kreisen und Bezirken vollkommen freie Hand, die in zunehmendem Ausmaß das gesamte kirchliche Leben wiederum reglementieren, beobachten und einschränken; selbst seelsorgliche Aushilfe zwischen benachbarten Gemeinden ist genehmigungspflichtig.

Die Orden in Bedrängnis

Im November 1970 mußte auf Befehl der Kirchenabteilung des Ministeriums das 1968 begründete Sekretariat der *männlichen Ordensgemeinschaften* wieder aufgelöst werden. Der derzeit amtierende Leiter des Kirchensekretariates *K. Mixa* sprach den männlichen Orden in der ČSSR die gesetzliche Existenzberechtigung ab. Die Entscheidung der Generalstaatsanwaltschaft in Prag aus dem Jahre 1968, nach der die gewaltsame Aufhebung aller Ordenshäuser im Jahre 1949 den gültigen Gesetzen widersprochen habe, wird vom Kirchensekretariat ignoriert. Dieses nimmt für sich ausdrücklich das Recht in Anspruch, das Gesetz zu interpretieren und anzuwenden. Es bleibt abzuwarten, welchen Erfolg eine gegen diese Willkür des Kirchensekretariates von namhaften Juristen ausgearbeitete Beschwerde haben wird, die anfangs dieses Jahres der Generalstaatsanwaltschaft zugestellt worden ist. Die Provinzoberen der männlichen Orden besitzen nach Ansicht des Kirchensekretariates keinerlei Jurisdiktionsvollmachten über die Mitglieder ihrer religiösen Gemeinschaften; das Verbot von Neuaufnahmen ist ihnen neu eingeschärft worden.

Anders verfährt die Regierung mit den *katholischen Frauenorden*. Diesen wird als Ordensgemeinschaften eine gesetzliche Existenzberechtigung nicht streitig gemacht, obwohl das Gesetz keinen Unterschied zwischen Männer- und Frauenorden macht. Mixa (nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Sekretär des Apostolischen Administrators von Prag) rief in den letzten Monaten die Provinzoberinnen der einzelnen Ordensgemeinschaften einzeln zu sich, sprach auf sie ein und „riet" ihnen, sich ruhig zu verhalten und vorläufig keine Novizinnen aufzunehmen. Allen Ordensfrauen ist auch jetzt in Böhmen und Mähren jegliche Mithilfe in der Seelsorge verboten, auch jede Art von Hauskrankenpflege und die (individuelle) Betreuung alter und gebrechlicher Menschen. Diese Verbote wurden mit der Zusicherung verbunden, daß für den Herbst 1971 eine neue gesetzliche Verordnung in Vorbereitung sei, die den Schwestern neue Möglichkeiten schaffen werde, ihre Aktivität wieder aufzubauen; bis dahin sollten sie sich gedulden. Es muß jedoch vermerkt werden, daß den Schwestern bereits für den Herbst 1970 gleiches angekündigt worden war. In Prag wird nicht bezweifelt, daß die Frauenorden eine begrenzte Möglichkeit erhalten werden, ihre stark gelichteten Reihen zu ergänzen. Die zumeist in der staatlichen Fürsorge beschäftigten Ordensfrauen arbeiten ausschließlich bei Alten und Gebrechlichen und in Anstalten für Unheilbare und Geisteskranke, d. h. in den geschlossenen und meist abgelegenen Anstalten, für die keine weltlichen Pflegerinnen sich melden. Bereits im November 1966 hatte der damalige Gesundheitsminister *Plojhar* davon gesprochen, den katholischen Frauenorden die *Genehmigung für Neuaufnahmen* zu erwirken. Und damals schon wurde auf den großen Mangel an Pflegerinnen hingewiesen; geändert hat sich jedoch bis heute nichts.

Zu erwähnen ist indessen, daß selbst bestqualifizierte Ordensfrauen, die nach staatlich anerkannter Ausbildung in der Krankenpflege innerhalb dieser Anstalten Verwendung gefunden haben, bis zum Jahre 1967 nicht nach den gültigen Tarifen besoldet worden sind, nicht einmal in den Häusern der tschechischen katholischen Caritas. Jetzt sind diese Schwestern zwar rentenberechtigt, erhalten aber auf Grund ihrer langjährigen Unterbezahlung ein sehr geringes Altersgeld. Es kam vor, und daran hat sich auch heute nichts geändert, daß sie sehr oft unter Bedingungen gearbeitet haben und heute noch arbeiten, die keinem anderen Angestellten in diesen Häusern zugemutet werden. Selbst Schwestern, die den ganzen Tag schwerste Arbeit verrichten müssen, etwa in Wäschereien, darf von den Anstaltsleitungen nicht die geringste Verpflegungszulage gewährt werden.

Gründungsschwierigkeiten für Pacem in terris

Doch gehören diese Feststellungen zu den Alltäglichkeiten; sie allein geben keinen Anlaß, von einem kritischen Entwicklungsstadium in der kirchenpolitischen Situation der ČSSR zu sprechen. Um so mehr Anlaß dazu bietet nach wie vor die schon lange vorbereitete, jedoch offiziell immer noch nicht vollzogene Wiedererrichtung der (alten) *Friedensbewegung katholischer Geistlicher*. Sie trägt einen neuen Namen, sicher treten auch neue Männer an ihre Spitze, doch bleibt ihr Charakter und ihre eigentliche Zielsetzung letztlich in einem mehr als verdächtigen Zwielicht.

Nach mehreren mißlungenen Versuchen und verschiedenen Neuansätzen, die bereits im Jahre 1970 zu einem Erfolg führen sollten, gelang es nun doch, einen Vorbereitenden Ausschuß der Vereinigung des katholischen Klerus unter dem Namen *Pacem in terris (Pit)* offiziell ins Leben zu rufen. Am 15. Dezember 1970 versammelten sich in Prag die Kapitelvikare von Olmütz und Königgrätz und der Verwalter der Administratur von Teschen, ferner der Dompropst von St. Veit in Prag, *J. Stehlik*, die Kanzler der bischöflichen Konsistorien (Ordinariate) von Brünn und von Böhmisch Budweis und 40 Priester. Es fällt auf, daß kein einziger Bischof zugegen war; auch aus der Diözese Leitmeritz wurde kein Teilnehmer namentlich angeführt. Es wurde von einem „erhöhten Interesse" der Geistlichen für diese neue Organisation und für ihre Tätigkeit auf bürgerlicher und sozialer Ebene und für ihre Friedensbemühungen gesprochen (Katolicke Noviny, 3. 1. 71). Für den 19. Januar 1971 wurde bereits die *Gründungsversammlung* festgelegt. Für den 12. Januar wurde dieser Vorbereitende Ausschuß nochmals nach Prag einberufen, um Aufgaben und Ablauf der Gründungsversammlung zu überprüfen („Katolicke Noviny", 10. 1. 71). In der gleichen Nummer brachte dieselbe Zeitung eine *Erklärung der Bischöfe Böhmens und Mährens* über die vorbereitete Organisation; diese Erklärung wurde am 29. Dezember 1970 in Brünn auf der Konferenz der Bischöfe und Kapitelvikare aus Böhmen und Mähren beschlossen. Dort wurde wörtlich gesagt:

„1. Wir nehmen zur Kenntnis, daß die vorbereitete Interessengemeinschaft Pacem in terris freiwillig ist und den bürgerlichen Bereich betrifft. Wir erwarten jedoch, daß sich die Mitglieder stets als Priester ihrer Kirche äußern und einsetzen werden.

2. Daher halten wir es nicht für unsere Pflicht, in die Frage um die Mitgliedschaft der Priester in dieser Vereinigung einzugreifen.
3. Wir bewahren uns zu jedem Priester eine väterliche Zuneigung und würdigen ihn nach seinem Leben und nach seiner Arbeit, sowohl auf der priesterlichen wie auf der bürgerlichen Ebene.
4. Diese neue Vereinigung werden wir nach dem bewerten, wie sie sich bewähren und wie sie zur Konsolidierung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche beitragen wird."

Kurz vor der mit so viel publizistischer Vorbereitung angesetzten Gründungsversammlung erschien ein längerer, nicht gezeichneter Artikel in der Prager „Katolicke Noviny" (17. 1. 71), in dem nochmals die *Ziele der neuen Vereinigung* dargelegt werden. Es wurden kirchliche Dokumente herangezogen, um die Übereinstimmung des Programms dieser neuen Organisation mit dem Denken und Wollen der Kirche aufzuzeigen. Aber der Verfasser nahm es nicht so genau mit der vollen Wahrheit. Er sprach wohl davon, daß „die Mehrheit der Geistlichen" im wesentlichen sich zustimmend zu den Aufgaben und Zielen dieser neuen Priestervereinigung geäußert habe; er unterließ jedoch den Hinweis, daß auf verschiedenen Priesterversammlungen während des Jahres 1970 der weitaus größte Teil der katholischen Geistlichen Böhmens und Mährens unmißverständlich seine Entschlossenheit zum Ausdruck gebracht hat: Wenn es schon zu einer Nachfolgeorganisation der 1968 aufgelösten Friedensbewegung kommen soll, dann darf diese nicht ohne und schon gar nicht gegen die Bischöfe arbeiten.

Warum unterblieb der Gründungsakt?

Dann kam die Überraschung. Unmittelbar vor der für den 19. Januar 1971 im Radio-Palast in Prag angesetzten feierlichen Gründung, zu der bereits *Freundschaftsdelegationen* aus Polen und Ungarn angereist waren, wurde die *Gründungsversammlung* verschoben. Die Veranstalter sprachen gleich im Kultur- und Informationsministerium vor, konnten jedoch die kurzfristig getroffene Entscheidung nicht mehr rückgängig machen. Wohl fand eine Versammlung statt, an der auch der zuständige Minister und namentlich eingeladene Priester teilnahmen, aber es wurde nur von einer Arbeitssitzung des Vorbereitenden Ausschusses gesprochen. Der feierliche Gründungsakt unterblieb.

Auch in der *Slowakei* nahmen die Ereignisse den gleichen Verlauf. Für den 20. Januar 1971 war auch dort die Gründungsversammlung bereits angesagt, die dann ebenfalls im letzten Augenblick zu einer Arbeitskonferenz des Vorbereitenden Ausschusses der slowakischen Priestervereinigung Pacem in terris degradiert wurde; auch dort ist die feierliche Gründung noch nicht erfolgt. Auch die in Preßburg versammelten Geistlichen, die vom slowakischen Kulturminister *Valek* begrüßt worden waren, richteten eine Botschaft an den Regierungschef der Slowakei, in der sie ihre Bereitschaft betonten, an der Konsolidierung des gesellschaftlichen Lebens die Regierung zu unterstützen. Niemand in Prag hatte dies erwartet, weder die Bischöfe mit ihrem Klerus noch die Männer der ehemaligen Friedensbewegung.

Über die *Hintergründe* rätselt man in Prag, ohne zu einer befriedigenden Antwort auf die Frage zu kommen, was diese Verschiebung verursacht hat. Unwahrscheinlich klingt die eine Meinung, die das *Scheitern der offiziellen Gründung* dem ehemaligen ersten Vorsitzenden der Friedensbewegung, *J. Plojhar*, zuschreiben will, weil er nicht mehr wie früher an der Spitze dieser Vereinigung stehen sollte. Sein wirklicher Einfluß ist so gering geworden, daß er eine solche Wende nicht hätte herbeiführen können. Auch der Einfluß von *J. Beneš*, des wendigen Generalsekretärs der früheren Friedensbewegung, hätte nicht ausgereicht, um das ganze Unternehmen, das Monate hindurch und mit voller Unterstützung des Kirchensekretariates vorbereitet worden war, im letzten Augenblick zu Falle bringen zu können.

Die eigentlichen Hintergründe müssen anderswo, und zwar auf höchster Ebene gesucht werden. In Prag will man von einem *Kompromiß zwischen dem Vatikan und der Regierung* wissen: Nach der „Verbannung" des seinerzeit insgeheim konsekrierten slowakischen Bischofs Hnilica aus Rom nach Kanada, habe sich der Vatikan bereit erklärt, die in Prag und insbesondere von Preßburg scharf abgelehnte Emigranten-Institution Velehrad in Rom zu liquidieren. Die Prager Regierung habe als Gegenerweis die Gründung der neuen Priestervereinigung Pacem in terris abgesagt. Eine weitere Vereinbarung, daß nämlich die seit 1968 nach Italien entflohenen tschechischen und slowakischen Theologiestudenten, die im Päpstlichen Kolleg Nepomocenom Aufnahme fanden, nach Österreich zum Studium beordert werden sollen, klingt schon weniger glaubhaft. Minister *Brozek*, der an der erwähnten Sitzung teilnahm und auch das Wort ergriff, ging nicht näher auf die Gründe der unerwarteten Programmänderung ein. Er nannte nur einige nach seiner Meinung gemeinsame Aufgaben für Gesellschaft und Religionsgemeinschaften in der ČSSR, nämlich die Betreuung der Jugend und den Drogenmißbrauch; im übrigen werde eine neue gesetzliche Regelung für alle Organisationen vorbereitet. Deshalb sei es untunlich, jetzt die Gründung der vorbereiteten Priestervereinigung vorzunehmen; man müsse sich bis zum Herbst gedulden.

Vermutungen und Hinweise

Es ist nicht leicht, sich ein klares Urteil zu bilden. Sicher ist die Pit vom Kirchensekretariat vorangetrieben worden, das von sich aus schon im Jahre 1970 ihm geeignet erscheinende Geistliche zu verschiedenen Besprechungen eingeladen hatte. Zunächst schien es, als ob die Regierung die so oft angesagten Verhandlungen mit dem Vatikan, insbesondere einen Besuch von Erzbischof *Casaroli* in Prag hinausschiebe, um vorher fertige Tatsachen zu schaffen, insbesondere die Gründung einer neuen regimehörigen Priestervereinigung unter Dach und Fach zu bringen. Das *Kirchensekretariat* mußte schon sehr lange wissen, wie schwach der Widerhall der geplanten Neugründung in den Reihen des Klerus war; es hatte also beachtliche Gründe und eigene Absichten, wenn es dennoch an der Verwirklichung dieses seines Planes interessiert war. Bei der Suche nach den Motiven dürfte die Meinung richtig sein, die im Pit nur ein Instrument in den Händen der KPČ sieht, den katholischen Klerus über die Leitung dieser neuen Vereinigung zu beeinflussen und parteipolitischen, gesellschaftspolitischen und ideologischen Zielen dienstbar zu machen. Kennern der Situation drängt sich der Verdacht auf, daß die KPČ u. a. ihr geeignet erscheinende Männer mit Hilfe des Pit dem Vatikan mit größerem Nachdruck als Bischofskandidaten benennen wollte.

Man brauche ein geeignetes Instrumentarium, um den Klerus unter Umgehung der Bischöfe in die Hände zu bekommen, Erfahrungen mit der ehemaligen Friedensbewegung gäben diesen Überlegungen recht. Daß auch der neuen Bewegung die kirchenpolitischen Aspirationen der alten Friedensbewegung nicht fremd sind, macht das Schreiben der versammelten Priester auf der Arbeitssitzung am 19. Januar an den Ministerpräsidenten deutlich. In ihm wurde klar gesagt: „Wir sind zusammengekommen, um im Rahmen der *Konsolidierung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat,* an den Vorbereitungen der neuen Vereinigung mitzuarbeiten."

Der als Sekretär der neuen Priestervereinigung zunächst in Aussicht genommene *F. Hochmann* legte in einem Referat nochmals die Ziele und Aufgaben der Vereinigung dar, und *J. Mara,* der Direktor der Caritas, der sich in den letzten Monaten sehr für sie eingesetzt hatte, aber sein Ziel, an ihre Spitze gestellt zu werden, noch nicht erreicht hat, würdigte in einem ausführlichen Referat die „Verdienste" der 1968 aufgelösten Friedensbewegung („Katolicke Noviny", 7. 2. 71). Im Ton der Überzeugung rief er aus: „Wir können und wollen nicht die großartige und verdienstvolle Arbeit der Friedensbewegung mit Schweigen übergehen, die in den vergangenen fast 20 Jahren die Friedensbewegung der katholischen Geistlichkeit geleistet hat ... Es ist eine Frage unserer priesterlichen Ehre und unsere tiefe moralische Verpflichtung der großen Zahl unserer Mitbrüder gegenüber, die in Übereinstimmung mit ihrer priesterlichen und bürgerlichen Sendung ihre Kräfte in den Dienst des Volkes gestellt haben ... Sie waren immer geleitet von reinen Absichten und von dem aufrichtigen Bemühen, der heiligen Kirche und unserem Volke zu helfen und zu dienen." Mara griff jene an, die nicht gleicher Gesinnung waren wie er und seine Genossen; ihnen, nicht der Friedensbewegung, sei die Schuld daran zuzuschreiben, daß es der Friedensbewegung in der Vergangenheit nicht gelungen war, die Probleme der Kirche der ČSSR zu lösen. Er fand aber kein Wort zu den selbst von führenden Männern der KPČ offen zugegebenen „Deformationen" zwischen 1950 und 1967.

Geringer Anhang

Die Rede von Caritasdirektor Mara hat im Klerus und unter den Gläubigen in Böhmen und Mähren Empörung gegen ihn und noch größeren Widerwillen gegen die neue Priestervereinigung hervorgerufen. In Prag kann man nicht verstehen, daß das Kirchensekretariat aus guten Gründen wohl darauf verzichtet hat, Plojhar oder Beneš an die Spitze der neuen Bewegung zu stellen, sich aber weiterhin Maras bedienen wollte. Seine Person böte der neuen Vereinigung die Gewähr, daß sie in Klerus und Kirchenvolk kein größeres Ansehen erringen wird als die unrühmliche Friedensbewegung. Schon werden Stimmen auch solcher Geistlicher laut, die offen für den Sozialismus in ihrem Land eintreten und auch zu positiver Mitarbeit in einer sozialistischen Gesellschaft kommunistischer Prägung ehrlich bereit sind, die sich aber mit allem Nachdruck dagegen wenden, daß Männer wie Plojhar, Beneš und Mara als Sprecher des tschechischen katholischen Klerus auftreten oder gar diesen im Ausland repräsentieren.

Trotz der Aufschiebung des Gründungsaktes ist das Projekt jedoch nicht erledigt. Pacem in terris existiert bereits, wenn auch unter der Leitung des Vorbereitenden Ausschusses mit diözesanen Vertrauensmännern und einer kleinen Schar echter Anhänger. So fing es auch in den fünfziger Jahren an, als die Friedensbewegung der katholischen Geistlichkeit in der ČSSR nur aus einem „Ausschuß der Friedensbewegung katholischer Geistlicher in der ČSSR" bestand, der dann den Klerus völlig unter seine Botmäßigkeit bringen konnte.

Die Programmatik der Vereinigung läßt diese Frage offen. Im *„Arbeitstext"* zu der Konzeption der neuen Friedensbewegung wird von Konzilstexten reicher Gebrauch gemacht, wenn auch der Eindruck sich aufdrängt, daß diese Texte ohne Zusammenhang herausgegriffen werden, nur um einige Gedanken zu unterstreichen, und zwar auch dort, wo eine Divergenz der Aussageabsichten offenkundig wird. Was jedoch über das Verhältnis der neuen Vereinigung zu den Bischöfen dargelegt wird, läßt einige Fragen offen, und erst die Erfahrung wird zeigen, wie von den führenden Männern dieser neuen Bewegung der „dialogische Gehorsam" aufgefaßt und verwirklicht wird. Problematisch ist die Absicht, bei der Regelung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche mitzuwirken. Hier wird sich zeigen, wessen Geistes die neue Priestervereinigung ist und in wessen Dienst sie letztlich stehen will. Es fällt schwer, die im „Arbeitstext" so oft ausgesprochene gute Absicht und kirchliche Einstellung den drängenden Männern an der Spitze dieser Priestervereinigung zuzubilligen. Eines muß heute bereits befürchtet werden: Daß die Einheit der tschechischen und slowakischen katholischen Geistlichkeit wiederum von außen bedroht ist, wie nach 1950. Wohl ist heute die Hoffnung berechtigt, daß die katholischen Priester der ČSSR sich diesmal nicht so leicht beeindrucken lassen. Und die neue Priestervereinigung muß auch mit der Tatsache rechnen, daß der katholische Klerus die Erinnerung an die Zeit vor 1968 nicht ausgelöscht hat; die jungen Priester haben eine innere Abneigung gegen die Priestervereinigung und ihre führenden Männer bereits früher offenkundig gemacht. Die Gefahr einer inneren Spaltung des katholischen Klerus in der ČSSR ist um so mehr zu bedauern, als nichts notwendiger wäre als die Einheit der Geistlichen untereinander und die enge Bindung an ihre Bischöfe.

Eine vielbeachtete Rede von Bischof Tomášek

Nicht wenige Priester in der ČSSR hatten sich von ihren Bischöfen eine entschiedenere Stellungnahme der geplanten Priestervereinigung gegenüber erwartet. Es muß jedoch bedacht werden, daß der *Bischofskonferenz,* an deren Versammlungen ja nicht nur Bischöfe teilnehmen, eine noch distanzierendere Stellungnahme unmöglich war. Immerhin ist klar auf den Freiwilligkeitscharakter hingewiesen, ebenso auf die Erwartung der Bischöfe über die künftige Tätigkeit der Vereinigung. Ein Priester hat übrigens zu dieser Frage geäußert: „Auch ohne jene Bischofserklärung hätten wir gewußt, was unsere Pflicht ist: dagegen sein."

Mit Aufmerksamkeit wurde in Prag eine Rede aufgenommen, die der Apostolische Administrator von Prag, Bischof *F. Tomášek,* bei einer als „freundschaftliches Treffen" deklarierten Zusammenkunft der Mitarbeiter des Sekretariats für kirchliche Angelegenheiten im Kultur- und Informationsministerium mit Vertretern der katholischen Kirche gehalten hat; anwesend waren die Bischöfe

aus Böhmen und Mähren, die Kapitelvikare, Vertreter der tschechischen katholischen Caritas, Mitarbeiter von „Katolicke Noviny“ und des Geistlichen Hirten und auch einige Mitglieder des Vorbereitenden Ausschusses von Pacem in terris. Der stellvertretende Leiter des Sekretariats, *Mixa*, würdigte die bisherige Arbeit und zeigte Perspektiven neuer Aufgaben auf. Bischof Tomášek, der gerade an einer gesamtstaatlichen Konferenz der Nationalen Front teilgenommen hatte, wurde in einer längeren Aussprache sehr deutlich. Ausgehend von der Pastoralkonstitution des II. Vatikanums erklärte er: „Wir Gläubige sollen in den ersten Reihen bei einer opfervollen Arbeit für eine bessere Welt stehen. Darin liegt der große Auftrag zum Engagement der Christen überall in der ganzen Welt, auch bei uns. Und ich sage es mit einer ganz besonderen Betonung, je mehr wir in unseren Forderungen als Gläubige zufriedengestellt werden, desto freudiger und wirksamer wird unser Engagement im bürgerlichen Bereich sein.“ Er sprach die ehrliche Bereitschaft zu einer positiven Zusammenarbeit auch mit der kommunistischen Regierung aus, zum Wohle des Landes und seiner Menschen. Er meldete aber auch Forderungen an, die von der Regierung noch nicht erfüllt werden. Man wartet mit Spannung auf das Echo der freimütigen Rede Tomášeks in der kommunistischen Presse des Landes. Es bleibt aber auch abzuwarten, wie die zahlreichen Katholiken und Nichtkatholiken reagieren, die nicht mehr ohne weiteres zu dieser Zusammenarbeit bereit sind, weil der kommunistische Staat sie in den letzten Jahrzehnten zu sehr enttäuscht hat.

Dokumentation

Die Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz

Vom 1. bis 4. März 1971 tagte in Bad Honnef die Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz. Im Anschluß an die Vollversammlung resumierte der Vorsitzende der Konferenz, Kardinal Döpfner, *das Beratungsergebnis in einem Bericht vor der Presse. Aus diesem Bericht geht hervor, daß die Bischöfe sich hauptsächlich mit drei Schwerpunkten zu befassen hatten: mit liturgischen Fragen, mit Strukturfragen der Pastoral und Fragen der Sozialethik. Die Tagungsthematik, das zeigt der Bericht, war wegen der zahlreichen Tagesordnungspunkte äußerst heterogen, dennoch gibt das Resumée des Vorsitzenden einen guten Einblick in die aktuellen Themen, die für das kirchliche Leben in Deutschland von Interesse sind. Erfahrungsgemäß schlagen sich Berichte über die Beratungen der Bischofskonferenz in der Tages- und Wochenpresse nur sehr dürftig nieder. Deshalb drucken wir den Bericht im Wortlaut ab. Wir hoffen, auch in Zukunft unseren Lesern die offiziellen Berichte über die Vollversammlungen der Bischofskonferenz im Wortlaut übermitteln zu können.*

I. Billigung liturgischer Texte und Formen

Betrachtet man die Entscheidungen dieser Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, so liegt ihr Schwerpunkt sicher auf dem liturgischen Gebiet. Hier wurden neue Texte und Formen gebilligt oder verabschiedet, die beinahe jeden Katholiken in irgendeiner Weise berühren.

1. Neuer Ritus der Kindertaufe

Die Bischöfe billigten die neue deutsche Fassung des Ritus der Kindertaufe. Die *neue Ordnung der Taufe* soll deutlich machen, daß die Taufe ein Sakrament des Glaubens ist. Die Kirche sieht es daher als ihren eigentlichen Auftrag an, bei Eltern und Paten der Täuflinge einen wirklichen Glauben anzuregen. Dies wird in Zukunft insbesondere durch das Taufgespräch mit den Eltern geschehen; ebenso aber auch bei der Tauffeier selbst, bei der den Eltern mehr als bisher eine aktive Rolle zufällt: Die Eltern erbitten öffentlich die Taufe ihres Kindes; sie bezeichnen die Stirn ihres Kindes mit dem Kreuzzeichen; sie sprechen das Glaubensbekenntnis; sie tragen das Kind zum Taufbrunnen; sie halten die brennende Kerze; und sie empfangen am Ende der Tauffeier einen Segen, der in besonderer Weise als Mutter- und Vatersegen formuliert ist. Der neue Taufritus hebt also die besondere Verantwortung und Verpflichtung der Eltern für die Glaubenserziehung der Kinder sehr stark hervor. Der Taufritus bekennt sich zum *Wert und zur Bedeutung der Kindertaufe*, deren Begründung in die früheste christliche Tradition zurückreicht, nach der man Kindern die Taufe nicht vorenthalten darf, wenn Eltern und Paten sowie die an der Taufe teilnehmende Gemeinde den Glauben der Kirche bekennen. Damit wird gleichzeitig zum Ausdruck gebracht, daß die Taufe das Sakrament der Gliedschaft in der Kirche ist. Dieser Gedanke prägt ebenfalls den neuen Taufritus. Die Taufe soll eine *Feier der Gemeinde* sein; nicht nur Eltern, Paten und Verwandte sollen daran teilnehmen, sondern auch Nachbarn und Freunde, und wenn es möglich ist, soll die Taufe auch im Gemeindegottesdienst gefeiert werden; von Ausnahmefällen abgesehen (große Entfernung zur Kirche oder Krankheit), sind Haustaufen oder Taufen im Krankenhaus verboten. Auch wird aus dem gleichen Grund der gleichzeitigen Taufe mehrerer Kinder der Vorrang vor der Einzeltaufe gegeben. Auf diese Weise soll sichtbar werden, daß der Glaube, auf den die Kinder getauft werden, nicht nur der Glaube der Familie ist, sondern kostbarer Besitz der gesamten Kirche Christi.

2. Regionaler Heiligenkalender

Die Vollversammlung billigte ferner einen regionalen Heiligenkalender für das deutsche Sprachgebiet. Dieser regionale Heiligenkalender hat das Ziel, der Heiligenverehrung in diesem Bereich gegenüber dem umfangreichen römischen Generalkalender gebührend Rechnung zu tragen und gerade in der Heiligenverehrung die lokalen Bindungen zu erhalten und zu fördern sowie der überlieferten Frömmigkeit Raum zu geben. So enthält der Regionalkalender die bedeutendsten Heiligen des gesamten Sprachgebietes (z. B. Erich, Benno, Hildegard von Bingen, Nikolaus von der Flüe, Otto von Bamberg; insgesamt 57 Heiligenfeste), wobei sowohl die im Volk verwurzelte Verehrung wie ihre geschichtliche Beziehung berücksichtigt wurden. Dieser regionale Heiligenkalender ist deshalb von besonderer Bedeutung, weil die neuen deutschsprachigen Liturgischen Bücher für das ganze Sprachgebiet einheitlich herausgegeben werden sollen. Die einzelnen Diözesen haben nun noch die Möglichkeit, in Ergänzung des regionalen Heiligenkalenders ihre besonderen Eigenfeste anzufügen.

3. Richtlinien für die Kommunionspendung

Ein weiterer Tagesordnungspunkt betraf die Verabschiedung von *Richtlinien zur Kommunionspendung*. Dabei handelt es sich um Ausführungsbestimmungen zu einer entsprechenden Instruktion der Römischen Gottesdienstkongregation vom Juni vergangenen Jahres. Die Richtlinien umgrenzen zunächst die

Fälle, in denen die Spendung der Kommunion unter beiderlei Gestalten möglich ist. Die diesbezügliche Erlaubnis durch die Bischöfe erstreckt sich auf verschiedene besondere Gelegenheiten, auf Meßfeiern kleiner Gemeinschaften sowie auf Meßfeiern an besonderen Festtagen, wenn die Zahl der Teilnehmer nicht zu groß ist. Die Bischöfe betonen, daß für die Spendung der Kommunion unter beiderlei Gestalten in jedem Fall Ehrfurcht gegenüber dem Sakrament und eine Einführung der Gläubigen in den Sinn der Kelchkommunion Voraussetzung ist. Außerdem enthalten die Richtlinien Vorschriften über die Form der Spendung der Kelchkommunion.
Die Richtlinien erinnern dann noch einmal an frühere Weisungen zur sogenannten ‚Handkommunion'. Die Bischöfe stellen fest, daß die Gläubigen die Freiheit haben sollen, zu wählen, ob sie die Kommunion in die Hand oder in den Mund, oder — wenn das Angebot gemacht ist — nur unter der Gestalt des Brotes oder in beiden Gestalten empfangen wollen. „Sie mögen die Form wählen, die ihnen persönlich als größere Hilfe zum andächtigen Empfang des Herrenleibes erscheint." In jedem Fall müssen jedoch Spende und Empfang der Kommunion würdig und ehrfurchtsvoll sein.

4. Neue Übersetzungen des Glaubensbekenntnisses

Weiter approbierten die deutschen Bischöfe neue *Übersetzungen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses,* des Nicaenischen Glaubensbekenntnisses (Credo der Messe), des Gloria, des Sanctus und des Agnus Dei sowie des „Ehre sei dem Vater". An der Formulierung der Texte hat die Arbeitsgemeinschaft für gemeinsame Liturgische Texte der Kirche im deutschen Sprachgebiet seit November 1968 gearbeitet. Die neuen Texte versuchen sowohl den *Urtexten* wie dem *heutigen Sprachgefühl* gerecht zu werden und bieten jeweils Formen an, die sowohl von den katholischen Bischofskonferenzen wie von den altkatholischen und evangelischen Kirchenleitungen angenommen werden können. Verschiedene Texte wurden von der Ökumenischen Arbeitsgemeinschaft der Öffentlichkeit bereits zur Diskussion vorgelegt, so etwa die verschiedenen Vorschläge zur Übersetzung von „ecclesia catholica" in den Glaubensbekenntnissen. Aufgrund der öffentlichen Diskussion und der Entscheidung der Kirchenleitungen hat man nun die Lösung für diese Textstelle darin gefunden, daß hier die in jeder Kirche geltende Fassung verwendet wird. Den gemeinsamen lateinischen Text geben die reformatorischen Kirchen altem Sprachgebrauch zufolge mit „christlicher Kirche" wieder, während die Katholiken und Altkatholiken die Stelle mit „katholische Kirche" übersetzten. Bevor die neuen Textfassungen allgemein gebraucht werden können, müssen sie noch von den Bischofskonferenzen der übrigen deutschsprachigen Länder sowie von den Kirchenleitungen der anderen christlichen Kirchen angenommen und vom Hl. Stuhl bestätigt werden.

5. Trauungsriten für konfessionsverschiedene Brautpaare

Der Erzbischof von Paderborn, Kardinal *L. Jaeger,* erstattete der Vollversammlung einen Bericht über die Situation nach dem Erscheinen der deutschen Ausführungsbestimmungen zur rechtlichen *Ordnung konfessions- und religionsverschiedener Ehen.* Dazu stellte der Kardinal fest: „Die deutschen Ausführungsbestimmungen werden überwiegend positiv gewertet. Die neue Regelung hält sich im Gesamtgefüge des kanonischen Eherechts, bietet aber für die Situation in Deutschland praktisch alle Möglichkeiten verantwortbarer seelsorglicher Hilfe. Unüberwindbare Hindernisse, familiäre Zerwürfnisse und konfessionellen Hader braucht es bei einigem guten Willen wegen einer Mischehe nicht mehr zu geben."
Inzwischen, so berichtete der Kardinal weiter, hätten auch *zahlreiche gemeinsame Konferenzen von katholischen und evangelischen Geistlichen* stattgefunden, die sowohl der gegenseitigen Information wie der lokalen Absprache über die Handhabung der neuen Bestimmungen dienten. Besonders hob der Kardinal in diesem Zusammenhang das Gemeinsame Wort der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD zur Zusammenarbeit in der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen vom Januar 1970 hervor. Dieses Wort habe das Bewußtsein dafür gestärkt, daß eine vertrauensvolle Zusammenarbeit zwischen den Konfessionen in dieser Frage „durch die Kirchenleitungen nicht nur gedeckt, sondern erwünscht wird". Die gemischte Kommission für Fragen der Mischehenseelsorge, für die von der Deutschen Bischofskonferenz und vom Rat der EKD jeweils sieben Mitglieder berufen wurden, wird im März ihre Arbeit aufnehmen.
Schließlich legte Kardinal Jaeger die Entwürfe für eine *Neuordnung der Trauliturgie* für konfessionsverschiedene Ehepaare bei Beteiligung von Geistlichen beider Konfessionen vor. Diese Entwürfe wurden im Auftrag der Kirchenleitungen beider Konfessionen von einer gemischten Arbeitsgruppe vorbereitet.
Der Entwurf A gilt für die Trauung in einer evangelischen Kirche unter Beteiligung eines katholischen Pfarrers, der Entwurf B für die Trauung in einer katholischen Kirche unter Beteiligung des evangelischen Pfarrers. Das Besondere des Entwurfs für die Trauung in einer katholischen Kirche besteht darin, daß in die allgemein geltende katholische Trauliturgie die liturgische Rolle des evangelischen Pfarrers eingefügt wurde; ähnlich verhält es sich mit dem Entwurf A, wobei jedoch die zusätzliche Schwierigkeit zu überwinden war, daß in den Gliedkirchen der EKD neun verschiedene Trauliturgien verwendet werden, von denen die am meisten verbreitete ausgewählt wurde. Bei der katholischen Trauung beteiligt sich der evangelische Pfarrer am Wortgottesdienst, also bei der Schriftlesung und bei der Verkündigung, sowie am abschließenden Brautsegen. Der eigentliche Vollzug der Trauung, nämlich die Entgegennahme des Eheversprechens, bleibt dem katholischen Pfarrer vorbehalten. Entsprechendes gilt für die Trauung in der evangelischen Kirche, wo jedoch das vom evangelischen Pfarrer abgenommene Eheversprechen eine Wiederholung des beim Standesamt abgegebenen Eheversprechens darstellt, das nach evangelischer Auffassung eheverbindlich ist. Beide Entwürfe zur Trauliturgie für konfessionsverschiedene Brautpaare wurden von der Deutschen Bischofskonferenz gebilligt.

II. Pastorale und gesellschaftspolitische Fragen

Die Bischofskonferenz hat sich bei dieser Vollversammlung mehr als sonst mit der *Information und dem Gedankenaustausch über theologische und pastorale Fragen* befaßt. Solche gemeinsamen Überlegungen, die nicht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit Beschlüssen und Entscheidungen stehen, sind für die Wahrnehmung des bischöflichen Amtes in der gegenwärtigen Situation der Kirche und der Theologie unerläßlich. Besondere Schwerpunkte dieser gemeinsamen Überlegungen waren Fragen des Lehramtes der Kirche, des pastoralen Dienstes an Ehe und Familie, auch des pastoralen Dienstes an bürgerlich-rechtlich Geschiedenen und Wiederverheirateten, sowie der pastoralen Zusammenarbeit mit den Orden.
Es liegt in der Eigenart solcher nicht unmittelbar entscheidungsbezogener Überlegungen, daß sie nicht zu einem referierbaren Ergebnis führen, sondern Anstoß und Material für die weitere Arbeit der Kommissionen der Bischofskonferenz sind.

1. Widerspruch zwischen Bischofskonferenz und Prof. Küng

Die Bischofskonferenz befaßte sich auch mit der Stellungnahme von Prof. *Küng* zu ihrer Erklärung über sein Buch „Unfehlbar?", welche unter anderem die Feststellung enthält, daß in seinem Buch einige Grundelemente des katholischen Glaubensverständnisses nicht gewahrt zu sein scheinen. Die Konferenz begrüßt es, daß Prof. Küng in seinem Antwortschreiben an den Vorsitzenden der Bischofskonferenz dieser Erklärung nicht widerspricht. Sie muß jedoch seine Behauptung zurückweisen, daß das Problem der Unfehlbarkeit in dieser Erklärung nicht eigentlich angegangen werde. In dem Text wird die spezifische Vollmacht des kirchlichen Amtes, den Glauben der Kirche in einer verbindlichen Weise auszulegen,

klargestellt. Damit wird gleichzeitig der sachliche Inhalt der Lehre von der Unfehlbarkeit ausgesprochen, die bei Küng durch die der kirchlichen Tradition fremde Formulierung von „a priori garantiert unfehlbaren Sätzen" mindestens verdunkelt ist. Die bischöfliche Erklärung hat das Wort „unfehlbar" vermieden und dafür andere Formulierungen, z. B. das Wort „untrüglich" verwendet, damit es nicht mit der verzerrenden Interpretation von Küng identifiziert werden kann. Darum besteht ein Widerspruch zwischen den Aussagen der Bischofskonferenz und dem, was man dem Buch und den späteren Stellungnahmen von Prof. Küng entnehmen muß.

2. Zusammenarbeit mit den Orden

Bei dieser Bischofskonferenz fand erstmals auch ein *Gespräch mit den Vertretern der Vereinigungen der Höheren Ordensoberen Deutschlands* statt. Dabei ging es um die pastorale Zusammenarbeit mit den Orden in den einzelnen Diözesen. Diese ersten Überlegungen haben sehr deutlich gemacht, daß die Orden nicht einfach als „pastorale Hilfstruppen" gesehen und eingesetzt werden können, mit denen jeweils entstehende seelsorgliche Lücken ausgefüllt werden. Vielmehr wird man bei allen pastoralen Strukturplanungen den *besonderen* Charakter der Ordensgemeinschaften und ihre spirituelle Eigenart berücksichtigen müssen. Man wird also bei allen Plänen zur pastoralen Neuordnung in den Diözesen darauf achten müssen, ob sich geschlossene Aufgabenbereiche finden, die von den Orden gerade wegen ihrer spezifischen Zielsetzung und Aufgabenstellung wahrgenommen werden können.

3. Untersuchung über Pfarrgemeinderäte

In diesem Frühjahr werden in mehr als der Hälfte aller Diözesen in der Bundesrepublik die Pfarrgemeinderäte neu gewählt. Aus diesem Grund unterrichtete sich die Bischofskonferenz über den Stand einer umfangreichen *Untersuchung der Pfarrgemeinderäte,* die sie zusammen mit dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken in Auftrag gegeben hat, und die vom Sozialinstitut des Bistums Essen durchgeführt wird. Zur Funktionsanalyse der Pfarrgemeinderäte und zur Feststellung von Motiven und Einstellungen der Pfarrgemeinderatsmitglieder sind die Untersuchungen noch im Gange. Jedoch liegen bereits die Auswertungen der *sozialstatistischen Angaben* aus den Fragebogen von 85 544 Pfarrgemeinderatsmitgliedern vor. Das sind mehr als die Hälfte aller Pfarrgemeinderatsmitglieder in der Bundesrepublik. Bischof Franz Hengsbach, Essen, und der Generalsekretär des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Dr. Friedrich Kronenberg, trugen der Vollversammlung die wichtigsten Ergebnisse vor:
Mit 27,5 % weiblicher Mitglieder sind die Frauen in den Pfarrgemeinderäten stärker repräsentiert als in den parlamentarischen Gremien oder in vergleichbaren Organen gesellschaftlicher Zusammenschlüsse. Die Hälfte der Frauen im Pfarrgemeinderat sind erwerbstätig. Die 35- bis 54jährigen sind in den Pfarrgemeinderäten mehr als doppelt so stark vertreten (mit 53,4 %), als es ihrem Anteil in der Gesamtbevölkerung entspricht. Überrepräsentiert sind ebenfalls die Selbständigen und Beamten, während die Gruppe der Arbeiter außerordentlich schwach (mit nur 12,1 %) vertreten ist. Diese Ergebnisse zeigen sehr nachdrücklich, daß auch in Zukunft auf die Möglichkeit, Mitglieder der Pfarrgemeinderäte ergänzend zur Wahl zu kooptieren, nicht verzichtet werden darf.
62,6 % der befragten Pfarrgemeinderatsmitglieder gaben an, keine besondere Funktion im Pfarrgemeinderat zu haben. Diese Zahl ist nicht besonders erfreulich. Offensichtlich wird die immer wieder empfohlene Arbeitsmethodik, nach der jedes Mitglied einen besonderen Verantwortungsbereich übernehmen soll, bisher jedenfalls viel zu wenig praktiziert.
84,1 % der Befragten gaben an, keine besondere Funktion in katholischen Organisationen wahrzunehmen. Daraus ergibt sich, daß die meisten Pfarrgemeinderatsmitglieder, die heute mitarbeiten, für eine Mitwirkung auf verantwortlicher Ebene neu gewonnen wurden. Interessant ist auch, daß durchschnittlich 1,7 % der Befragten nicht zu der Pfarrei gehören, in deren Pfarrgemeinderat sie tätig sind. Von dieser Durchschnittsquote gibt es allerdings hohe Abweichungen. In Berlin z. B. machen die „Pfarreifremden" 9,4 % aus, in Essen 4,0 %. Erst wenn auch die Funktionsanalyse der Pfarrgemeinderäte und die Einstellungsuntersuchung vorliegen, wird man zu einer umfassenderen Beurteilung der bisherigen Arbeit kommen können. Das gesamte Untersuchungsmaterial soll dann veröffentlicht werden.

4. Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung

Zur Reform des staatlichen Scheidungsrechtes hat die Bischofskonferenz von einer eigenen Äußerung abgesehen. Sie nahm zustimmend von den im Januar 1971 veröffentlichten Thesen des beim Bonner Kommissariat bestehenden Arbeitskreises für Eherecht Kenntnis und beauftragte den Arbeitskreis, die Reformarbeiten und die öffentliche Diskussion wie bisher zu verfolgen und ggf. weitere Stellungnahmen abzugeben.
Die Bischofskonferenz ist der Auffassung, daß das Reformvorhaben um so besser gelingen wird, je umfassender die *öffentliche Diskussion* geführt wird und je breiter die Zustimmung der Bevölkerung und der Politiker vom Parlament zu dem zu beschließenden Gesetzgebungswerk ist. Sie fordert die kirchlichen Verbände, Räte und Einrichtungen auf, sich an der Diskussion um diese Fragen zu beteiligen. Dabei muß, wie der Arbeitskreis es in seinen grundsätzlichen Bemerkungen näher ausgeführt hat, der fundamentale Unterschied zwischen kirchlichem und staatlichem Recht der Ehe gesehen werden.
Die Bischofskonferenz hat auch die von evangelischen und katholischen Persönlichkeiten verfaßte und Ende 1970 veröffentlichte Schrift *„Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung"* erörtert und sie als einen Beitrag zur öffentlichen Diskussion begrüßt. Die Bischofskonferenz hofft, daß sie im kirchlichen Raum intensiv ausgewertet wird.
Ich möchte, da ich diese Schrift zusammen mit dem Vorsitzenden des Rates der EKD, Herrn Landesbischof Dietzfelbinger, herausgegeben habe, diese Gelegenheit benutzen, um Mißverständnissen über die Zielsetzung der Schrift zu begegnen. Es handelt sich bei ihr nicht um eine Kampfschrift, die etwa gegen vorliegende Entwürfe oder gegen Reformbestrebungen im Ehe- und Strafrecht überhaupt gerichtet ist. Das wird schon daran deutlich, daß es einen staatlichen Entwurf zur Strafbarkeit der Abtreibung bis heute noch nicht gibt. Ziel der Schrift ist es, *auf die öffentliche Diskussion in wichtigen Punkten einzugehen und Gesichtspunkte darzulegen, deren Berücksichtigung den Verfassern bedeutsam erscheint.* Das gilt insbesondere für die Zusammenhänge zwischen dem staatlichen Recht und den sittlichen Überzeugungen eines Volkes, die bei so weitgehenden, den einzelnen besonders betreffenden Rechtsformen über alle Tagesaktualität hinaus überlegt werden müssen.

5. Jugendseelsorge und Rauschgiftgefährdung

Weitere Überlegungen der Bischofskonferenz befaßten sich mit einer Denkschrift zum Thema Jugendseelsorge und Rauschgiftgefährdung. Der Bericht, den Bischof *H. Tenhumberg,* Münster, der Vollversammlung vorlegte, stellt zunächst in einer kurzen Situationsanalyse den Umfang und die festgestellten Gefahren der Rauschgiftsucht in der Bundesrepublik dar, von der insbesondere die Jugendlichen zwischen 15 und 21 Jahren betroffen sind. Neben den pubertären Schwierigkeiten und den *gestörten Kommunikationsbeziehungen* zwischen den Jugendlichen und den Institutionen und Personen ihrer Umwelt nennt der Bericht als mögliche Ursachen vor allem die Tatsache, daß viele Jugendliche heute vergeblich die Frage nach dem Wesen des Menschen und nach dem Sinn des Lebens stellen. Oft geben sie daher als Erklärung für ihren Griff zur Droge an, daß ihnen der Rausch als einziger Weg erscheine, um in unserer Gesellschaft Liebe, Harmonie, Ruhe und Kontemplation zu finden. Dabei spielt nicht nur eine Rolle, daß die Rationalisie-

rung unserer Umwelt das *emotionelle Erleben* fast völlig verdrängt und abgebaut hat, sondern auch, daß viele Eltern versuchen, ihre Kinder möglichst lange von den Schwierigkeiten des Lebens fernzuhalten und selbst den Schwierigkeiten der Erziehung aus dem Weg zu gehen. Die *Frustationstoleranz* der Kinder, also die Fähigkeit, psychische Belastungen auszuhalten, kann unter solchen Umständen nicht auf ein für das Leben ausreichendes Maß anwachsen. Dazu kommt schließlich, daß die Frage nach dem Sinn des Lebens begleitet wird von einer Sehnsucht nach mystischem Erleben, nach der Begegnung mit Gott. Dieses Bedürfnis scheint oft von dem Griff zur Droge verdrängt und nicht bewußt zu sein, gelangt aber dann durch den Drogengenuß zu übermächtiger Bedeutung. Nachdrücklich weist der Bericht an dieser Stelle darauf hin, daß viele Eltern und Erwachsene den Jugendlichen hier kein glaubwürdiges Vorbild mehr geben. Im Zuge des technischen Fortschritts und des Wiederaufbaues nach dem Krieg vernachlässigten viele Erwachsene die Tatsache, daß der Mensch nicht allein im irdisch Materiellen verhaftet ist, sondern in sich die Bestimmung für ein darüber hinausreichendes Ziel trägt.

In seinen Empfehlungen zur Bekämpfung des Rauschgiftproblems weist der Bericht daher auf die unbedingte Notwendigkeit hin, alle Mitglieder der Gesellschaft, insbesondere aber Eltern und Erzieher, über die Wirkungsmöglichkeiten und Ursachen der Rauschgiftwelle zu informieren, ebenso aber eine aufrichtige Überprüfung der Erziehungsmaßnahmen vorzunehmen. Als besonders wichtig wird angesehen, daß Eltern und Erzieher als Vorbilder wieder glaubwürdig werden und das Vertrauen der Kinder gewinnen; daß die Jugendlichen nicht nur Gelegenheit zur Beschäftigung, sondern vor allem zum Engagement in ihrem sozialen Umfeld erhalten; daß die Kreativität der jungen Menschen entfaltet wird; daß Eltern, Erzieher und Jugendliche sich gemeinsam bemühen, Sinn und Ziel ihres Lebens zu erkennen und anzustreben; daß Eltern und Erzieher schließlich den Jugendlichen auch die Möglichkeiten und Grenzen des persönlichen Handlungsspielraumes im Zusammenleben der Gesellschaft erfahren und erleben lassen. Diesen grundsätzlichen Erziehungseinstellungen kommt als vorbeugende Maßnahme um so mehr Gewicht zu, als die meisten bisherigen Erfahrungen gezeigt haben, daß alle Entziehungs- und Resozialisierungsversuche keine großen Chancen haben, wenn Jugendliche einmal dem Rauschgift verfallen sind.

Den Eltern der von der Rauschgiftsucht betroffenen Jugendlichen wird empfohlen, sich in Arbeitskreisen zusammenzuschließen, die mit Experten gemeinsam das eigene Verhalten prüfen sowie die Ursachen für das Versagen ihrer Kinder und die Möglichkeiten eines helfenden Beistandes suchen sollen.

Im kirchlichen Raum sollen nach Auffassung des Berichtes Beratungsstellen für Eltern und Kinder geschaffen werden. Der Bericht verweist auf die Tatsache, daß in der verbandlich organisierten katholischen Jugend bisher Rauschgiftfälle kaum vorgekommen seien. „Es scheint als würde das Leben in der Gemeinschaft mit Jugendlichen und ein intaktes Verhältnis zur Kirche dem Griff zur Rauschdroge entgegenwirken." Der Bericht läßt jedoch auch keinen Zweifel daran, daß der Einfluß der traditionellen pastoralen Möglichkeiten gering sei, wenn das Verhältnis des Jugendlichen zur Kirche schon durch das Elternhaus gestört sei.

Der Bischof von Münster wurde beauftragt, in Zusammenarbeit mit den Bischöflichen Hauptstellen für Jugendseelsorge und der Bundesführung des BDKJ eine endgültige Fassung der Denkschrift zu erarbeiten und diese — nach Gutheißung durch die Pastoralkommission — im Auftrag der deutschen Bischöfe allen interessierten Stellen in Kirche, Staat und Gesellschaft zuzuleiten.

6. *Kirchliche Fachhochschulen für Sozialarbeit*

Ein weiterer Kommissionsbericht beschäftigte sich mit der Planung *katholischer Fachhochschulen für Sozialarbeit* und Sozialpädagogik. Grundsätzlich muß man an der Tatsache festhalten, daß die Kirche in der sozialen Ausbildung präsent sein muß, wenn sie in der sozialen Arbeit präsent sein will. Der Verlust oder das Fehlen kirchlicher Ausbildungsstätten in der Sozialarbeit würde den Bestand der caritativen und sozialpädagogischen Arbeit, die von der Kirche und kirchlichen Verbänden zu einem erheblichen Teil geleistet wird, unmittelbar betreffen und gefährden. Die Bischöfe wissen, daß diese Auffassung heute von manchen gesellschaftlichen Gruppen bestritten wird. Das ist aber nur ein Grund mehr, die Planung katholischer Fachhochschulen für Sozialarbeit entschieden und in gemeinsamer Bemühung aller zuständigen katholischen Organisationen voranzutreiben.

Daran, ob es gelingt, *geistige und geistliche Werte* in diese Ausbildung einzubringen und die religiöse Dimension der Sozialarbeit sichtbar zu machen, werden künftige Fachhochschulen dieser Art gemessen werden. Ebensowenig darf aber vergessen werden, daß die Konkurrenzfähigkeit katholischer Sozial- und Erziehungsleistungen von fachlich hochqualifizierten Mitarbeitern abhängt. Die Möglichkeiten, die das Hochschulrahmengesetz des Bundes sowie alle bis jetzt vorliegenden Fachhochschulgesetze der Länder zur Errichtung kirchlicher Fachhochschulen bieten, müssen daher genutzt werden. Nach dem Kommissionsbericht sind zur Zeit 10 katholische Fachhochschulen für Sozialpädagogik im Bundesgebiet geplant.

III. Sitzung des Verbandes der Diözesen Deutschlands

Im Rahmen der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz war auch diesmal eine Vollversammlung des Verbandes der Diözesen Deutschlands anberaumt. Hier ging es um zwei wichtige Entscheidungen, nämlich um die Verabschiedung einer Rahmenordnung für die Mitarbeitervertretungen in den Dienststellen der Kirche und des Caritasverbandes, ferner um die Vergabe von Zuschüssen für pastorale Aufgaben in den Missions- und Entwicklungsländern.

1. *Mitarbeitervertretungen*

Am 18. Februar 1970 hat der Verband der Diözesen Deutschlands eine besondere Kommission mit dem Entwurf einer *Rahmenordnung für die Mitarbeitervertretungen* im kirchlichen und caritativen Dienst beauftragt. Bei der Beratung des Entwurfs auf der Vollversammlung des Verbandes am 16. November 1970 in Königstein/Taunus ergaben sich einige Änderungsvorschläge, die nun eingearbeitet sind. Die Vollversammlung hat daher die Rahmenordnung verabschiedet und allen Bistümern empfohlen, ihre Mitarbeitervertreterordnungen entsprechend dieser Rahmenordnung zu erlassen.

Damit hat die Kirche den Freiheitsraum ausgefüllt, der vom Betriebsverfassungsgesetz anerkannt ist und der besagt, daß die Kirche das Recht hat, ihre innere Ordnung nach ihrem eigenen Selbstverständnis zu gestalten. Mit der jetzt verabschiedeten Rahmenordnung wird erreicht, daß die Mitarbeitervertretungen in sämtlichen kirchlichen und caritativen Dienststellen, die mehr als fünf Mitarbeiter haben, gleich geregelt wird. In wesentlichen Punkten schließt sich die Rahmenordnung den Regelungen der Personalvertretung im staatlichen Bereich an, in einigen geht sie darüber hinaus. So ist z. B. das Wahlrecht zur Mitarbeitervertretung nicht an den Besitz bürgerlicher Ehrenrechte gebunden.

2. *Gelder für pastorale Aufgaben in Missions- und Entwicklungsländern*

Die Vollversammlung des Verbandes hat entsprechend den Vergaberichtlinien über Zuschüsse für *pastorale* Aufgaben in Missions- und Entwicklungsländern in Höhe von 21,5 Millionen DM entschieden. Im Haushalt 1971 sind für diesen Aufgabenbereich insgesamt 27 Millionen DM angesetzt, so daß nur noch Mittel in Höhe von 5,5 Millionen zur Verfügung stehen.

Insgesamt werden mit den bewilligten Zuschüssen 110 Einzelprojekte in Afrika und Asien unterstützt, die vom Päpstlichen Werk für Glaubensverbreitung in Aachen, vom Ludwig-Mis-

sions-Verein und vom Missionsrat geprüft wurden. Die unterstützten Projekte reichen vom Aufbau kleiner, stabiler Kapellen in Indien bis zur Herstellung audiovisueller Unterrichtsmittel, von der Produktion von Fernsehprogrammen eines kirchlichen Senders im Kongo bis zum Bau von Waisenhäusern, von Zuschüssen für Katechetengehälter bis zur Finanzierung von Schuleinrichtungen und dem Druck von Bibeln, von der Errichtung von Kindergärten bis zur Unterstützung langfristiger Pastoralpläne.
Obwohl der Verband der Diözesen Deutschlands für das Haushaltsjahr 1971 die hierfür vorgesehenen Mittel erhöht hat, konnten bei weitem nicht alle Gesuche und Bitten aus den Missionsländern erfüllt werden. Mindestens die gleiche Zahl der Anträge mußte zurückgestellt, weiterverwiesen oder abgelehnt werden.

3. Vorläufiges Endergebnis: ADVENIAT 70

Bischof *F. Hengsbach* von Essen legte der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz das vorläufige Endergebnis der ADVENIAT-Kollekte 1970 vor. (Dieses Weihnachtsopfer der deutschen Katholiken ist für pastorale Aufgaben in Südamerika bestimmt.) Dieses vorläufige Endergebnis liegt mit 52 912 151 DM um 2,6 % oder 1,3 Millionen DM höher als das Endergebnis von 1969 (51 594 127 DM).
Bischof Hengsbach wies darauf hin, daß diese Steigerung auf das wachsende Interesse der deutschen Katholiken an der Neuorientierung der Kirche in Lateinamerika zurückgehe. Insbesondere bei der jüngeren Generation sei eine starke Nachfrage nach Informationen über die kirchliche Entwicklung Lateinamerikas festzustellen.

Bischöfliche Erklärung zum Religionsunterricht

Anläßlich der Frühjahrsvollversammlung in Bad Honnef (vgl. ds. Heft S. 189) verabschiedete die Deutsche Bischofskonferenz eine in ihrem Auftrag von der Sonderkommission für Fragen des Religionsunterrichtes erarbeitete Erklärung, in der amtlich Position bezogen wurde zur gegenwärtigen Diskussion über die Rolle des schulischen Religionsunterrichts und über dessen inhaltliche Gestaltung. Die Erklärung spricht sich eindeutig für die Beibehaltung eines von den Kirchen verantworteten schulischen Religionsunterrichtes aus und fordert zugleich eine inhaltliche Gestaltung, die mit den Eigengesetzlichkeiten schulischer Veranstaltungen besser übereinstimmt. Der schulische Religionsunterricht wird nicht nur aus kirchlichen Gründen gerechtfertigt. Er wird mit dem Argument gestützt, daß der Auftrag der Schule ohne Religionsunterricht, d. h. ohne Auseinandersetzung mit den Grundfragen menschlicher Existenz, wie sie die religiöse Dimension zum Ausdruck bringt, nicht voll erfüllt werde. Nicht zur Sprache kommt die personelle Situation des Religionsunterrichts.

Sowohl die Weiterentwicklung des Schulwesens im Bereich der Bundesrepublik Deutschland mit den damit notwendigerweise verbundenen ständigen Veränderungen als auch die Wandlungen in Theologie und Kirche beeinflussen den Religionsunterricht in seiner Stellung und in seinem Aufbau. Angesichts dieser Umstrukturierung und der im Bereich des Religionsunterrichtes entstandenen Unruhe soll diese Verlautbarung zur Klärung einiger Grundfragen beitragen.

I. Staat — Gesellschaft — Kirche — Religionsunterricht

1. Der freiheitlich-demokratische Rechtsstaat wahrt gegenüber den einzelnen gesellschaftlichen Gruppen weltanschauliche Neutralität. Er garantiert den verschiedenen Gruppen den Freiheitsraum für ihr Wirken, solange sie sich im Rahmen der Verfassung bewegen, und schafft eine Friedensordnung für Konfliktfälle. Er hat die Freiheit des Glaubens, die Freiheit des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses zu schützen und den Bürgern die Möglichkeit zur Ausübung ihrer Religion zu geben. Das hat auch für den schulischen Bereich Konsequenzen.
2. Unser Staat schafft seinen Bürgern hinsichtlich ihrer Religion einen *Wirkraum in den Schulen.* Entsprechend dem in der Verfassung verankerten Grundrecht ist der Religionsunterricht in den öffentlichen Schulen ordentliches Lehrfach.
Da sich die Religionen in kirchlichen Gemeinschaften konkretisieren und vom Inhalt des Religionsunterrichtes her eine enge Bindung an eine Religionsgemeinschaft besteht, ergibt sich die Notwendigkeit und die Berechtigung sowohl des *bekenntnisgebundenen Religionsunterrichtes als auch der kirchlichen Mitwirkung beim Religionsunterricht.* Diese ist umschrieben in Artikel 7 des Grundgesetzes und Artikel 21 und 22 des Reichskonkordates sowie in entsprechenden Artikeln der Landesverfassungen.
3. Die katholische Kirche betrachtet den bekenntnisgebundenen Religionsunterricht für alle Schüler als *wichtigen Bestandteil der von der Schule zu leistenden Aufgabe.* Dieser Religionsunterricht bietet Eltern und Schülern die Gewähr, daß er aus dem Selbstverständnis ihrer Kirchen erwächst. Deshalb sollen die Schüler grundsätzlich an dem Religionsunterricht ihres Bekenntnisses teilnehmen.
4. Der bekenntnisgebundene Religionsunterricht ist *schulischer Unterricht* und wird nach den methodischen und didaktischen Gesichtspunkten erteilt, die auch in vergleichbaren anderen Fächern zu beachten sind. Die freie Gewissensentscheidung der Erziehungsberechtigten beziehungsweise religionsmündigen Schüler wird respektiert und geschützt.
5. In der künftigen Sekundarstufe II beziehungsweise Kollegstufe können die katholischen Religionslehrer in Vereinbarung und *in Zusammenarbeit mit den nichtkatholischen* mehrere Kurse anbieten, zwischen denen die Schüler wählen können. In diesem Fall soll der Religionsunterricht beim Religionslehrer des eigenen Bekenntnisses des Schülers den größeren Zeitraum einnehmen. Modelle dafür sollen im Zusammenwirken aller Beteiligten — der Kirchenleitungen, der staatlichen Stellen, der Lehrer, der Eltern und der Schüler — erstellt werden. Eine entsprechende rechtliche Regelung sollte zunächst für einen Zeitraum von zwei Jahren vereinbart werden.

II. Zum Auftrag des Religionsunterrichts in der heutigen Schule

1. Die Schule hat nicht nur studien- und berufsbezogene Kenntnisse und Fähigkeiten zu vermitteln, sondern sie hat weitergehende *erzieherische Aufgaben,* die nicht ohne konkrete Wertsetzungen erfüllt werden können. Sie hat den Auftrag, den jungen Menschen bei dem Bemühen zu helfen, die eigene Existenz und die Welt, in der sie leben, ihrem jeweiligen Alter gemäß zu verstehen. Die Schule muß dem Schüler Gelegenheit geben, Deutung der Wirklichkeit zu erfahren, Lebens- und Sinnfragen zu erörtern und Kriterien für verantwortliches Handeln zu finden.
Diesen *pädagogischen Auftrag* empfängt sie von den jungen Menschen selbst, von deren Eltern und von der Gesellschaft. Sie kann ihn nur erfüllen, indem sie ihren Schülern in einer ihrem Alter entsprechenden Weise eine auf wissenschaftlicher Grundlage vermittelte Erschließung der Welt, des Menschen und der Sachen ermöglicht.
Die unübersehbare Vielheit der Sachen, Menschen und Beziehungen fordert von der Schule Information, das heißt die Schule muß es dem Schüler ermöglichen, Ordnungen zu sehen und zu bilden, Sachen und Menschen in Zusammenhänge zu

bringen und diese in ihrer geschichtlichen Bedingtheit zu erkennen. Daher ist es eine fundamentale Aufgabe der Schule, die Wirklichkeit zu erschließen und die in ihr aus der Vergangenheit in die Zukunft wirkende Überlieferung zu interpretieren. Diese Überlieferungen, denen eine hervorragende Zukunftsbedeutung eignet, sind es, die den Schüler befähigen, die Kontinuität der Wirklichkeit, seine eigene Kontinuität als Mensch und seine Freiheit gegenüber den Zwängen, die die Welt auf ihn ausübt, in allem Wandel zu erkennen und zu verwirklichen.

Es kann also nicht Aufgabe der Schule sein, bloße Fakten positivistisch zu vermitteln. Vielmehr muß der Schüler durch den Unterricht Sachwissen erwerben und ein *Denken* erlernen, das es ihm ermöglicht, eine eigene Meinung über Menschen, Sachen und deren Zusammenhänge zu bilden und die geschichtliche Situation, in die er hineingestellt ist, geistig zu bewältigen. Auf diese Weise erlernt der Schüler nicht nur ein verantwortbares Leben in dieser Welt, sondern er erfährt zugleich, daß er imstande ist, die Welt zu verändern, und daß er solche Veränderungen in verantwortlichem Handeln zu vollziehen hat. Die Schule eröffnet den Schülern den Blick für die Bezüge, in denen sich menschliches Leben darstellt, und befähigt sie, die sozialen und die sachlichen Forderungen ihrer Zeit zu erfüllen.

2. In einer Schule, die sich von diesem Auftrag her versteht, ist der Religionsunterricht ordentliches Lehrfach. Denn die Aussagen, die in ihm zur Sprache kommen, beantworten Fragen, die der Jugendliche heute stellt: sie deuten Gegenwart und Zukunft. Sie stellen Mensch und Welt in ihrem Bezug zu Gott als ihrem letztem Grund und Ziel dar. Sie beruhen also auf den *Grundvorstellungen,* in denen die Welt gegenwärtig erfahren wird und bieten daher dem Schüler in hervorragender Weise die Möglichkeit, Ordnungen und Zusammenhänge zu sehen und zu bilden. Der Religionsunterricht veranlaßt den jungen Menschen, zu den letzten Gründen der Welt und seiner selbst vorzudringen und von ihnen her sowohl den Sinn der gesamten Wirklichkeit als auch den Beitrag für die Zukunft der Welt, der von ihm erwartet wird, zu erkennen.

Bereits der Religionsunterricht der Vor- und Grundschule behandelt die Unterrichtsgegenstände in wissenschaftlich fundierter Darbietung und vermittelt dem Schüler ein den eben genannten Zielen entsprechendes Grundverständnis.

Die Schule ermöglicht es dem Schüler, sich *mit zunehmendem Alter selbständig und in kritischer Form mit den Inhalten des Religionsunterrichtes auseinanderzusetzen.* Der Jugendliche löst sich von der Gestalt des Glaubens seiner Kinderzeit. Die Reflexion über das, was Glauben ist, und über das, was geglaubt wird, kann dem jungen Menschen dazu verhelfen, zum Glauben des Erwachsenen zu gelangen. Der oben dargestellte Auftrag der Schule entspricht also der Situation des jugendlichen Menschen, der auf diesem Wege zu einer Ordnung seiner selbst und der Welt gelangen will, in der auch der Glaube den ihm zukommenden Platz einnimmt.

Der Religionsunterricht hilft also der Schule, ihre eigene Aufgabe zu erfüllen. Er kann in einer Schule, die auf den geschilderten Prinzipien beruht, nicht fehlen; vielmehr bietet er eine unverzichtbare Komponente jedes Curriculums.

3. Im katholischen Religionsunterricht, der sich phasengerecht wissenschaftlicher Methoden bedienen muß, werden Welt und Mensch im Lichte der Botschaft Christi erschlossen. Diese fordert zur Auseinandersetzung heraus. Sie kann weder ohne die Zumutung der Stellungnahme einfachhin vorgetragen noch kann sie ohne Bereitschaft zu solcher Stellungnahme angenommen werden.

Ein Religionsunterricht, der in der dargestellten sachbezogenen Weise die Wirklichkeit erschließt und der sich so in den Auftrag der Schule einfügt, bietet dem Schüler die Möglichkeit, *Kenntnis des katholischen Glaubens* zu gewinnen. Er verhilft dem gläubigen Schüler dazu, seinen Glauben zu begründen und somit der Gefahr des religiösen Infantilismus oder der Gleichgültigkeit zu entgehen. Dem im Glauben angefochtenen und dem ungläubigen Schüler bietet er die Möglichkeit, die Antworten des Christentums auf seine Fragen kennenzulernen und sich mit ihnen auseinanderzusetzen. Im Religionsunterricht wird also den Schülern deutlich, daß man die Welt im Glauben sehen und von daher seine Verantwortung in ihr begründen kann.

4. Die Schule und also auch der Religionsunterricht können in der Unterrichtung, der Erziehung und der Bildung der jungen Menschen nicht alles leisten. Sie haben zwar spezielle Aufgaben, die nur von ihnen erfüllt werden können; daneben gibt es jedoch Aufgaben, die nur von anderen, insbesondere von Familie und Gemeinde übernommen werden können. Der Religionsunterricht muß die damit gegebene Begrenzung seiner Möglichkeiten anerkennen.

III. Aufgaben

Die Fragen einer möglichen *grundsätzlichen Umstrukturierung* des Religionsunterrichtes sowie seine inhaltliche Füllung und seine didaktisch-methodische Gestaltung vor allem im Hinblick auf die Ergebnisse der gegenwärtigen curricularen Forschung sind so bedeutsam, daß ihre Lösung wissenschaftlich qualifizierten Gremien übertragen werden muß.

1. Bei dieser wissenschaftlichen Grundlagenforschung und Erarbeitung der Curricula des Religionsunterrichtes ist besonders gedacht an das Deutsche Institut für wissenschaftliche Pädagogik in Münster, an den Deutschen Katecheten-Verein und das Institut für Katechetik und Homiletik in München. Diese Institute mögen namentlich bei der Curricula-Erarbeitung mit anderen religionspädagogischen Instituten, besonders mit bestehenden oder in Zukunft zu bildenden Instituten im Hochschulbereich, zusammenarbeiten beziehungsweise in Einzelfällen Gutachten einholen.

2. Von besonderer Dringlichkeit ist die Lehrerfortbildung. Darum sind über die bereits bestehenden hinaus neue, überregionale Institute für die Lehrerfortbildung zu schaffen.

3. Die diözesanen katechetischen Institute sind auszubauen. Sie sollten auch kleinere Zentren in möglichst vielen Orten errichten.

Die Neuordnung von Laisierungsverfahren

Die auf den folgenden Seiten wiedergegebenen Texte haben Aufsehen erregt, noch bevor ihr wesentlicher Inhalt durch den Leiter des Vatikanischen Pressesaals bekanntgegeben wurde (vgl. die Textzusammenfassung im „Osservatore Romano", 12. 3. 71 und dt. in KNA, 12. 3. 71). Nach den ersten Indiskretionen in Holland hat im deutschen Sprachraum zuerst die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (8. und 10. 3. 71) ausführlich darüber berichtet. Trotz Bekanntwerden des Inhalts hat der Vatikan das ursprünglich nicht für die Öffentlichkeit bestimmte Dokument bisher nicht offiziell publiziert. Wenn wir die beiden Dokumente: das Dekret der Glaubenskongregation und den vom Präfekten und vom Sekretär der Kongregation unterzeichneten erläuternden Begleitbrief dennoch in eigener Übersetzung abdrucken, so tun wir das aus zwei Gründen: 1. ist durch die bisherigen Kommentare und Teilveröffentlichungen einige Verwirrung und wenig Klarheit entstanden. Die Unklarheiten und noch mehr das vorhandene Mißtrauen konnten auch durch den sehr sachlichen „kirchenoffiziösen" Kommentar von Generalvikar R. Lettmann *(Münster) in KNA (9. 3. 71) nicht behoben werden. Die volle Kenntnis des Wortlauts scheint uns des-*

halb der beste Weg, vorhandene Mißverständnisse abzubauen. Der Wortlaut zeigt, daß die neue Verfahrensordnung in der Substanz ein Dokument der Öffnung ist, wenn auch Methoden und Sprache an mehr als einer Stelle schwer vollziehbar sind. 2. Laisierungsverfahren dienen der Klärung von Rechtsfällen. Da Verfahrensordnungen immer Recht schaffen oder auch Recht verletzen können, haben die Betroffenen Anspruch darauf zu erfahren, nach welchen Regeln und Gesichtspunkten verfahren wird. Mit der Veröffentlichung der einschlägigen Texte sagen wir weder etwas über die Zölibatsfrage und ihre Bewertung aus, noch möchten wir die notwendige Diskretion verkennen, die im konkreten Fall auch im Sinne der Betroffenen anzuwenden ist.

An alle Ortsordinarien und Generaloberen von Klerikerorden

In der Enzyklika „Sacerdotalis caelibatus" vom 24. Juni 1967 (Abschnitt 83) wendet sich Papst Paul VI. „mit väterlicher Liebe und mit großem Bangen und Schmerz jenen unglücklichen und trotzdem immer geliebten Mitbrüdern im Priesteramt zu, die, obwohl ihrer Seele der heilige Charakter des Weihesakramentes eingeprägt bleibt, unglücklicherweise ihren in der Weihe übernommenen Verpflichtungen untreu wurden oder noch sind". Nach Anführung der Gründe, aus denen die Kirche die Laisierung mit Dispens von der Zölibatsverpflichtung meint gewähren zu sollen, mahnt der Papst in jenem Dokument: „. . . jedes Mittel des Zuredens" soll versucht werden, „damit der schwankende Mitbruder zur Ruhe, zum Vertrauen, zur Reue und zu einem Neubeginn komme. Nur wenn auf diese Weise keine Lösung möglich ist, wird der unglückliche Priester von seinem ihm anvertrauten Amt entfernt." Und der Papst fügt hinzu: „Unter der Voraussetzung, daß er für das Priesteramt nicht mehr zurückgewonnen werden kann, aber doch gewisse ernsthafte und gute Neigungen hat, als christlicher Laie zu leben, gewährt der Apostolische Stuhl nach Prüfung aller Umstände und im Einvernehmen mit dem Ortsordinarius oder dem Ordensoberen mitunter alle erbetenen Dispensen, indem er die Liebe über den Schmerz siegen läßt" (AAS 59, 1967, S. 690 und 691) [vgl. Herder-Korrespondenz, 21. Jhg., S. 374].

Tatsächlich haben die Päpste Pius XII., Johannes XXIII. und Paul VI. der damals obersten heiligen Kongregation des heiligen Offiziums die Laisierungsanträge mit Dispens von der Zölibatsverpflichtung zur Prüfung zugewiesen, damit sie die einer positiven Entscheidung würdigen Fälle in der päpstlichen Audienz vorlege. Daher sandte diese heilige Behörde am 2. Februar 1964 „an alle Ortsordinarien und an die Generaloberen von Klerikerorden" ein Schreiben, in dem die Gründung einer Sonderkommission bei dieser heiligen Kongregation bekanntgegeben wurde, welche Laisierungsanträge mit Dispens von den Zölibatsverpflichtungen zu bearbeiten hatte. Diesem Schreiben waren „Regeln für die Bearbeitung von Fällen, die die Priesterweihe mit ihren Verpflichtungen betrafen", beigefügt. Nach diesen Regeln hatte der Ordinarius des gewöhnlichen Aufenthaltsortes des Antragstellers (auch „actor" genannt), ein Gericht zu bilden, das aus einem Richter, einem Weihebandverteidiger und einem Protokollführer bestand, um das Verfahren in gerichtlicher Form durchzuführen. Die Befragung des Antragstellers enthält 27, die gerichtliche Vernehmung der Eltern und Zeugen jedoch 22 bzw. 32 Punkte.

Daher haben viele Bischöfe und Generaloberen klerikaler Ordensgenossenschaften schon seit langem darum gebeten, die zu beachtenden Regeln zu vereinfachen und damit die Zeit für die Lösung der anhängigen Fälle zu verkürzen, und zwar sowohl bei den Bischofskurien wie bei der Kongregation.

Aufgrund dieser Anregung beschloß die Vollversammlung dieser heiligen Kongregation am 3. Dezember 1969 die eben erwähnten Regeln aufzuheben und sie durch neue, einfachere zu ersetzen. Der Papst bestätigte die ihm vorlegte Entscheidung. Daher hat diese heilige Kongregation die Vorschläge der Bischöfe und Generaloberen geordnet und mit Folgerungen versehen, die auf einer tausendfältigen Erfahrung mit Fällen aus fast der ganzen Welt beruhen. Die neuen Regeln sind daraus abgeleitet. Sie wurden dem Papst vorgelegt und von ihm am 14. Dezember 1970 bestätigt.

Mit vorliegendem Schreiben werden die neuen Regeln den einzelnen Ortsordinarien und Generaloberen klerikaler Ordensgenossenschaften mitgeteilt. Die Generaloberen werden gebeten, sie allen höheren Oberen ihrer Genossenschaft (den Provinzialen und den ihnen gleichgestellten) bekanntzumachen. Dieses Schreiben und die Regeln selbst sollen jedoch nur den eben Genannten zur Kenntnis gelangen. Ihre Veröffentlichung ist daher verboten.

Die wichtigsten Unterschiede zwischen den Regeln von 1964 und den jetzigen werden im folgenden aufgezeigt:

1. Anstelle eines „Gerichtsverfahrens", das im Rahmen eines Gerichtes abläuft, tritt eine einfache Untersuchung, in der festzustellen ist, ob die im Antrag auf Dispens von der Zölibatsverpflichtung aufgeführten Gründe stichhaltig und ob die Angaben des Antragstellers wahr sind. Eine solche Untersuchung ist also von geringerer juridischer Strenge, wird mehr von pastoralen Gesichtspunkten bestimmt und folgt einem einfacheren Verfahren: Dabei soll es unumstößliches Prinzip sein, daß die Untersuchung zur Erkenntnis der objektiven Wahrheit führt.

2. Die Normen von 1964 wiesen das ganze Verfahren dem Ordinarius des normalen Aufenthaltsortes des Antragstellers zu, der jedoch nicht sein eigener Ordinarius sein durfte und der nie der eigene höhere Obere eines antragstellenden Ordensmannes war. Nach den neuen Regeln hat nun der eigene Ordinarius des Antragstellers, sei es der Diözesanbischof oder der Ordensobere, die Aufgabe, die Untersuchung durchzuführen. So haben nun nach den neuen Regeln die genannten zuständigen Autoritäten (bzw. Oberen) den Ordinarius des Aufenthaltsortes des Antragstellers schriftlich zu bitten, diese Untersuchung vorzunehmen.

3. Die Glaubenskongregation prüft nun die ihr vom zuständigen Oberen übersandten Akten nach der einfacheren Regelung. Sind die Akten vollständig, so wird die Prüfung des Falles und seine Lösung in kurzer Frist erfolgen. Ist das Votum des zuständigen Oberen positiv und bestätigt die Glaubenskongregation dieses Votum, so wird die Dispens von der Zölibatsverpflichtung vom Papst sofort erbeten. Sobald diese gewährt ist, wird das Reskript darüber in Kürze dem Oberen zugesandt, der den Fall eingereicht hat.

4. Bisher wurde das Reskript über die Rückversetzung in den Laienstand mit Dispens von der Zölibatsverpflichtung als Beilage eines Briefes an den Ordinarius des Aufenthaltsortes des Antragstellers geschickt. Die Kongregation benachrichtigte selbst den Ordinarius, bei dem der Antragsteller inkardiniert ist, oder den höheren Ordensoberen. Jetzt aber wird derselbe Obere, dem der Antragsteller aufgrund der Inkardination oder Ordensprofeß unterstand und der zugleich die Untersuchung des Falles vornahm, das Reskript diesem entweder selbst oder über den Ordinarius seines Aufenthaltsortes bekanntgeben.

5. Die neuen Regeln bevollmächtigen den zuständigen Oberen (den Inkardinationsordinarius, den höheren Ordensoberen, den Ordinarius des Aufenthaltsortes des Antragstellers), nach eigenem Ermessen und soweit nötig, den Antragsteller von der bisher strengen Verpflichtung, über die Dispens und die kanonische Eheschließung Stillschweigen zu bewahren, zu dispensieren.

6. Die unter VI aufgeführten Normen sind das Ergebnis wiederholter Beratungen und einer sorgfältigen Prüfung in der gemischten Kommission dieser heiligen Kongregation und anderer zuständiger Dikasterien. Der Heilige Vater hat sie in besonderer Weise bestätigt.

Die jetzt erlassenen Normen verbessern in etwa und ergänzen die Regeln von 1964. Diese Normen setzen jedoch eine schwere Verpflichtung voraus, die auch bei ihrer Anwendung erfüllt werden muß, die alle Bischöfe und Ordensobere bindet, an die sich auch diese heilige Kongregation gebunden fühlt und die

vor allem der Papst selbst zu erfüllen bemüht ist: nämlich die Pflicht (vor einem Rekurs an die höchste kirchliche Autorität in den von „Sacerdotalis caelibatus" erwähnten Fällen, in denen Barmherzigkeit am Platz ist), alles zu unternehmen, damit die Priester, die versucht sind, ihr Amt niederzulegen, ihre Schwierigkeiten überwinden.
Weiter bezeugen dieser Brief und die angefügten Normen der heiligen Kongregation für die Glaubenslehre den festen und beständigen Wunsch, den Bischöfen und höheren Ordensoberen zu helfen, damit gefährdete Priester wieder auf den rechten Weg zurückgeführt werden.
Indem wir dies kraft unseres Amtes mitteilen, bekunden wir nachdrücklich unsere Hochachtung und verbleiben im Herrn.

Franciscus Card. Šeper, Präfekt
Erzbischof Paul Philippe, Sekretär

Regeln für die Diözesan- und Ordensbehörden zur Behandlung von Laisierungsfällen mit Dispens von den Weiheverpflichtungen

I. Was vor einer Eingabe von Laisierungsgesuchen an den Heiligen Stuhl getan werden muß, um gefährdete Priester von einer Amtsniederlegung zurückzuhalten

1. Vor einer Eingabe eines Laisierungsgesuches mit Dispens von den Weiheverpflichtungen an die heilige Kongregation für die Glaubenslehre müssen die betreffenden Ordinarien, das heißt die Diözesanbischöfe für die Weltpriester und die höheren Oberen für die Ordensleute, eine angemessene Zeit lang alles versuchen, um dem Antragsteller zu helfen, seine Schwierigkeiten zu überwinden (vgl. „Sacerdotalis caelibatus", Abschnitt 87), z. B. durch eine Versetzung von dem Ort, wo er Gefahren ausgesetzt ist, wobei, je nach Fall Mitbrüder, Freunde, Verwandte, Ärzte und Psychologen Hilfe leisten sollen.
2. Bleiben diese Bemühungen erfolglos und tritt der Antragsteller von seinem Dispensgesuch nicht zurück, so ist es an der Zeit, sich die dafür notwendigen Informationen zu beschaffen.

II. Über die Art und Weise der Informationsbeschaffung

1. Damit die heilige Kongregation für die Glaubenslehre aus der Kenntnis des Falles entscheiden kann, ob dem Papst die Laisierung mit Dispens von den entsprechenden Verpflichtungen vorgeschlagen werden soll, genügt das Gesuch des Antragstellers allein nicht. Vielmehr muß es durch Informationen, die von der zuständigen kirchlichen Autorität gemäß Abschnitt III eingeholt worden sind, gestützt werden. Diese Untersuchung wird durchgeführt, damit die vom Antragsteller vorgebrachten Gründe für eine Laisierung mit Dispens von den betreffenden Verpflichtungen wahrheitsgemäß offenliegen; damit nämlich durch Befragungen, Dokumente, Zeugenaussagen und medizinische Gutachten u. dgl. ersichtlich werde, ob das Gesuch des Antragsstellers auf Wahrheit beruht.
2. Diese Untersuchung trägt nicht den Charakter eines Gerichtsprozesses. Mit ihr soll nicht gemäß Kanon 1093—1098 die Ungültigkeit der Weihe oder der Übernahme der Weihepflichten bewiesen werden; sie dient lediglich dazu, einem Priester, der in den Laienstand zurückversetzt wird, nach Möglichkeit zugleich die Dispens von den Weihepflichten zu gewähren. Deshalb darf die zuständige Autorität kein Gericht im eigentlichen Sinne einsetzen, sondern hat lediglich, entweder selbst oder durch einen delegierten Priester, eine Untersuchung vorzunehmen, die eher mit ihrem pastoralen Amt zu tun hat. Diese Untersuchung ist jedoch nach genau festgelegten Regeln durchzuführen, nämlich durch Vorlage bestimmter Fragen und Entgegennahme bestimmter Antworten. Die kirchliche Autorität selbst hat ein abschließendes wahrheitsgemäßes Votum abzugeben.
3. Die Untersuchung erstreckt sich besonders auf folgende Punkte:
a) auf allgemeine Angaben zum Antragsteller: Geburtstag und Geburtsort, Kindheitsanamnese, Familienverhältnisse, aus denen der Antragsteller stammt, seine sittliche Formung, Studien, die über ihn im Hinblick auf den Empfang der Weihe vorgenommenen Skrutinien (für einen Ordensmann gilt das gleiche im Hinblick auf die Gelübdeablegung), Ort und Zeit der Priesterweihe, sein bisheriger priesterlicher Dienst, sein augenblicklicher kirchenrechtlicher wie zivilrechtlicher Status und dergleichen mehr.
b) auf die Ursachen und näheren Umstände bzw. Verhältnisse der Schwierigkeiten des Antragstellers oder eines Defektes: vor der Weihe: z. B. Krankheiten, physische oder psychische Unreife, Fehltritte im 6. Gebot während der Ausbildungszeit im Seminar oder dem Ordensinstitut, Drängen von seiten der Familie, Fehlurteile des Oberen im Gewissensbereich (mit Erlaubnis des Antragstellers) oder im Rechtsbereich über die Berufseignung; nach der Weihe: mangelhafte Anpassung an den priesterlichen Beruf, Notsituationen oder Krisen im geistlichen Leben oder im Glaubensleben selbst, Irrtümer hinsichtlich des Zölibats und des Priestertums, unsittlicher Lebenswandel und dergleichen mehr.
c) auf die Glaubwürdigkeit des Antragstellers: ob seine Angaben der Wahrheit entsprechen.
d) auf eine Befragung von Zeugen, die mit der Sache zu tun haben, z. B. der Eltern, Brüder und Schwestern, der Oberen, der Studienkollegen im Seminar oder im Noviziat, der Oberen oder Mitbrüder im Priesteramt, soweit es der Sache nutzt.
e) je nach der Art des Falles und soweit es der Sache nutzt, auf Untersuchungsergebnisse amtlicher Sachverständiger auf medizinischem, psychologischem und psychiatrischem Gebiet.
Die für die Untersuchung verantwortliche Autorität kann darüber hinaus all das hinzufügen, was sie für ein umfassenderes Verständnis des Falles an Nützlichem in Erfahrung gebracht hat. Alles Vorgenannte soll jedoch nach Möglichkeit unter Eid ausgesagt und als Sekretum behandelt werden.
4. Nach Einreichen des Laisierungsgesuches bei seinem Ordinarius und bis zu einer Antwort der heiligen Kongregation ist dem Antragsteller die Ausübung der Weihegewalt ad cautelam untersagt (vgl. Kanon 1997).

III. Über die von Amts wegen für die Durchführung der Untersuchung zuständige Autorität

1. An sich kommt die Aufgabe, von Amts wegen einen Laisierungsfall mit Dispens von den entsprechenden Verpflichtungen über die Glaubenskongregation dem Papst vorzulegen, dem Ordinarius des Antragstellers zu, das heißt dem Inkardinationsordinarius für die Weltpriester, dem höheren Ordensoberen für die Ordenspriester.
2. Der Inkardinationsordinarius bzw. der höhere Ordensobere benötigt für die Durchführung der Untersuchung nach den jetzigen Regeln nicht die vorherige Erlaubnis der Glaubenskongregation, sondern nimmt sie im allgemeinen kraft seines Amtes und aufgrund eigenen Rechts vor. Ist die Untersuchung abgeschlossen, so übersendet die zuständige Autorität der heiligen Kongregation für die Glaubenslehre die Akten. Dieses heilige Dikasterium wird den Fall so bald wie möglich prüfen und ihn, wenn sie ihn für unterstützenswert hält, dem Papst vorlegen, dem allein der Entscheid darüber zusteht, ob die Laisierung mit Dispens zu gewähren ist.
3. Sollte der antragstellende Priester längere Zeit von der eigenen Diözese bzw. vom Sitz des höheren Oberen abwesend sein, so gilt folgendes:
a) Wendet sich dieser an den Ordinarius, sei es den Bischof oder den Ordensoberen, so soll dieser den Ordinarius des Ortes, wo sich der Antragsteller für gewöhnlich aufhält, bitten, die Untersuchung vorzunehmen und dazu diesem alles Wissenswerte mitteilen.
b) Wendet sich der Antragsteller an den Ordinarius seines gewöhnlichen Aufenthaltsortes, so soll dieser den Vorgesetzten des Antragstellers, den Diözesan- oder Ordensoberen, davon benachrichtigen und von ihm die für die Durchführung der Untersuchung notwendigen Unterlagen erbitten.
In beiden Fällen soll der Ordinarius des gewöhnlichen Aufent-

haltsortes des Antragstellers die Befragungsunterlagen mit seinem Votum an den Vorgesetzten des Antragstellers, den Diözesan- oder Ordensoberen schicken.
4. Aus einem angemessenen Grund kann der antragstellende Priester die heilige Kongregation für die Glaubenslehre bitten, den Fall abweichend von der revidierten neuen Regelung einer anderen Autorität als dem Ordinarius, sei es dem Diözesan- oder dem Ordensoberen, zu übertragen. Aber auch in diesem Fall muß der Ordinarius, dem die genannte Kongregation die Durchführung der Untersuchung übertrug, vertraulich beim Diözesan- oder Ordensoberen des Antragstellers zweckdienliche Informationen und dessen Votum einholen; die Akten sind in diesem Fall direkt an die heilige Kongregation für die Glaubenslehre zu übersenden.
5. Ist der Antragsteller ein Ordenspriester oder hält er sich, falls er ein Weltpriester ist, nicht in der eigenen Diözese auf, so soll der Ordinarius des Aufenthaltsortes des Antragstellers die zuständige Autorität um ihre Meinung bitten, ob wegen der Dispens und einer kanonischen Eheschließung ein Ärgernis zu befürchten ist oder nicht.

IV. Übersendung der Akten an die Glaubenskongregation

Nach Abschluß der Untersuchung soll der Ordinarius des Antragstellers, der Diözesan- oder Ordensobere, der heiligen Kongregation für die Glaubenslehre folgende Unterlagen einreichen:
1. ein schriftliches Gesuch des Antragstellers;
2. die Untersuchungsakten (vgl. III, 3);
3. sein eigenes Votum. In ihm muß enthalten sein, was er unternommen hat, um dem Antragsteller bei der Überwindung seiner Schwierigkeiten zu helfen und was er zu tun gedenkt, um ein Ärgernis bei den Gläubigen, das eventuell aufgrund der Dispens entstehen könnte, zu vermeiden.
4. für die unter III, 5 aufgeführten Fälle ein Votum des Ordinarius des Aufenthaltsortes des Antragstellers über die Möglichkeit eines Ärgernisses in dem betreffenden Ort.
Die zuständigen Autoritäten mögen dafür sorgen, daß die Akten vollständig übersandt werden, da nur so die Gesuche schnell erledigt werden können; fehlt nämlich ein notwendiges Dokument, so verzögert sich die Abwicklung des Falles.

V. Das Laisierungsreskript mit Dispens von den Weihepflichten

1. Das Reskript enthält die Laisierung und die Dispens von den Weiheverpflichtungen als untrennbare Einheit. Dem Antragsteller ist es in keinem Fall erlaubt, beide Elemente zu trennen, das heißt letztere anzunehmen und erstere abzulehnen. Ist der Antragsteller ein Ordensmann, so entbindet das Reskript zugleich von den Gelübden. Darüber hinaus enthält es, soweit notwendig, die Absolution von zugezogenen Zensuren und die Legitimierung einer Nachkommenschaft. Es erhält in dem Augenblick Rechtskraft, in dem es dem Antragsteller vom zuständigen Ordinarius bekanntgegeben wird.
2. Das Reskript wird an den Vorgesetzten des Antragstellers gesandt, d. h. für Weltpriester an den Diözesanbischof und für Ordenspriester an den höheren Ordensoberen. Diese teilen es dem Antragsteller, ausgenommen in den unter III, 4 genannten Fällen, mit.
3. Ist der Antragsteller ein Diözesanpriester, der sich außerhalb der eigenen Diözese aufhält oder ein Religiose, so benachrichtigt der Inkardinationsordinarius oder der höhere Ordensobere den Ordinarius des Aufenthaltsortes von der päpstlichen Dispens und bittet ihn gegebenenfalls, das Reskript dem Antragsteller mitzuteilen und die notwendige Delegation für eine kanonische Eheschließung zu erteilen. Sollten besondere Umstände etwas anderes nahelegen, soll sich der obenerwähnte Ordinarius an die heilige Kongregation wenden.
4. In den Taufbüchern der Pfarrei des Antragstellers oder seiner Partnerin wird vermerkt, daß der Ortsordinarius zu befragen sei, falls eine Information oder Dokumente benötigt werden.

VI. Auflagen an den dispensierten Priester

1. An sich darf sich ein laisierter und von seinen Weihepflichten entbundener Priester nicht dort aufhalten, wo sein priesterlicher Status bekannt ist. Dies gilt um so mehr von einem bereits verheirateten Priester. Der Ordinarius des Aufenthaltsortes des Antragstellers kann jedoch, sofern notwendig in gemeinsamer Beratung mit dem Inkardinationsordinarius oder dem höheren Ordensoberen, von dieser Klausel des Reskriptes dispensieren, wenn nicht vorauszusehen ist, daß die Anwesenheit des dispensierten Antragstellers zu einem Ärgernis führt.
2. Dem Ordinarius des Aufenthaltsortes des Antragstellers steht zusammen mit dem Diözesan- oder Ordensvorgesetzen die Entscheidung zu, auf welche Weise die Dispens wie auch die Eheschließung geheim zu halten ist oder wie sie unter gebührenden Vorsichtsmaßnahmen den Verwandten, Freunden und dem Arbeitgeber mitgeteilt werden kann, damit auf den guten Ruf des Antragstellers sowie auf seine neuen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Rechte, die nun die eines Laien und Verheirateten sind, Rücksicht genommen wird.
3. Hält jedoch ein laisierter und von den Weihepflichten entbundener Priester seine Zusage, Ärgernis zu vermeiden, nicht ein, ja veröffentlicht er sogar seinen Fall (in Presse, Radio, Fernsehen und anderen Medien), um Ärgernis hervorzurufen, und zwar in der bösen Absicht, den heiligen Zölibat zu schmähen, so sind die betreffenden Ordinarien, im Falle eines Ordenspriesters der betreffende Obere, verpflichtet, öffentlich bekanntzugeben, daß der betreffende Priester laisiert und von den Weihepflichten entbunden wurde, weil die Kirche ihn für ungeeignet hielt, sein Priesteramt auszuüben.
4. Der Ordinarius, dem es zusteht, das Reskript dem Antragsteller bekanntzugeben, soll diesen eindringlich ermahnen, am Leben des Gottesvolkes in einer seinem neuen Stand entsprechenden Weise teilzunehmen, zu seiner Auferbauung beizutragen und so sich als liebender Sohn der Kirche zu erweisen. Zugleich aber hat er ihm mitzuteilen, daß es jedem laisierten und von den Weihepflichten entbundenen Priester verboten ist:
a) irgendeine Weihefunktion auszuüben, unbeschadet der Vorschrift von Kanon 882 und 892, § 2;
b) irgendeine liturgische Handlung in Gottesdiensten mit Volksbeteiligung zu übernehmen, wo seine Situation bekannt ist. Ebensowenig ist ihm erlaubt zu predigen;
c) irgendeine seelsorgliche Aufgabe zu übernehmen;
d) das Amt eines Rektors (oder irgendein anderes leitendes Amt), eines Spirituals und eines Dozenten in Seminarien, theologischen Fakultäten und ähnlichen Instituten zu übernehmen;
e) Rektor an einer katholischen Schule oder Religionslehrer in katholischen oder anderen Schulen zu sein. Der Ortsordinarius kann jedoch nach seinem klugen Ermessen in besonderen Fällen einem laisierten und von den Weihepflichten entbundenen Priester erlauben, Religionsunterricht in staatlichen und ausnahmsweise auch in katholischen Schulen zu erteilen, sofern nur kein Ärgernis oder keine Verwunderung zu befürchten ist.
5. Die betreffenden Ordinarien einschließlich der höheren Ordensoberen sollen die laisierten und von den Weihepflichten entbundenen Priester mit väterlicher und pastoraler Liebe begleiten und sie nach Möglichkeit in den zum Leben notwendigen Dingen unterstützen, damit sie sich einen angemessenen Lebensunterhalt leisten können.

VII. Über Fälle, in denen von Amts wegen vorzugehen ist

Das gleiche, was in diesen Regeln für jene Fälle festgelegt ist, in denen Priester von sich aus um Laisierung mit Dispens von den Weihepflichten nachsuchen, ist sinngemäß auch auf jene Fälle anzuwenden, in denen es notwendig erscheint, einen Priester aufgrund schlechten Lebenswandels oder wegen theologischer Irrtümer oder aus einem anderen schwerwiegenden Grund nach einer notwendigen Untersuchung zu laisieren und ihn aus Barmherzigkeit von seinen Verpflichtungen zu entbinden, damit er nicht in die Gefahr ewiger Verdammnis gerät.

Zeitbericht

Revolutionäre Gärung im Schwarzen Kontinent (II)

Rassenkonflikte und Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika

Mit diesem Bericht setzen wir unsere Berichterstattung über die sozio-politischen Entwicklungen Afrikas zwischen kolonialer Endphase und nachkolonialer Emanzipation fort, die wir im letzten Heft (S. 138—143) unter dem gleichen Titel begonnen haben. Beschränkte sich der letzte Beitrag auf die sozial-politischen Verhältnisse in den unabhängig gewordenen Staaten Schwarzafrikas, so nimmt der folgende die unter weißer Herrschaft stehenden Länder des südlichen Afrika ins Visier und erörtert auf dem Hintergrund des durch die weiße Vorherrschaft verursachten Rassenkonfliktes die Situation und die Aktionen der schwarzen Befreiungsbewegungen, die spätestens seit der Lancierung des Antirassismus-Programms des ÖRK auch im deutschen Sprachraum starke Resonanz gefunden haben. Der Bericht nimmt nicht für oder gegen das inzwischen modifizierte Antirassismus-Programm Stellung (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 125 und ds. Heft, S. 170). Theologisch-kirchliche und politisch-ethische Bedenken gegen die ursprüngliche Konzeption des ÖRK-Programms wurden bereits an anderer Stelle formuliert (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 545 bis 549). Er kennzeichnet vielmehr die politischen Voraussetzungen, unter denen die Befreiungsbewegungen stehen und die ihnen zu einem guten Teil durch die weiße Vorherrschaft aufgezwungen sind. Dadurch füllt der Bericht eine wesentliche gerade im deutschen Sprachraum klaffende Informationslücke.

Fast die gesamte Diskussion um das Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen konzentrierte sich bisher auf einen Punkt: die Zuwendung finanzieller Mittel für humanitäre Bedürfnisse von neun Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika. Über Ursprung, Ziele und Methoden dieser Organisationen ist aber in der deutschsprachigen Öffentlichkeit kaum etwas bekannt. Eine objektive Beurteilung des Arnoldshainer Beschlusses des ÖRK würde aber gerade eine genaue Kenntnis der afrikanischen Befreiungsorganisationen einerseits und der Politik der weißen Minderheitsregierungen andererseits voraussetzen. Welch große Informationslücken in bezug auf diese zwei Punkte bestehen, hat die öffentliche Diskussion über das Antirassismus-Programm deutlich gezeigt. Dabei geht es nicht nur um einen Informationsmangel, sondern noch mehr um psychologisch bedingte *Informationssperren*, die in der Meinungsbildung über die komplexe Frage des Rassismus im südlichen Afrika im deutschsprachigen Raum in besonderer Weise wirksam sind. Bevor wir uns der Analyse der Konfliktsituation im Süden Afrikas zuwenden, ist deshalb diese Frage kurz zu erörtern.

Fehleinschätzungen in Deutschland

In der Rezeption von Information über den Rassenkonflikt im südlichen Afrika spielen gewisse Motivstrukturen und subjektive Interessen eine so große Rolle, daß der objektive Stellenwert der Ereignisse stark verschoben oder überhaupt kaum erfaßt wird. Das kann zum Teil durch folgende sozial-psychologische Begebenheiten erklärt werden:

1. Die *rassische Solidarität* mit den weißen Siedlern des südlichen Afrika. Sie wird durch die vermeintliche oder wirkliche Annahme gesteigert, die glaubt, daß Weiße in ganz Afrika, vor allem im südlichen Afrika, an Leib und Leben von Schwarzen ständig bedroht sind. Die rassische Solidarität der deutschen Öffentlichkeit war bei Reaktionen in der Kongo-Krise von 1960 bis 1964 besonders auffällig und erreichte dort ihren Höhepunkt beim Einsatz belgischer Fallschirmjäger zur Rettung weißer Geiseln in Stanleyville. In ähnlicher Weise hat das Schicksal der deutschen Entwicklungshelfer Anfang 1971 die Beurteilung der Lage in Guinea sehr stark beeinflußt. Dazu kommen die persönlichen Beziehungen vieler Familien mit Auslandsdeutschen in Südafrika. Gerade diese Verbindungen dürften auf den Informationsprozeß einen entscheidenden Einfluß haben.
2. Die einseitige Betrachtung der Ereignisse im südlichen Afrika unter dem Blickwinkel des *Ost-West-Konfliktes*. Dieser Aspekt wird in der Informationspolitik der weißen Regierungen des südlichen Afrika hochgespielt und mit Erfolg angewandt. Demnach erscheinen die antikommunistischen Regierungen des weißen Afrika als die selbstverständlichen und natürlichen Freunde des Westens und die von kommunistischen Regierungen unterstützten afrikanischen Befreiungsbewegungen unreflektiert als Feinde des Westens. Seit der Schließung des Suezkanals und durch den Ausbau der Seestreitkräfte durch die Sowjetunion hat die Ost-West-Polarisation im südlichen Afrika einen stark militärischen Charakter erhalten. Aus strategischen Gründen glauben westliche Staaten, daß sie eine Entfremdung Südafrikas nicht riskieren können (vgl. die Kontroverse in Großbritannien über das Wiederaufnehmen von Waffenlieferungen an Pretoria). Offiziell sind zudem die NATO-Staaten mit Portugal direkt verbunden. Dadurch sind die portugiesischen Überseeprovinzen ins westliche Militärsystem indirekt einbezogen worden.
3. Die *westlichen Wirtschaftsinteressen im „Weißen Süden"*. Die meisten westlichen Länder sind wirtschaftlich sehr eng mit Südafrika verbunden; das heißt, daß sowohl die Weißen des südlichen Afrika wie die Weißen Europas von den billigen Arbeitskräften im südlichen Afrika profitieren. Wie sehr die öffentliche Meinung von diesen gemeinsamen Wirtschaftsinteressen geprägt ist, zeigt die Diskussion über das Staudammprojekt Cabora Bassa in Moçambique. Unter der Parole der sogenannten Eigengesetzlichkeit der Wirtschaft bzw. des nichtpolitischen Charakters wirtschaftlicher Entscheidungen haben sich große deutsche, französische und schweizerische Industrieunternehmen mit den weißen Minderheitsregierungen des südlichen Afrika geschäftlich verbündet. Die Wirtschafts-Lobbies und pressure-groups der Industrie können ein solches „Bündnis" aber nur verteidigen, wenn es ihnen zugleich gelingt, das Image der weißen Minderheitsregierungen des Südens aufzuwerten. Von der „Jungen Linken" wird jetzt behauptet, daß die deutsche Prestige-Presse (z. B. „Frankfurter Allgemeine Zeitung",

Neue Zürcher Zeitung") sich inoffiziell zum Sprachrohr der mit Südafrika verbundenen Industriekreise gemacht habe.

4. Die *propagandistische Tätigkeit* der südafrikanischen Botschaften. Führungskräfte in Politik, Wirtschaft und Militär werden von den Botschaften systematisch bearbeitet. Das „Informationsmaterial", das ihnen zugestellt wird, ist werbetechnisch von höchster Qualität. Der südafrikanischen Regierung ist es weitgehend gelungen, die Republik Südafrika als einen Hort der Ruhe, Ordnung und Prosperität darzustellen, während sie andererseits den falschen Eindruck bestärkt, daß sich seit dem Abzug der europäischen Kolonialmächte ganz Schwarzafrika in dauernden Krämpfen winde.

5. Die *Solidarisierung der außerparlamentarischen Jungen Linken mit den afrikanischen Befreiungsbewegungen.* Die objektive Erfassung und Beurteilung der Lage im südlichen Afrika wird weiterhin in indirekter Weise präjudiziert, indem die deutsche Öffentlichkeit die sogenannten Jungen Linken weitgehend ablehnt. Gerade diese Gruppen geben sich aber als geschworene Feinde der weißen Minderheitsregime im südlichen Afrika aus.

6. Was die *Meinungsbildung im katholischen Raum* betrifft, muß schließlich eine Informationssperre besonderer Art aufgeführt werden: die Solidarisierung mit dem „katholischen Portugal". Bis vor kurzem war es kaum akzeptabel, die Kolonial- und Rassenpolitik Portugals in kirchlichen Kreisen öffentlich zu kritisieren. Der Mythos, Angola, Moçambique und Guinea-Bissao seien grundsätzlich nichtrassistische Staaten, wird auch heute noch in der deutschen Öffentlichkeit aufrechterhalten (vgl. dazu Abshire und Samuels, Portuguese Africa. A Handbook, New York 1969, S. 133—218).

Nur wenn man sich dieser und anderer Informationssperren bewußt wird, weiß man, wie schwierig es ist, die Frage der afrikanischen Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika objektiv zu erörtern. In der Diskussion über das Antirassismus-Programm des ÖRK sind die vorgefaßten Meinungen deutlich hervorgetreten, und die Polarisierung der Meinungen wurde dadurch noch weiter vorangetrieben.

Grundlagen des Schwarz-Weiß-Konfliktes

„Der gegenwärtig zwar nicht blutigste, aber auf die Dauer vermutlich gefährlichste und politisch bedeutsamste internationale Konflikt in Afrika ist der Konflikt um die Zukunft der noch von Weißen beherrschten Länder dieses Erdteils" (*F. Ansprenger,* Internationale Krisenherde im heutigen Afrika, Manuskript). Es handelt sich hier um eine Serie von Krisen, die sich aus dem Fortbestehen von Regierungssystemen kolonialen Charakters ergibt, wofür *H. Adam* den Begriff *interner Kolonialismus* geprägt hat (in: Südafrika — Soziologie einer Rassengesellschaft, Frankfurt a. M. 1969). Konkret sind folgende Länder gemeint:

Die *Republik Südafrika* mit 18,9 Millionen Einwohnern, darunter 12,8 Millionen Schwarze (Bantus), 2,5 Millionen Mischlinge und Inder und 3,6 Millionen Weiße (Verhältnis Weiß—Nichtweiß: 1:5).

Südwestafrika (Namibia) mit 610 000 Einwohnern, darunter 96 000 Weiße (Weiß-Schwarz-Relation: 1:6).

Rhodesien mit 5,1 Millionen Einwohnern, darunter 234 000 Weiße (Weiß-Schwarz-Relation: 1:22).

Angola, eine portugiesische Überseeprovinz mit 5,1 Millionen Einwohnern, darunter ca. 225 000 Weiße (Weiß-Schwarz-Verhältnis: 1:23).

Moçambique, eine portugiesische Überseeprovinz mit ca. 7 Millionen Einwohnern, darunter 60 000 Weiße (Weiß-Schwarz-Verhältnis: 1:120).

Guinea-Bissao, eine in Westafrika gelegene portugiesische Überseeprovinz mit 800 000 Einwohnern, darunter 2500 Weiße (Weiß-Schwarz-Verhältnis: 1:320).

Wenn man vom kleinen Guinea-Bissao absieht, lokalisiert sich dieser Konflikt in einem relativ kompakten Territorium am südlichen Ende Afrikas, das unter weißer Herrschaft steht (daher die Bezeichnung „Weißer Süden").

Die gegenwärtigen Herrschaftsstrukturen der weißen Minderheitsregierungen werden von einer relativ einheitlichen Rechtfertigungslehre gestützt, die kurz mit „Treuhandschaft der Weißen" über afrikanisches Land, afrikanische Produktivkräfte und afrikanischen Menschen umschrieben werden kann. Diese Doktrin verbindet Südafrika, Portugal und Rhodesien. Ob der weiße Herrschafts- und Treuhandanspruch sich als assimilatorische Zivilisationsmission (Portugal), als eine Art „Partnerschaft" (Rhodesien) oder als Lehre von Apartheid bzw. getrennter Entwicklung (Südafrika) ausprägt, ist von sekundärer Bedeutung. In allen drei Fällen geht es primär um die Konsolidierung der staatlichen Gewalt und des Wohlstands der Weißen auf praktisch unbegrenzte Zeit. Alle drei Staaten haben sich grundsätzlich gegen die interne Entkolonisierung ausgesprochen. Das geschah in Südafrika spätestens mit dem Wahlsieg der Nationalpartei (1948); in Portugal zur Zeit seines Beitritts zu den Vereinten Nationen (1955) und in Rhodesien durch die einseitige Unabhängigkeitserklärung von 1965.

Um über die afrikanischen Befreiungsbewegungen überhaupt zu einem sachgerechten Urteil zu kommen, müssen folgende Tatsachen klar herausgestellt werden:

1. In *keinem* der von weißen Minderheiten beherrschten Länder des südlichen Afrika gibt es heute noch eine Möglichkeit, die bestehenden Machtverhältnisse zwischen Weiß und Schwarz durch demokratische Mittel, d. h. mit dem Stimmzettel zu verändern. In den portugiesischen Territorien Moçambique und Angola (wie auch in Guinea-Bissao) gibt es diese Möglichkeit *theoretisch,* kaum aber praktisch. Die Zulassung zur privilegierten Gruppe der „assimilados", d. h. jener Afrikaner oder Mischlinge, die volle soziale und politische Gleichberechtigung besitzen, wird von der Willkür der portugiesischen Verwaltung bestimmt. In Rhodesien wurde der politischen Emanzipation der schwarzen Mehrheit durch die 1970 in Kraft getretene Verfassung die Tür verriegelt. Südafrika hat in den letzten 20 Jahren den Afrikanern ein gewisses Maß von politischer Mitbestimmung in den ihnen zugeteilten Reservaten zugebilligt, doch geht es dabei grundsätzlich um eine neue Version der alten Kolonial-Maxime „divide et impera". Einen verfassungsmäßigen Weg, der die schwarze Bevölkerung zu einer gleichberechtigten politischen Verantwortung auf nationaler Ebene führen könnte, gibt es aber in Südafrika nicht.

2. In Südafrika und Rhodesien hat sich die Rassendiskriminierung in den letzten zehn Jahren mehr und mehr verfestigt, die polizeiliche und militärische Kontrolle ist umfassender geworden, und durch stets neue Gesetze wurden die Rechte der Schwarzen zunehmend eingeschränkt. Die Herrschaft der Minderheitsregime in Südafrika und Rhodesien wird also immer repressiver. — Das gleiche läßt sich *nicht* für Angola und Moçambique sagen. Auf

dem Papier wurden die diskriminierenden Gesetzesbestimmungen liberalisiert. Aber die *tatsächliche Haltung* der portugiesischen Behörden gegenüber der schwarzen Mehrheit wird nicht in erster Linie von den geltenden Gesetzen, sondern von den administrativen Kontrollen der Lokalverwaltung bestimmt. Eine freiheitlichere Haltung in der Verwaltung scheint sich aber nicht durchzusetzen.

3. Alle vom ÖRK unterstützten Befreiungsbewegungen können auf eine relativ lange Geschichte des gewaltlosen Widerstandes hinweisen. Sie wählten zunächst den Weg der friedlichen Verhandlungen, der verbalen Proteste und des passiven Widerstandes.

4. Alle Appelle der schwarzafrikanischen Staaten und der Befreiungsbewegungen an die Vereinten Nationen und im Falle Rhodesien an England blieben bis heute erfolglos und werden auch in Zukunft kaum Erfolg haben. Mit einer Intervention der westlichen Welt zum Zweck der Veränderung der Rassenpolitik des Weißen Südens kann daher nicht gerechnet werden.

Vom gewaltlosen zum gewaltsamen Widerstand

Zum dritten und vierten Punkt sollen hier noch einige Belege angeführt werden. Zwei namhafte schwarze Führer der rhodesischen Befreiungsorganisationen haben den Prozeß der Radikalisierung ihrer Bewegungen ausführlich beschrieben (*Nd. Sithole, African Nationalism*, London 1968, und *N. Shamuyaria, Crisis in Rhodesia*, London 1966). In ähnlicher Weise haben Führer der Befreiungsbewegungen in portugiesischen Territorien dargelegt, daß sie erst nach dem ausführlichen Studium und der praktischen Erfahrung des portugiesischen Gesetzesapparates zur Überzeugung gelangt seien, daß auf legalem Weg keine Änderung der Herrschaftsverhältnisse möglich ist (*A. Cabral, Revolution in Guinea*, London 1969, und *Ed. Mondlane, The Struggle for Mozambique*, Harmondsworth 1969). Ed. Mondlane, der ermordete Leiter von FRELIMO, sagte z. B.:

„Um 1961 war zweierlei evident geworden. Erstens: Portugal würde weder das Prinzip der Selbstbestimmung und Unabhängigkeit noch irgendeine Erweiterung der Demokratie unter seiner Herrschaft zulassen ... Zweitens: Das Ergebnis von gemäßigten politischen Aktionen, wie z. B. Streiks, Demonstrationen und Eingaben, war immer nur die Vernichtung derer, die an ihnen teilgenommen hatten. Uns blieben daher folgende Alternativen: unter einem repressiven imperialistischen Regime endlos weiterzuexistieren oder gegen Portugal Gewalt so einzusetzen, daß Portugal empfindlich getroffen würde, ohne daß wir selbst zugrunde gingen" („The Struggle for Mozambique, S. 125).

Das bekannteste Beispiel für die radikale Änderung von grundsätzlicher Gewaltlosigkeit zur Gewaltanwendung ist der African National Congress (ANC), der 1961 von der südafrikanischen Regierung verboten wurde. Der Gründer dieser Partei und spätere Friedens-Nobelpreisträger *Albert Luthuli* († 1967) gestand schon 1952:

„Wer kann leugnen, daß ich dreißig Jahre meines Lebens damit verbrachte, vergebens, geduldig, gemäßigt und bescheiden an eine verschlossene und verriegelte Türe zu pochen. Welche Früchte hat diese Mäßigung getragen? Während der letzten dreißig Jahre sind immer wieder neue Gesetze erlassen worden, die unsere Rechte und unseren Fortschritt mehr und mehr einschränkten, bis heute ein Stadium erreicht ist, in dem wir fast überhaupt keine Rechte mehr besitzen."

In bezug auf die zahlreichen Demarchen bei den Vereinten Nationen, vor allem was die UNO-Treuhandschaft über Südwestafrika betrifft, mußten die afrikanischen Sprecher bei der UNO mehr und mehr feststellen, daß die Weltorganisation keinen wirksamen Beitrag zur Beilegung des Konflikts leisten könne. Der Bericht des „UN Council for Namibia" an die XXIII. Vollversammlung der UNO (1968) schließt mit folgenden Betrachtungen:

„... Der Rat wiederholt seinen Standpunkt, daß der Lauf der Entwicklung in dem Territorium darauf hindeutet, daß eine klar erkennbare Wahrscheinlichkeit des Ausbruchs von Gewalt und Rassenkrieg in einem bisher nicht erlebten Ausmaß besteht. Deshalb ist der Rat nach wie vor der Meinung, daß diese Lage eine Erschwerung der bereits früher schweren Bedrohung des internationalen Friedens und der Sicherheit in diesem Gebiet darstellt. Der Rat wiederholt seinen Standpunkt, daß die Vereinten Nationen verpflichtet sind, diese Bedrohung abzuwenden, und daß sie dieser Verpflichtung entschlossen und unverzüglich nachkommen müssen. Der Rat ist in seiner Überzeugung, daß dies der grundlegende Aspekt der Frage ist, durch seinen wachsenden Eindruck bestärkt worden, wonach das Volk von Namibia über das Versagen der Vereinten Nationen enttäuscht ist, eine effektive und baldige Unabhängigkeit des Territoriums herbeizuführen. Der Rat wiederholt seinen Standpunkt, daß die wirksame Erfüllung seiner Hauptpflichten von ihm nur erwartet werden kann, wenn alle notwendigen Maßnahmen ergriffen werden, um die südafrikanische Präsenz in dem Territorium effektiv zu beseitigen ..." (Report of the UN Council for Namibia, New York 1968, S. 12).

Eine ebenso tiefe Enttäuschung spricht aus einer Erklärung Mestiris, des Vorsitzenden des 24er-Ausschusses, vom 16. April 1969:

„... Der Sonderausschuß ist in wachsendem Ausmaß besorgt, weil der Fortschritt bei der Verwirklichung der Erklärung über die Gewährung der Unabhängigkeit an koloniale Länder und Völker hinter den Erwartungen zurückbleibt, die ihre Annahme vor mehr als acht Jahren geweckt hat. Vor allem zeigen die ernsthaften Kolonialprobleme im südlichen Afrika keine erkennbare Bewegung zu einer friedlichen Lösung im Rahmen der Erklärung ..." („UN Monthly Chronicle", New York, Mai 1969, S. 15).

Seit etwa 1962 mehren sich daher die Versuche, bewaffneten revolutionären Kampf gegen die Regierungen Südafrikas und Rhodesiens und gegen die portugiesischen Kolonialverwaltungen zu entfesseln. Dabei ging es zunächst in erster Linie um *Sabotageakte* an Gebäuden und Einrichtungen. Der Mitbegründer der südafrikanischen Sabotage-Organisation *Umkonto we Sizwe* (Speer der Nation), *N. Mandela*, erklärte in seiner Verteidigungsrede vor dem Gericht in Pretoria (1964):

„Vier Arten von Gewaltanwendungen kamen in Betracht: Sabotage, Guerillakrieg, Terrorismus und offener Aufstand. Wir entschlossen uns zu der ersten Methode und wollten alle ihre Möglichkeiten restlos ausschöpfen, ehe wir uns für ein anderes Kampfmittel entschließen wollten. ‚Umkonto' sollte Sabotageakte verüben, und alle ihre Mitglieder erhielten von Anfang an strenge Anweisungen, bei Planung oder Ausführung der Sabotageakte unter allen Umständen die Verwundung oder Tötung von Menschen zu vermeiden ..." (Zit. nach *C. M. Naether, Ein Kontinent sucht die Freiheit*, Frankfurt a. M. 1968, S. 133).

Keine der Befreiungsorganisationen bekennt sich bis heute zu Methoden, wie sie von der Mau-Mau-Bewegung in Kenia angewandt wurden. Die Guerilleros erhalten An-

weisungen, Menschenleben, vor allem die Zivilisten, zu schützen. So sagte *M. A. Cunumshuvi,* ein Kompanieführer von FRELIMO, in einer offiziellen Instruktion:
„Uns ist es niemals in den Sinn gekommen, portugiesische Zivilisten zu ermorden; wir terrorisieren die portugiesische Zivilbevölkerung nicht, denn wir wissen, wen wir bekämpfen und warum. Deshalb haben wir nie einen Angriff auf portugiesische Zivilisten geplant. Wenn wir das wollten, könnten wir es; die Zivilisten leben nahebei, wir haben jede Gelegenheit; aber unser Angriffsziel ist die Armee, die Polizei, die Verwaltung. Unser Programm und unsere Dauerbefehle stellen deutlich fest, daß kein Zivilist angegriffen werden darf, nur solche Leute, die bei der Armee sind, d. h. sie begleiten und ihr helfen. Die einzigen Terroristen in Moçambique sind die Kolonialisten" (Mondlane, a. a. O. S. 160).

Grenzen und Reichweite der Befreiungsbewegungen

Alle afrikanischen Befreiungsbewegungen, die sich den Umsturz der weißen Regierungsoligarchien im südlichen Afrika zum Ziel gesetzt haben, besitzen jetzt ihre festen Hauptquartiere im Ausland, d. h. in schwarzafrikanischen Staaten. Nur den Befreiungsbewegungen gegen die portugiesische Vorherrschaft ist es bisher gelungen, permanente Stützpunkte in Angola, Moçambique und Guinea-Bissao zu unterhalten und einen gewissen Teil dieser Territorien unter ihre Kontrolle zu bekommen. Damit steht bereits fest, daß nur fünf der neun vom ÖRK unterstützten Organisationen gegenwärtig eine echte Chance auf Erfolg haben.
Die drei Befreiungsorganisationen von *Angola,* Movimento Popular de Libertação de Angola (MPLA), Governo Revolucionario de Angola no Exil (GRAE), União Nacional para a Independência Total de Angola (UNITA), sollen etwa ein Drittel des Landes kontrollieren. Der Großaufstand brach dort am 15. März 1961 aus und wurde von *R. Holden* von Léopoldville aus vornehmlich unter den Bakongo Nordangolas organisiert. Nach wenigen Monaten brach der Widerstand zusammen; aber der Kleinkrieg schwelt bis heute weiter. Eine zweite Befreiungsbewegung Angolas, die MPLA, griff 1966 von Kongo-Brazzaville aus die portugiesische Enklave Cabinda an. 1967/68 schleuste sie von Sambia aus Partisanen in den Osten Angolas ein, wo sie eine „zweite Front" zu bilden beansprucht.
Die bisher erfolgreichste Befreiungsorganisation scheint die *PAIGC* (Partido Africano de Independência da Guinea e Cabo Verde) unter *A. Cabral* in *Guinea-Bissao* zu sein. Der Partisanenkrieg in Guinea begann im Januar 1963, und PAIGC hält nach ihren eigenen Angaben die Hälfte des Territoriums der kleinen portugiesischen Provinz besetzt. Die Macht der portugiesischen Truppen soll sich fast ausschließlich auf ihre befestigten Stützpunkte beschränken, so daß der PAIGC in dem von ihr kontrollierten Gebiet eine eigentliche administrative Funktion zukommt. Angeblich unterhielt die PAIGC 1966 in den von ihr verwalteten Gebieten 127 Grundschulen für 13 500 Kinder, während es vor Beginn der Guerillatätigkeit in ganz Portugiesisch-Guinea nur 56 Schulen für 2000 Kinder gab.
In *Moçambique* begann die FRELIMO (Fronte de Libertação de Moçambique) im September 1964 den bewaffneten Aufstand in den an Tansania grenzenden Nordprovinzen. 1968 errichtete die Organisation in der Tete-Provinz eine neue Front. Bis 1969 machte die Bewegung gute Fortschritte. Die Kontrolle der FRELIMO über Teile der Provinzen Cabo Delgado und Niassa festigte sich so stark, daß 1966 ein Teil des Führungsstabes der Bewegung nach Moçambique verlegt werden konnte, wo im Juli 1968 der zweite FRELIMO-Kongreß stattfand. Dann folgten jedoch ernste Rückschläge. Der stellvertretende Kommandeur der FRELIMO-Streitkräfte, *S. Mutembo,* wurde Ende Dezember 1968 im Süden Tansanias ermordet. Der Präsident von FRELIMO, der in den USA promovierte Soziologe E. Mondlane, erlag am 3. Februar 1969 in Daressalam einem Bombenanschlag. Anfang April 1969 ging ein traditioneller Führer des Makonde-Volkes, das an der Grenze zwischen Moçambique und Tansania lebt und die Hauptlast der Guerilleros zu tragen hat, *L. Kavandame,* auf die portugiesische Seite über, nachdem er seit 1963 für FRELIMO gearbeitet hatte.
In den letzten zwei Jahren hat die portugiesische Regierung in der Bekämpfung der Partisanen eine neue „hit-and-run"-Technik entwickelt, die durch den vermehrten Einsatz von Hubschraubern möglich geworden ist. Portugal hat nach älteren Angaben (*Africa Report,* Washington, November 1967) in Angola und Moçambique je rund 50 000 Soldaten gegen die afrikanischen Partisanen eingesetzt. Hinzu kommen 20 000—25 000 Mann in Portugiesisch-Guinea. Rund zwei Drittel des portugiesischen Militärbudgets, das 1968 1,2 Mrd. DM betrug, oder 47 % der im Staatshaushalt aufgeführten Gesamtausgaben werden für die militärischen Operationen in Afrika aufgewendet.
Um 1966 entschlossen sich die in *Rhodesien* verbotenen politischen Befreiungsbewegungen ZAPU (Zimbabwe African People's Union) und ZANU (Zimbabwe African National Union), von Sambia aus den bewaffneten Kampf als ein Mittel zur politischen Emanzipation der Afrikaner aufzunehmen. Wahrscheinlich schon seit 1962, mit Sicherheit seit 1964, haben afrikanische Nationalisten Waffen und Munition nach Rhodesien geschmuggelt und Gruppen rhodesischer Afrikaner in ausländischen Militärlagern in Sabotage und Guerillakampf ausgebildet. Die Nationalisten rekrutieren heute die Guerillakämpfer hauptsächlich unter rhodesischen Afrikanern in Sambia, unter ihnen offensichtlich auch solche, die zu diesem Dienst gezwungen wurden. Wie in Moçambique und Angola sind die primären Ziele der Guerilleros, erstens Kontakt mit der Bevölkerung aufzunehmen, zweitens Sabotageakte gegen ausgesuchte Objekte zu verüben. Bewaffnete Zusammenstöße an der Grenze sind nicht beabsichtigt. Die Partisanen versuchen den rhodesischen Sicherheitstruppen auszuweichen.
Bisher haben die rhodesischen Sicherheitstruppen praktisch alle eingedrungenen Guerillakämpfer getötet, vertrieben oder gefangen. Die afrikanischen Nationalisten versuchen dagegen in Stellungnahmen und Berichten den Eindruck zu vermitteln, sie hätten in Guerillakämpfen große Siege errungen. Wenn auch einzelne Guerilleros eine Zeitlang unentdeckt blieben, so spürten die Sicherheitstruppen doch generell eindringende Guerillakämpfer mit Hilfe eines Systems der Einschüchterung und eines ausgedehnten Netzes afrikanischer Spitzel frühzeitig auf. Für einen nachhaltigen Erfolg brauchen die Guerilleros die Unterstützung der einheimischen Bevölkerung Rhodesiens, um für längere Zeit von ihren Basen in Sambia unabhängig zu sein. Der heutige Stand der Dinge deutet jedoch darauf hin, daß diese Hilfe bisher weitgehend ausgeblieben ist.

Hinzu kommt, daß die Guerilleros fast ausschließlich in dünnbesiedelten Gebieten operieren, die von traditionsgebundenen, noch nicht politisierten Afrikanern bewohnt werden. (Vgl. *R. Niemann,* Emanzipationsbestrebungen der Afrikaner in Rhodesien/Zimbabwe, Manuskript.)
Rhodesien verfügt über eine leistungsfähige Luftwaffe, die eingedrungene Partisanen im niedrigen Buschwald oder der Steppenlandschaft beobachten und effektiv bekämpfen kann. Die rhodesischen Streitkräfte bestehen aus 36 000 Soldaten, die von ca. 2700 weißen Freiwilligen der Sicherheitskräfte Südafrikas unterstützt werden. Die Stärke der Polizei wird mit 6400 Mann angegeben; weiterhin könnten 20 000—25 000 Polizeireservisten mobilisiert werden.
Völlig erfolglos blieb offenbar ein Versuch der SWAPO (South Western Africa People's Organization), Anfang 1967 eine Handvoll Partisanen nach *Südwestafrika* einzuschleusen. 37 Angehörige dieser Gruppe wurden alsbald verhaftet und später von einem südafrikanischen Gericht zu hohen Freiheitsstrafen verurteilt.

Interne Spannungen

Das 1963 gegründete Befreiungskomitee (ALC) der Organisation für afrikanische Einheit (OAU) übernimmt die Koordination der Unternehmungen der Befreiungsbewegungen. Da Daressalam Sitz des ALC ist, entwickelte sich die Hauptstadt *Tansanias* zum wichtigsten Sitz der Exilpolitiker. Das ALC ist auch für die Beschaffung von Waffen verantwortlich, die vor allem von der Volksrepublik China, der UdSSR und der ČSSR geliefert werden. Bis zum Sturz *Nkrumahs* gab es ein Ausbildungslager für Freiheitskämpfer in Ghana. Ausbildungs- oder Durchgangslager bestehen heute in Tansania, Kongo-Brazzaville und Kongo-Kinshasa. Weitere Zentren gab oder gibt es in Algerien, in Ägypten, auf Kuba, in der UdSSR und in der Volksrepublik China.
Eine der *Haupttätigkeiten des ALC* bestand bisher in der Befriedung und Versöhnung der rivalisierenden Befreiungsorganisationen, um sie wenigstens zu einer Aktionseinheit zu bewegen. In allen vier Territorien des Weißen Südens gibt es mindestens zwei, in Angola sogar drei Organisationen, die gegenseitig in Opposition stehen. In der Zersplitterung und in den internen Spannungen unter den Führern liegt wohl die größte Schwäche der Befreiungsorganisationen. Nicht nur verpuffen Exilpolitiker ihre Energien in diesen Rivalitäten, sondern die Spaltungen verhindern auch weitgehend die Solidarisierung der afrikanischen Bevölkerung mit den Befreiungsbewegungen. In Lusaka und Daressalam kam es schon mehrmals zu gewalttätigen Ausschreitungen zwischen Angehörigen der rivalisierenden Organisationen. Dies führte zu einer immer schärferen Kontrolle und Überwachung der Exilpolitiker durch die tansanische und sambische Polizei. Die Präsidenten *Nyerere* und *Kaunda* machten kein Hehl aus ihrer geringen Einschätzung gewisser Führer der Befreiungsorganisationen. Mehrmals wurden sie öffentlich von den Präsidenten oder von hohen Regierungsstellen gerügt. Auch fehlte es nicht an Drohungen, daß sie von der OAU kaltgestellt oder gar ihr Gastrecht in Tansania und Sambia verlieren würden, wenn sie ihre Verhaltensweisen nicht ändern. Dazu kam, daß sich einige Führer von Befreiungsbewegungen als inoffizielle Exilregierungen ausgaben und für sich Diplomatenstatus und den damit verbundenen Lebensstandard beanspruchen wollten. Auch diese Auswüchse wurden von den Regierungen der Gastländer weitgehend beschnitten.
In den *Einigungsbemühungen der rivalisierenden Parteien* wie in der Hebung der Moral der Exilpolitiker zeichnen sich aber gerade in den letzten Monaten neue Entwicklungen ab. Vielleicht hat der Vertrauenserweis des ÖRK einiges dazu beigetragen, der im Februar 1971 stattgefundenen Konferenz der Führer der Befreiungsbewegungen in Moshi (Tansania) neue Überzeugungskraft und einen zielstrebigen Realismus zu geben.
Bei der Beurteilung der Haltung der Anhänger von Befreiungsorganisationen dürfen aber die *spezifischen Schwierigkeiten,* die sich aus der Exilsituation ergeben, nicht außer acht gelassen werden. Die meisten von ihnen sehen sich zu einem Leben außerhalb ihrer Heimat verurteilt. Wegen ihrer politischen Zielsetzungen können sie sich im Gastland nicht integrieren lassen. Andererseits erkennen sie, daß ihre Tätigkeit vielleicht noch lange erfolglos bleiben wird. Viele stehen daher vor der Frage, wie sie sich langfristig einen Lebensunterhalt sichern können. Dazu kommt die Unsicherheit, ob der dünne Strom von Afrikanern aus dem südlichen Afrika, die heute noch zu ihnen stoßen, mit der Zeit nicht versiegen wird und daß somit die bewaffnete Intervention auf lange Sicht nicht aufrechterhalten werden kann.
Je länger sie im Exil sind, um so mehr *entfremden* sie sich ihrer Heimat, um so schwieriger ist die Beurteilung der Lage und die Kommunikation mit Widerstandsgruppen innerhalb ihrer Länder. Sie wissen auch nicht, wieweit sie und ihre Organisationen von den Leuten in ihrer Heimat noch akzeptiert sind. In allen Ländern des weißen Blockes gibt es namhafte Führer, die inhaftiert sind, und Tausende, die täglich unter den repressiven Maßnahmen der weißen Staatsgewalt zu leiden haben. Wie lange wird es dauern, so fragen sich die Exilierten, bis wir von unseren Leuten vergessen sind und von ihnen lediglich als Fauteuil-Politiker, denen es jetzt gut geht, beneidet und verurteilt werden. Von den aus dem Ausland operierenden Befreiungsorganisationen wird demnach ein hohes Maß von Durchhaltewillen abgefordert.
Aus der Situationsanalyse der einzelnen Länder des Weißen Südens und aus der obigen Skizzierung der gewaltigen militärischen und psychologischen Probleme der Befreiungsbewegungen kann wohl der generelle Schluß gezogen werden, daß ein Umsturz in Südafrika und Rhodesien nicht durch Gewalt von außen herbeigeführt werden kann, sondern daß die militärisch organisierten Bewegungen nur dann Erfolge erzielen werden, wenn der gewaltlose Druck in diesen Ländern selbst zunimmt. Es wurde daher immer wieder auf die entscheidende *Rolle des passiven Widerstandes* hingewiesen. Welche realistischen Möglichkeiten sind in Südafrika, Rhodesien und den portugiesischen Territorien dafür gegeben?

Streiks und Boykotts

Angesichts der Tatsache, daß die Wirtschaft der vier Länder des weißen Blockes auf schwarzen Arbeitskräften basiert, dürfte die Methode des Generalstreiks und der Boykotte die wirksamste Waffe des gewaltlosen Widerstandes im südlichen Afrika sein. Wenn solche Maßnahmen in der Vergangenheit auch fehlschlugen, so wäre zu prüfen, ob die Gründe dafür vielleicht im mangelnden Einsatz und der schwachen Organisation der einstigen politischen Parteien zu suchen sind und daher in Zukunft noch immer im

Bereich des Möglichen liegen. Dieser Frage kommt nicht nur grundsätzliche sozialethische Relevanz zu, sie ist auch von psychologischer Bedeutung. Die Bevölkerung jedes Landes reagiert negativ auf Partisaneneinfälle von außen, könnte aber durch einen gewaltlosen Aufstand im Innern aufgerüttelt und zu Änderungen bewegt werden.

H. Adam hat in einer umfassenden soziologischen Analyse nachzuweisen versucht, daß auf dem Wege des gewaltlosen Widerstandes im heutigen Südafrika keine Erfolge erzielt werden können. Er schreibt:

„Erfolg verspricht gewaltlose Résistance nur dort, wo zwischen Herrschenden und Opponenten wenigstens ein minimaler Konsensus über gemeinsame Grundprinzipien besteht, die von den Protestanten bewußt gemacht werden. Passiver Widerstand setzt eine funktionierende öffentliche Meinung voraus, deren Einfluß die herrschende Macht nicht völlig ignorieren kann. Die Führer in zahlreichen Protestkampagnen in den fünfziger Jahren überschätzten jedoch sowohl die Macht des Boykotts als politische Waffe zur Meinungsänderung ihrer Beherrscher wie ihren eigenen organisatorischen Einfluß zur Mobilisierung von Unterstützung angesichts der weißen Vergeltungsmöglichkeiten" (a. a. O., S. 93). „... Gewaltfreier Aufstand als politische Waffe, um eine ungebrochene Herrschaft zu Kompromissen zu zwingen, scheint höchst unrealistisch. Die ‚Schocktherapie des Leidens', um die Unterdrücker nervlich zu zermürben, mutet in einem totalitären Staat den Unterdrückten Opfer zu, die in keinem Verhältnis zum absehbaren Erfolg stehen" (*Südafrika — Soziologie einer Rassengesellschaft*, Frankfurt a. M. 1965, S. 95).

Damit widerspricht Adam einer weitverbreiteten Hypothese, daß in einer expandierenden Industriegesellschaft wie Südafrika auf lange Sicht zwischen einer irrationalen Rassenpolitik und dem Sachgesetz einer rational organisierten expandierenden Industriegesellschaft ein grundsätzlicher Widerspruch bestehe, wobei notwendigerweise die wirtschaftliche Gesetzlichkeit siegen würde. Gerade die Erfahrungen der letzten Boomjahre Südafrikas scheinen aber (jedenfalls kurzfristig) die These Adams zu bestätigen. Die Industrie weiß, daß einzig die Apartheid-Ordnung, besonders das Verbot effektiver nicht-weißer Gewerkschaften, die relativ billigen Arbeitskräfte garantiert. Jede politische Emanzipation der Afrikaner erzwänge große Konzessionen auf Kosten des weißen Lebensstandards. In Zukunft wird sich wohl die südafrikanische Arbeitspolitik der „job-reservation" in der bisherigen Form nicht länger aufrechterhalten lassen. Aber auch eine solche Öffnung wird (nach H. Adam) system-immanent bleiben und zu keinen grundsätzlichen Veränderungen in der Politik führen: „So selbstverständlich wie der Bure Anton Ruppert einen schwarzen Vizepräsidenten von Kenia in sein Tabakempire berufen kann, werden auch die internen Rassenbeziehungen sich an Geschäftsinteressen orientieren, sobald sich dazu eine Notwendigkeit ergibt" (a. a. O., S. 129).

Anders liegen die Verhältnisse in *Rhodesien*. Die Abhängigkeit der weißen Wirtschaft von den schwarzen Arbeitern ist dort direkter als in Südafrika, und ein *Generalstreik* der gesamten afrikanischen Arbeiterschaft würde wohl innerhalb weniger Wochen zu Chaos und zu einem Sturz der Regierung Smith führen. In der *fernen* Zukunft haben gewaltlose Methoden wie Streiks und Boykotts in Rhodesien wohl echte Erfolgschancen. In der Gegenwart und in der näheren Zukunft würden sie aber fehlschlagen. Sicher ist, daß keine der afrikanischen Gewerkschaften Rhodesiens zur Zeit in der Lage wäre, einen Generalstreik durchzuführen. Ausgeklügelte Gesetzesbestimmungen haben seit Jahren dafür gesorgt, daß die Gewerkschaften schwach blieben und immer schwächer wurden und sich nicht zu Massenorganisationen entwickeln konnten. Die Arbeiter dürfen nur vertikal, d. h. innerhalb einer bestimmten Industrie oder eines bestimmten Industriezweiges organisiert werden. Ein horizontaler Zusammenschluß, z. B. eine allgemeine Gewerkschaft aller Transportarbeiter, ist nicht gestattet. Dazu kommt, daß sich die Hilfsarbeiter — und die afrikanischen Arbeiter in Rhodesien sind fast ausschließlich Hilfsarbeiter — sowie die Farmarbeiter (38% der gesamten Arbeiterschaft), die Hausangestellten (15% der Arbeiterschaft) und die Regierungsangestellten (3,7%) gewerkschaftlich überhaupt nicht organisieren dürfen.

Die Durchführung eines Generalstreiks setzt ferner eine gute politische Führung voraus, die es zur Zeit unter der Arbeiterschaft Rhodesiens nicht gibt. Ein weiteres Handikap ist die gewaltige Arbeitslosigkeit. Heute gibt es in Rhodesien 25 000 Arbeiter weniger als 1960, obgleich die afrikanische Bevölkerung jährlich um 3,4%, d. h. seit 1960 um 1,4 Millionen zugenommen hat.

Streiks und Boykotts als politische Druckmittel können in den afrikanischen Territorien Portugals kaum in Erwägung gezogen werden, weil diesen Ländern eine ausgebaute Primär- und Sekundärindustrie überhaupt fehlt. Das industrielle Sabotageziel dürfte in Zukunft das hydroelektrische Großunternehmen von Cabora Bassa sein, aber die Erfahrungen des an der Grenze zwischen Rhodesien und Sambia gelegenen Kariba-Staudammes haben gezeigt, daß die militärische Absicherung eines Staudammes sehr effektiv sein kann.

Vorgängig zu Streiks und Boykotts müßte vor allem in Rhodesien eine Reihe von Anstrengungen zur politischen Bewußtseinsbildung unternommen werden. Durch die Organisation von Sparvereinen, landwirtschaftlichen Genossenschaften, kirchlichen Gruppen und durch den Einsatz der afrikanischen Presse kann auch heute noch viel für die Mobilisierung des politischen Bewußtseins der afrikanischen Bevölkerung getan werden. Immer dringender stellt sich die Frage, ob eine so verstandene „Politisierung" der Massen nicht eine besondere Verantwortung der christlichen Kirche ist.

Das Dilemma der Kirchen

Die bisherigen Ausführungen haben gezeigt, daß man den Befreiungsbewegungen im südlichen Afrika nur dann gerecht werden kann, wenn man sie in den Gesamtzusammenhang der Problematik der von weißen Minderheiten beherrschten Länder Afrikas stellt. Das gleiche gilt auch für die *Rolle, die die Kirchen im gegenwärtigen Rassenkonflikt spielen*. So geht es im folgenden wiederum nicht um den Arnoldshainer Entschluß des ÖRK, sondern um die generelle Mitverantwortung der Kirchen an den ungerechten Verhältnissen im südlichen Afrika und um ihre gegenwärtige Haltung in der rassisch bestimmten Konfliktsituation.

Zunächst muß festgehalten werden, daß alle weißen Oligarchien im südlichen Afrika ihre Rassenpolitik auch im *Namen des Christentums* verteidigen. Diese Tatsache allein entkräftigt viele Argumente der Kritiker, die fordern, daß die Kirchen etwa in den Ländern des Ostblocks, wo auch Minoritäten und Majoritäten unterdrückt werden

und ebenfalls repressive und totalitäre Systeme existieren, eine ähnliche engagierte Haltung einnehmen wie gegenüber dem weißen Block in Afrika. Demgegenüber hat der ÖRK klar erkannt, daß es sich im südlichen Afrika (anders als in Osteuropa) um eine Frage handelt, die die christlichen Kirchen zwar nicht direkter, aber anders betrifft, weil sie geschichtlich zum Teil für die gegenwärtige Situation verantwortlich gemacht werden können.

Die Zusammenhänge zwischen der burisch-angelsächsischen Rassenideologie und einer bestimmten theologischen Richtung erstrecken sich weit über den Raum der drei großen reformierten Kirchen Südafrikas (Nederduitse Gereformeerde Kerk, Nederduitse Hervormde Kerk, Gereformeerde Kerk) hinaus. Ein biblizistisches Schriftverständnis führte zu einer Theologie der Schöpfungsordnungen, die schon in der Zwei-Reiche-Lehre Luthers und in der katholischen Ordnungstheologie Ansatzpunkte hatte. Die theologische Arbeit der Erfassung dieser Zusammenhänge hat aber erst begonnen. Sie hat in den folgenden Studien einen ersten Niederschlag gefunden: *S. Groth,* Der Einfluß der reformierten Kirche auf die Entwicklung des südafrikanischen Rassismus, und *G. Menzel,* Zum Anteil der Mission an der Entwicklung der Rassenfrage; in: Rasse, Kirche und Humanum, hrsg. von *K.-M. Beckmann* (Gütersloh, 1969). *S. Groth,* Die Kirchen und Missionen in Süd- und Südwestafrika, in: Die Kirche und die Rassenfrage, hrsg. von K.-M. Beckmann (Stuttgart, 1967). Von katholischen Theologen stammen die Arbeiten: *O. Niederberger,* Kirche — Mission — Rasse (Schöneck-Beckenried/Schweiz, 1959) und eine noch im Manuskript vorliegende Studie von *A. Plangger,* Rassenfrage und Missionierung in Rhodesien (1890—1930), die demnächst (im NZM-Verlag Schöneck-Beckenried) erscheinen wird.

Im deutschen Sprachraum gibt es jedoch u. W. noch keine größere Studie über die weitgehenden Abhängigkeiten von Kirche und Kolonialverwaltungen in Angola, Moçambique und Guinea-Bissao. Tatsache ist jedoch, daß durch das Konkordat zwischen dem Vatikan und Portugal (1940) und dem damit gegebenen Missionsabkommen (Accordo Missionário) wie auch durch das Missionsstatut (Estatuto Missionário) von 1941 die römische Kirchenleitung mit dem Schicksal der Afrika-Territorien Portugals verquickt wurde. Was die katholische Kirche betrifft, wird die Haltung der portugiesischen Bischöfe wie des Weltepiskopates gegenüber der Afrikapolitik Portugals von weit größerer Bedeutung sein als etwa die Stellung, die die katholische Hierarchie Südafrikas und Rhodesiens zur Rassenpolitik Vorsters und Smiths einnimmt. Aus diesem Grunde sollen die abschließenden Beobachtungen dieses Beitrages gerade der portugiesischen Kirchenpolitik gewidmet sein.

Durch die finanziellen Bestimmungen des Accordo Missionário zwischen dem Vatikan und Portugal werden mehrere grundsätzliche Fragen über das Verhältnis von Kirche und Staat in den portugiesischen Überseeterritorien entschieden. Das gesamte katholische Missionspersonal soll von der Regierung sowohl Gehalt als auch Ruhegehalt bekommen (Art. 12), was den Missionar sehr nahe an den Status eines Staatsbeamten bringt. Sämtliche Reisekosten der Missionare zwischen Afrika und Portugal werden von der Regierung getragen (Art. 14), und jedes vierte Jahr darf der Missionar auf Kosten der Regierung einen sechsmonatigen Urlaub in Portugal machen. Die Lissaboner Regierung kann den katholischen Missionen Landgebiete bis zu 2000 Hektar schenken (Art. 10). Durch Art. 66 des Missionsstatuts erhielt die katholische Kirche praktisch das Monopol für Volksschulen. Die Unterrichtssprache muß aber Portugiesisch sein, und die schulischen Lehrinhalte sollen von „nationalen Gesichtspunkten" bestimmt werden. Diese nationalen Gesichtspunkte hat der Patriarch von Lissabon, Kardinal *Cerejeira,* in seiner Weihnachtsbotschaft von 1960 wie folgt umschrieben: „Wir brauchen Schulen in Afrika, aber Schulen, in denen wir dem Eingeborenen den Weg zu menschlicher Würde und die Herrlichkeit der Nation, die ihn schützt, zeigen . . . Wir wollen den Eingeborenen das Schreiben, das Lesen, das Zählen beibringen, nicht aber aus ihnen Doktoren machen" (zit. nach: *Raske/Schäfer/Wetzel,* Der totalitäre Gottesstaat, Düsseldorf 1970, S. 173/74).

In den afrikanischen Territorien Portugals hat es in den letzten Jahren aber nicht an mutigen Männern gefehlt, die der portugiesischen Verwaltung die Stirne boten. Das bedeutendste Beispiel ist der 1964 verstorbene Bischof von Beira (Moçambique), Dom *Sebastiao de Rezende.* In Predigten und Artikeln wandte er sich gegen die Rassenpolitik seines Landes. 1950 gründete er die Tageszeitung „Diario de Mozambique", die mehrmals für längere Zeit von der Regierung verboten wurde und im März 1971 einging. In ähnlicher Weise kämpfte der afrikanische Generalvikar der Erzdiözese Luanda, *J. Pinto de Andrade,* für die Rechte seiner Mitafrikaner. Aber schon 1960 wurde de Andrade festgenommen und verbrachte die nächsten zehn Jahre in Gefängnissen in Angola oder Portugal. Der Prozeß gegen de Andrade hat im Februar dieses Jahres in Lissabon begonnen.

Im allgemeinen wird die kirchliche Opposition gegen Portugals Afrikapolitik aber nicht von der katholischen, sondern von den evangelischen Christen getragen. Der Gründer von FRELIMO, Ed. Mondlane († 1967), war ein nichtordinierter Pastor der evangelischen Kirche, und auch mehrere führende Persönlichkeiten in den portugiesischen Befreiungsbewegungen haben enge Verbindungen mit protestantischen Kirchen.

Katholisch-portugiesische Verstrickungen

Wie sehr auch heute noch katholische Kirchenleitungen in den portugiesischen Territorien die Politik ihres Mutterlandes unterstützen, zeigen die „zehn Thesen zum Problem der Unabhängigkeit", die der Bischof von Laurenço Marques (Moçambique), *A. Pereira,* an Weihnachten 1968 an seine Priester verschickte. Sie sollen hier in vollem Wortlaut aufgeführt werden:

1. Die Unabhängigkeit ist für das menschliche Wohl ein neutraler Begriff. Sie kann gut sein, wenn die richtigen Voraussetzungen vorhanden sind. Augenblicklich sind aber diese in Moçambique nicht gegeben.
2. Solange solche Voraussetzungen nicht gegeben sind, ist die Teilnahme an Freiheitsbewegungen ein Verstoß gegen die Natur.
3. Auch im Falle, daß solche Voraussetzungen gegeben wären, hat das Mutterland das Recht, die Unabhängigkeit zu verweigern, wenn es für Wohlstand, bürgerlichen und religiösen Fortschritt sorgt und wenn Freiheit und Menschenrechte respektiert werden.
4. Alle Bewegungen, die Gewalt anwenden, sind gegen das Naturgesetz; die Unabhängigkeit — im Falle, daß sie wünschenswert sei — darf nur durch friedliche Mittel erreicht werden.
5. Wenn jene Bewegungen von Terroristen geführt werden,

besteht die Pflicht der Priester darin, sich nicht nur davon zu distanzieren, sondern sie zu bekämpfen. Solche Pflicht leitet sich aus ihrem missionarischen Wesen ab.
6. Auch wenn die Unabhängigkeitsbewegungen friedlich geführt werden, dürfen die Priester nicht daran teilnehmen, um beim Volk geistiges Ansehen genießen zu können. Die kirchliche Obrigkeit kann die Teilnahme an solchen Bewegungen verbieten. Durch dieses Schreiben wird sie jetzt allen Priestern der Diözese Laurenço Marques untersagt.
7. Die eingeborenen Afrikaner haben die Pflicht, den Kolonisatoren zu danken, daß sie von ihnen so viele Wohltaten erhalten haben.
8. Die ausgebildeten Leute haben die Pflicht, die wenig Ausgebildeten über die Illusionen der Unabhängigkeit aufzuklären.
9. Die gegenwärtigen Unabhängigkeitsbewegungen tragen fast immer die Zeichen des Kommunismus und der Revolution. Es ist uns verboten, sie zu unterstützen, weil die Lehre des Heiligen Stuhls hinsichtlich des atheistischen und revolutionären Kommunismus klar ist. Für uns gibt es keine Revolution außerhalb des Evangeliums.
10. Der Slogan „Afrika gehört den Afrikanern" ist, philosophisch betrachtet, monströs. Darüber hinaus ist er für die christliche Zivilisation eine Gefahr, da die aktuellen Ereignisse gezeigt haben, daß der Kommunismus und der Islam ihre Zivilisation bei den Afrikanern ausbreiten wollen.
(Zit. nach: Der totalitäre Gottesstaat, S. 174/75.)

Anläßlich des Besuches Papst Pauls VI. in Kampala wandten sich die Führer der drei bedeutendsten Befreiungsorganisationen der portugiesischen Territorien in einem Brief an die ostafrikanische Bischofskonferenz. Darin sprachen sie die Bitte aus, das Problem der portugiesischen Territorien solle dem Papst in Kampala erläutert werden. In dem von *U. T. Simango* (FRELIMO), *A. Neto* (MPLA) und *A. Cabral* (PAIGC) gezeichneten Brief hieß es:
„Der Krieg, den Portugal in unseren drei Ländern führt, wird von der römisch-katholischen Kirche in Portugal ausdrücklich gebilligt . . . Die repressiven Maßnahmen der Regierung bekommen auch die afrikanischen Priester zu spüren, die die täglichen Leiden ihrer Landsleute teilen. Wir, die Einwohner der portugiesischen Kolonien, können nicht verstehen, wie die Verbrechen Portugals in Afrika mit den Prinzipien der von der römisch-katholischen Kirche gelehrten christlichen Moral vereinbart werden können . . . Wir können Rom und die katholische Kirche Portugals von diesen Ungerechtigkeiten nicht trennen, es sei denn, daß Rom dies selbst tut. Dies ist denn auch der Grund, warum wir uns in diesem Schreiben an die hochwürdigsten Bischöfe wenden . . . Es besteht kein Zweifel, daß die zukünftige Haltung unserer Leute gegenüber der römisch-katholischen Kirche zu einem großen Teil davon bestimmt wird, welche Position die Kirche heute zur fundamentalen Frage, die sich unseren Völkern stellt, einnimmt — nämlich zur Frage der Wiedereroberung unserer eigenen Würde und Souveränität" (Zit. nach *‚Dossier sur les Colonies Portugaises'*, Bruxelles 1970).
Anläßlich des in Rom durchgeführten Kongresses der Befreiungsbewegungen aus Afrika, Südamerika und dem Nahen Osten empfing Papst Paul VI. am 1. Juli 1970 Neto und Cabral, die schon im oben zitierten Schreiben um eine Audienz in Kampala nachgesucht hatten, und M. dos Santos (FRELIMO) im Vatikan zu einem kurzen Gespräch. Die Reaktion der portugiesischen Regierung auf diesen Vorgang zeigte, wieviel ihr daran gelegen ist, daß sich die offizielle Haltung der römisch-katholischen Kirche in bezug auf ihre Afrikapolitik auch in Zukunft nicht ändere. Wie sehr die Glaubwürdigkeit der katholischen Kirche in ganz Schwarzafrika gerade von der Verquikkung von Kirche und portugiesischem Kolonialismus angeschlagen ist, zeigte die Osterpredigt 1970 des Erzbischofs von Lusaka, E. Milingo.
Ausgehend vom Ostergruß Christi („Friede sei mit euch") stellte der Erzbischof damals fest, daß „gerade dort, wo in der Mehrzahl Christen leben, ihr Glaubenswerk alles andere als ein Werk des Friedens ist". Er präzisierte dann seine Aussage auf die Situation der Nachbarländer Sambias, nämlich Südafrika, Rhodesien und die beiden portugiesischen Territorien. Der Hauptteil seiner Botschaft war der Lage in Moçambique und Angola gewidmet. „Warum versäumt die katholische Kirche, der Regierung Ungerechtigkeit vorzuwerfen?" Der Bischof beantwortete diese Frage mit dem Hinweis auf das Konkordat zwischen dem Vatikan und Portugal, das „die Rechte der Regierung weit mehr schützt als die der Kirche". Nach einer ausführlichen Schilderung von Terrormaßnahmen gegen Bauern, die den Freiheitskämpfern Unterstützung gewährt hatten, sagte Milingo: „All diese Greuel werden im Namen des Christentums verübt, aber die katholische Regierung in Portugal erfreut sich währenddessen der Freiheiten und Privilegien des ‚Patronats' . . . ‚Apartheid' und ‚Patronat' sind beide unchristlich, und dennoch bestehen ihre Anhänger darauf, sie wollten dadurch die christliche Zivilisation retten. Das ist eine reine Lüge . . . ‚Patronat' ist unserer Meinung nach die Kette, die den Mund der katholischen Kirche verschließt, so daß sie soziale Ungerechtigkeiten im portugiesischen Ostafrika nicht anprangert" (Zit. nach *Catholic Herald*, London, 3. 4. 70).
Sicher handelt es sich hier um eines der dringlichsten Anliegen der katholischen Kirche in der rassistischen Auseinandersetzung unserer Zeit, dem sie gerade im Hinblick auf das Anti-Rassismus-Programm des ÖRK nicht mehr länger ausweichen kann.

Kurzinformationen

Die **Moskaureise des vatikanischen Ostexperten A. Casaroli** (24. 2. bis 1. 3. 71) war die erste offizielle und öffentliche diplomatische Mission eines Vatikanvertreters in die Sowjetunion. Sie diente, von der Presse übermäßig hochgespielt, der Hinterlegung der Ratifikationsurkunde des auf Initiative Moskaus zustande gekommenen Atomwaffensperrvertrages. Am gleichen Tage hinterlegten die Apostolischen Delegaten des Vatikans, Erzbischof *C. Raimondi* in Washington und Erzbischof *D. Enrici* in London, die gleiche Urkunde bei den beiden anderen Signatarmächten. Sinn dieser symbolischen Geste des Vatikans war die moralische Unterstützung der dem Vertrag zugrunde liegenden Prinzipien und der unverminderten Bemühungen, sie zu verwirklichen. Langfristig hofft er, damit auch die allgemeinen Abrüstungsbemühungen zu unterstützen. Anläßlich der Hinterlegung führte *A. Casaroli*, Sekretär des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche, Gespräche mit dem stellvertretenden Außenminister und früheren Botschafter in Rom, *S. Kozirev*, mit dem Vorsitzenden des Rates für die Angelegenheiten der Religion, *V. A. Kuroedov* und — inoffiziell — mit dem augenblicklichen Patriarchatsverweser Metropolit *Pimen*, an denen auch der Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit *Nikodim*, teil-

nahm. Den Gegenstand der als „offen", „sehr korrekt und im ganzen herzlich" bezeichneten Gespräche mit den Regierungsvertretern bildeten, wie inoffiziell, aber mit einiger Gewißheit verlautete, Fragen der Abrüstung, des Atomwaffensperrvertrages, der Genfer Abrüstungskommission, der europäischen Sicherheitskonferenz sowie die weltpolitischen Krisenherde Nahost und Indochina. Casaroli bezeichnete den politischen Gedankenaustausch als „konstruktiv", betonte aber zugleich „erheblich divergierende Standpunkte, Wertungen und Haltungen", aber auch die Möglichkeit „der Zusammenarbeit sowie paralleler oder konvergierender Aktionen" zur Erhaltung des Friedens. In einem Interview mit KNA (16. 3. 71) präzisierte er, daß es sich dabei um die „Vorbeugung oder Beilegung bewaffneter Auseinandersetzung" handle, die auch bei verschiedenen politischen Ansichten möglich sei, auf Aktionen in der Frage der Abrüstung und der europäischen Sicherheitskonferenz. Dabei seien auch getrennte, nur nach einer Seite laufende Bemühungen, freilich mit dem gleichen Ziel, möglich. Die überraschende Aussage Casarolis, daß diese Kontakte bereits seit einiger Zeit im Gange waren „dank der Nähe der italienischen Hauptstadt, die dem Heiligen Stuhl die Möglichkeit bietet, autorisierte und vertrauenswürdige Kanäle zu besitzen", deutet darauf hin, daß diese Kanäle auch in Zukunft benutzt werden dürften (vgl. „Le Monde", 3. 3. 71). Die Möglichkeit eines Austausches diplomatischer Vertretungen schloß der vatikanische Pressesprecher *F. Alessandrini* bei seiner wöchentlichen Pressekonferenz „für die nahe Zukunft" aus (vgl. „Le Monde", 6. 3. 71). Die Atmosphäre des Gespräches zwischen Casaroli und *V. A. Kuroedov* war dagegen nach Alessandrini eher kühl bis frostig gewesen. Casaroli selbst bezeichnete dieses Treffen als Übergang von der „Phase des Monologs" zur „Phase des Gespräches". Diese Tatsache sei nach 50 Jahren bereits ein Fortschritt. Die Vorstöße Casarolis in dieser Richtung (katholische Gemeinden in Weißrußland und in den baltischen Ländern, Notwendigkeit einer Hierarchie; vgl. HK, 25, 103) wurden zwar angehört, führten aber anscheinend zu keinem Ergebnis. Casaroli gab — äußerst vorsichtig — zu verstehen, daß er auf eine Fortsetzung des „Dialogs" hoffe. Vorerst wird sich freilich an der gegenwärtigen Situation der Katholiken in der UdSSR kaum etwas ändern. Aus den Unterredungen mit den Vertretern der russisch-orthodoxen Kirche ergaben sich nach Casaroli klarer die Möglichkeiten eines Fortschritts in der Diskussion „der Probleme, die die zwei Kirchen noch trennen".

Der **Vorstand des Evangelischen Kirchenbundes der DDR** wurde am 24. 2. 71 von Staatssekretär *Seigewasser* erstmals nach 13 Jahren zu Verhandlungen über Gesellschaftsprobleme empfangen. Bisher unterhielt die DDR nur zu den Landeskirchen Beziehungen. Die bedingte Anerkennung des Kirchenbundes wurde ausgesprochen, nachdem seine Delegierten in Addis Abeba entschieden für das *Antirassismusprogramm* votiert und die finanzielle Förderung der Aufstandsbewegung „Frelimo" (Angola) zugesagt hatten (vgl. HK 25, 158). An dem Gespräch nahmen Bischof *Schönherr*, Landesbischof *G. Noth* (Dresden) und höhere Kirchenbeamte einzelner Landeskirchen teil. Nach Auskunft von D. Schönherr ging es um „einige wichtige Punkte des Lebens der Kirche in der sozialistischen Gesellschaft". Seigewasser erläuterte „den humanistischen Inhalt der auf Frieden und Sozialismus gerichteten Innen- und Außenpolitik der DDR sowie Fragen gemeinsamer Verantwortung von Marxisten und Christen" (epd, 25. 2. 71; vgl. auch ds. Heft, S. 170). Was gemeint war, sagten zwei Artikel, die kurz vorher im „Evangelischen Pfarrerblatt" (der DDR) und im Zentralorgan der Ost-CDU „Neue Zeit" erschienen. Darin wurde eine *„DDR-spezifische Theologie mit eigenem Profil"* gefordert, klare Vorstellungen über die führende Rolle der Partei und der Arbeiterklasse samt der dafür notwendigen Umwandlung der theologischen Fakultäten, für die personale Einheit von marxistisch-leninistischer Theorie und progressivem Christentum verlangt wurde (epd, 16. 2. 71). Die DDR-Behörden sorgen sich über die neue Sammlungsbewegung *„Arbeitsgemeinschaft Kirche und Bekenntnis"*, die zwar mit der Bewegung „Kein anderes Evangelium" in der BRD nichts zu tun habe, da in der DDR keine vergleichbare historisch-kritische Exegese getrieben wird. Man vermutet aber, daß diese Bekenntnisfront die Verbindung von Marxismus und Christentum hindern will. Vorerst konzentriert sie sich auf Sachsen. Sie trat in Karl-Marx-Stadt mit einem Gottesdienst von ca. 1600 Besuchern Ende Januar 1971 an die Öffentlichkeit und richtet sich gegen zunehmende Einflüsse jüngerer Pfarrer auf Landesbischof Noth (epd, 13. 2. 71). Methoden der „Deutschen Christen" im Dritten Reich!

Der **Frankfurter Kongreß „Friede mit Polen"** vom 27. bis 28. Februar 1971, den die Aktion Sühnezeichen unter maßgeblicher Initiative von Pastor *R. Dohrmann* veranstaltete, der aber nur ein schwaches Presseecho fand, dürfte auf die deutsche Öffentlichkeit kaum die von den Veranstaltern erhofften Impulse ausgesandt haben. Der von 14 Trägerorganisationen (u. a. der Evangelischen Jugend Deutschlands, den Jungdemokraten, der Deutsch-Polnischen Gesellschaft, dem Internationalen Versöhnungsbund, den Jungsozialisten, den Falken und dem KDSE) einberufene Kongreß hatte sich das *Ziel* gesetzt, in acht Arbeitsgruppen über Fragen des künftigen Jugendaustauschs (I), der Änderung von Landkarten und Schulbüchern (II), über den katholischen (bzw. christlichen) Beitrag zum Frieden mit Polen (III), die Chancen und Probleme des Verhältnisses zwischen Polen und der BRD nach der Unterzeichnung des Warschauer Vertrages (IV), die Gemeinsamkeiten in der Vergangenheit (V), die NS-Verbrechen in Polen (VI), die Rolle der Landsmannschaften (VII) und das Verhältnis von Ost-West-Konflikt und Dritte Welt (VIII) zu diskutieren, konkrete Wege der Verständigung und Aussöhnung zwischen beiden Völkern aufzuzeigen, Hindernisse aus dem Weg zu räumen und über die gemeinsame Verantwortung von Polen und Deutschen für den Frieden in Europa und in der Welt nachzudenken. Obwohl die SDAJ und die DFU bewußt von den Trägerorganisationen ausgeschlossen wurden, nahmen sie doch aktiv am Kongreß teil und bestimmten zusammen mit den Falken und Jungsozialisten nicht unwesentlich die Diskussionen und die Ausarbeitung der Resolutionen in den Arbeitskreisen. Der Kongreß hatte *wesentliche Mängel:* 1. fehlte eine repräsentative Vertretung von katholischer Seite (die Vertreter der KDSE waren keine repräsentativen Sprecher der katholischen Belange) sowie der Vertriebenenverbände bzw. Landsmannschaften auf dem Kongreß, ebenso die deutsche Pax-Christi-Sektion sowie der Bensberger Kreis. Hatten die letzteren eine Beteiligung hauptsächlich deshalb abgesagt, weil der für die Katholiken relativ unabhängige Gesprächspartner, ein offizieller Vertreter der ZNAK-Gruppe fraglich erschien, so war für die Landsmannschaften die Anerkennung der Oder-Neiße-Grenze im völkerrechtlichen Sinne als Vorbedingung für eine Teilnahme unzumutbar. Der anwesende Angehörige der ZNAK-Gruppe, das Redaktionsmitglied der Monatszeitschrift Wieź, *A. Micewski*, aus Warschau, wurde zwar von der Kongreßleitung, wohl aus unverschuldetem Irrtum, als offizieller ZNAK-Vertreter ausgegeben, war jedoch lediglich als stiller Beobachter zugegen und weilte zudem auf Einladung von Pax Christi in Deutschland. Zwei ZNAK-Vertreter hatten, obwohl vom Außenministerium, dem offiziellen Verhandlungspartner, dazu aufgefordert, auf eine Teilnahme verzichtet. 2. fehlte es auf deutscher Seite weitgehend an Sachverstand, auf polnischer Seite die nötige politische Unabhängigkeit. Dies hatte zur Folge, daß in den Diskussionsbeiträgen in den Arbeitskreisen das Schablonen- und Freund-Feind-Denken sowie eine undifferenzierte Schwarzweißmalerei stark hervortrat. Neben durchaus positiven Ideen und Vorschlägen zum Jugend- und Informationsaustausch, zur Koordinierung der Landeskunde und des Geschichtsunterrichts, zur Bildung einer gemischten deutsch-polnischen Historikerkommission, zur Schaffung von Kultur- und Informationsinstitutionen in beiden Ländern wurden viele sachfremde Forderungen erhoben: z. B. Bekämpfung des Anti-

kommunismus in der BRD, Anerkennung der DDR, Verbot der NPD, der „neonazistischen ‚Aktion Widerstand'" sowie „aller revanchistischen und chauvinistischen Verbände und Organisationen", Ausschluß der „Deutschen Jugend des Ostens" aus dem Bundesjugendring, Streichung finanzieller Zuwendungen an die Landsmannschaften und deren Publikationsorgane, Aufhebung der Sendelizenz für die amerikanischen Radiostationen „Radio Free Europe" und „Radio Liberty" u. a. Einig waren sich alle in der Forderung nach unverzüglicher Ratifizierung des Warschauer Vertrages. Insgesamt dürften von diesem Kongreß kaum bewußtseinsbildende Impulse im Sinne der Veranstalter auf die westdeutsche Öffentlichkeit ausgegangen sein.

Eine **doktrinale Erklärung zur Abtreibung** veröffentlichte Anfang März der französische Episkopat (vgl. SNOP, 8. 3. 71) und griff damit in die seit der Einbringung eines neuen Gesetzesentwurfes im Juli 1970 wiederaufgelebte öffentliche Diskussion ein (vgl. auch HK, 24, 390). Dieser neue Gesetzesentwurf sieht eine Ausweitung des gegenwärtig einzig geltenden Abtreibungsgrundes der medizinischen Indikation vor. Das Dokument geht von einer *Situationsanalyse* aus: von den Meinungsverschiedenheiten in dieser Frage, den leidenschaftlichen, z. T. jedoch schwachen Argumenten, vor allem aber betont es eine feststellbare Abwertung des Kindes in der öffentlichen Mentalität. Demgegenüber unterstreichen die Bischöfe, daß der für das Gemeinwohl verantwortliche Gesetzgeber sich nicht selbst von den moralischen Grundsätzen dispensieren könne. Eine Liberalisierung der Gesetzgebung würde noch lange nicht die Gewissen vom Sittengesetz entbinden. Obwohl die Bischöfe die „tragischen Situationen" hinter den ökonomischen, soziologischen, psychologischen und eugenischen Indikationen nicht verkennen, fragen sie doch besorgt, ob nicht, wenn auch nicht theoretisch, so doch in der Praxis, die Achtung vor dem Leben zurückgehe. Die Grundfrage laute jedoch, ist das abgetriebene Embryo bereits als Mensch anzusehen. Für eine positive Antwort auf diese Frage führen sie eine Reihe von *Gründen* an: 1. die Genetik und Embryologie kann allein die Frage nicht entscheiden, sondern nur Entscheidungsdaten liefern; 2. das genetische Erbgut des Kindes wird bereits mit der Befruchtung erworben; 3. die Wissenschaft kennt keine „qualitative Schwelle", von der ab ein Embryo anfängt, Mensch zu sein; 4. das Kind ist eine Frucht einer menschlichen Vereinigung, nicht eines rein biologischen Prozesses und hat die *Fähigkeit* zur Aufnahme zwischenmenschlicher Beziehungen; 5. die Verurteilung der Abtreibung durch die „christliche Tradition" ist „klar, fest und beständig"; 6. nach der Bibel ist das Leben ein Segen Gottes; das gelte auch vom von Geburt an behinderten Menschen. Daraus ergebe sich: 1. eine Gesetzgebung muß stets die Abtreibung zurückdrängen wollen; sie hat eine nach unten unüberschreitbare Schwelle darzustellen; 2. sie muß aber außerdem familienfördernd sein, vor allem durch Bereitstellung von menschenwürdigen Wohnungen (die gegenwärtige Familienpolitik sei in dieser Hinsicht völlig unzureichend); 3. der Kostenaufwand für die behindert geborenen Kinder ist geringer als die Rüstungskosten. Eine Gesellschaft, welche die Abtreibung bei eugenischer Indikation befürworte, sei unfähig, ihre eigenen Schwächen zu tragen. Außer dem Staat müsse jedoch jeder einzelne auf eine Sinnesänderung in der öffentlichen Mentalität in dieser Frage hinwirken.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

HAAG, Ernst. **Priestertum und Altes Testament.** In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 80 (Heft 1 Januar/Februar 1971) S. 20—42.

Auf Ersuchen von *N. Lohfink*, der bereits in der Sache vorangegangen ist („Stimmen der Zeit" 1970 S. 269 f.), wird hier das alttestamentliche Priestertum ins Gespräch gebracht, um den sonst vorwiegend christologischen Aspekt nach dem Hebräerbrief durch den notwendig ekklesiologischen zu ergänzen, da die Kirche auch eine soziologische Größe ist, wenn auch anderer Ordnung als diese Welt. Als Exempel dient die Berufung des Priesters Ezechiel zum Propheten Gottes, Verleihung des Wächteramtes im Dienst am Volk. Dabei entdeckt Ezechiel Vorformen des neutestamentlichen Priestertums, z. B. Repräsentant der Bundesmittlerschaft zu sein. Damit kommt ein neuer Gesichtspunkt in die Diskussion über das Priestertum in der Kirche, der bisher zum Schaden der Sache vernachlässigt wurde und Auflösungserscheinungen unnötig gefördert hat.

HÜBNER, Eberhard. **„Monolog im Himmel".** Zur Barth-Interpretation von H. Zahrnt. In: Evangelische Theologie Jhg. 31 Heft 2 (Februar 1971) S. 63—86.

Da es weithin unter katholischen Autoren üblich geworden ist, das Buch von *H. Zahrnt* „Die Sache mit Gott" als eine authentische Darstellung der Geschichte des Protestantismus zu zitieren, scheint es angemessen, diesen Nachweis einer „leichtfertigen" und „unverantwortlichen", ja „cleveren" Umdeutung der Theologie K. Barths im Dienste einer „lutherischen Fronde" mit zur Kenntnis zu nehmen. Nun ist der Nachweis, dessen Tadelsspitzen hier angedeutet wurden, in sich sauber und sachlich und wird dazu beitragen, Barths Theologie nicht mehr als „Monolog im Himmel", sondern als einen durchaus „situationsbezogenen" prophetischen Dialog mit der in dieser Welt angefochtenen Kirche zu verstehen (was sich allein schon aus Barths Urheberschaft an der „Barmer Theologischen Erklärung" ergibt, die von Zahrnt ebenso wie der ganze Kirchenkampf in seiner Bedeutung für die evangelische Theologie übergangen wird). Dieses Scherbengericht hat wohl in der gegenwärtigen Situation der EKD eine besondere Bedeutung.

SCHÜRMANN, Heinz. **Die Freiheitsbotschaft des Paulus — Mitte des Evangeliums.** In: Catholica Jhg. 25 (1971) Heft 1, S. 22—59.

Ein wertvoller Beitrag für eine „Kurzformel des Glaubens" und zur Bestimmung der Mitte des Evangeliums, die entgegen früheren Einigungen nicht in der Auferstehungsbotschaft selbst gesehen wird. Schürmann läßt sich von *E. Käsemann* beunruhigen und wählt die Chiffre von der „Befreiung zur Freiheit" als Stichwort. Aber er setzt den paulinischen Freiheitsbegriff klar ab von dem der Stoa, er ist durch die Sohnschaft bzw. die Teilhabe an ihr bestimmt (Röm. 8, 18—30). Bemerkenswert an der exegetischen Analyse sind zwei Punkte: 1. die eschatologische Freiheit „setzt eine sehr radikale Zustandsänderung voraus", einen neuen Äon (S. 31), und 2. ist sie — gegen *H. v. Campenhausen* gesagt — nur gegeben in einem Neuen Bund, der in der Kirche auch rechtlich geordnet ist, in einer „An-Ordnung" Gottes (S. 35). Freiheit ist eine Gabe, die soziologisch bestimmt ist. Zur Freiheit verhelfen kann „nur ein revolutionärer Umschwung" (S. 38), von Gott her allerdings. Somit ist Freiheit auch die Befähigung zur „Hörigkeit", zum Gehorsam gegenüber dem Gesetz Christi. Erst die Befreiung vom Tode macht wirklich frei. Dennoch bleibt Schürmann nicht im Theologischen, er rät dazu, die „Befreiung zur Freiheit" so zu verkünden, daß eine „geistliche Allergie" gegen allen Legalismus und alle Gesetzlichkeit in der Kirche entsteht.

Die erneuerte Meßfeier. In: Lebendige Seelsorge Jhg. 22 Heft 2 (März 1971).

Just da Rom die Liturgiereform für beendet erklärte, eröffnet die im ganzen deutschen Sprachraum verbreitete Zeitschrift auf Wunsch ihrer Leser das Gespräch über die bisherigen Ergebnisse der erneuerten Meßfeier. Ein grundsätzlicher Beitrag von *K.-G. Peusquens* „Baustelle Liturgie" weist im einzelnen nach, warum das neue Meßbuch nicht ein fertiges Rezept bietet, und legt viele zu überwindende Mängel bloß (S. 62—67). *Kl. Gamber* erklärt aus der Vorgeschichte der Liturgiereform „Fehlformen und Gefahren der liturgischen Erneuerung" (S. 67—72) und warnt aus pastoraler Erfahrung vor unvorbereiteten Neuerungen, die bei der Mehrzahl der einfachen Gläubigen den Glauben selber zum Einsturz bringen. Sehr kritisch wird von *A. Beil* „Die neue Leseordnung" unter die Lupe genommen. Andere wie *A. Weitmann* widmen sich dem Sprachproblem des Kirchengebetes (S. 75) und den schwer begreiflichen Fehlern der offiziellen deutschen Übersetzung der „Institutio generalis Missalis Romani", deren Wortlaut im Gegensatz zur Liturgiekonstitution die „participatio actuosa" geradezu abwürgt (S. 96 f.).

Gottesdienst des christlichen Menschen heute. In: Concilium Jhg. 7 Heft 2 (Februar 1971).

Drei Voraussetzungen bestimmen die Themenwahl dieses Liturgieheftes: 1. Das Konzil hatte die Liturgiereform für den Menschen in dieser Welt gedacht, daher ist 2. die bisherige Reform unvollendet, weil sie der

„Säkularisierung" des Menschen und seiner Umwelt nicht Rechnung trägt, und 3. scheint diese „Säkularisierung" in den siebziger Jahren dadurch abgelöst, daß „Götter und Teufel wieder aufstehen" (unter Berufung auf *P. Berger* und *H. Cox*). Infolgedessen werden die Beiträge zu Einzelfragen der Liturgie (Wortverkündigung, Symbole, Gebärden, Überwindung des Sakralen) auf eine „Analyse der heutigen Lage" gegründet, die *H. Schmidt* unter dem Titel „Liturgie und moderne Gesellschaft" vorausschickt (S. 82 bis 89). Doch bleibt er in überholten Beobachtungen von „Säkularisierung" stecken. Großzügig ermöglicht er einem reformierten Laien, von Beruf Chemiker und Dr. theol. h. c., *C. Dippel*, seine Sicht vorzutragen: „Liturgie in einer Welt der Naturwissenschaften, der Technik und des Handels" (S. 125—134), mit Abstand der wertvollste Beitrag. Er zeigt, daß Analysen der Welt, von theologisch verständigen Laien vorgetragen, die wirklichen Probleme der Ersatzreligionen, der manipulierten „Mündigkeit" und der Mythologisierung der Wissenschaften aus der Sache selbst verständlich machen können. Der Abstand zwischen dem Fachmann und dem Chemiker ist so frappant, daß das Heft geradezu als Studienbeispiel dafür dienen könnte, wie die Aufgabe zu lösen ist und wie nicht.

Philosophie und Anthropologie

LOHMANN, Johannes. **Les langues et la vérité.** In: Revue de Théologie et de Philosophie Jhg. 21 (1. Quartal 1971) S. 1—12.

Das heutige Bewußtsein in Europa wie in der Welt überhaupt sei durch zwei entgegengesetzte Haltungen gekennzeichnet: den Glauben an die Wissenschaft und den Glauben an Ideologien. Während die erste Art von Glauben offen bekannt werde, führe die zweite ein implizites Dasein. Die Gründe dafür sind nach Lohmann, daß man aus der modernen Wissenschaftsauffassung noch nicht alle Folgerungen gezogen habe (im logischen Positivismus sei dies nur in einseitiger und negativer Weise geschehen) und daß das ideologische Bewußtsein für den eigenen Blick im Dunkeln bleibe. In dieser Situation stelle sich als dringlichste Frage die Frage der Sprachkritik, die im wesentlichen auf eine „Kritik der historischen Vernunft" hinauslaufe, die man anstelle der dritten Kritik Kants neu schreiben müsse. Ausgangspunkt einer solchen Kritik müsse die Feststellung sein, daß die Sprache, verstanden als Akt, mit dem eine wirkliche oder vorgestellte Wirklichkeit bestimmt werde, drei Dimensionen habe, die lineare der reinen Bestimmung, die Dimension der Beziehung zwischen einfachen Bestimmungen und die metalinguistische Schicht der subjektiven Haltung gegenüber dem angezielten Objekt.

MARCOZZI, Vittorio. **Trapianti d'organo.** In: La Civiltà Cattolica Jhg. 122 Heft 2896 (20. Februar 1971) S. 332 bis 343.

Der rapide Fortschritt der Naturwissenschaft und der chirurgischen Technik habe dazu geführt, daß man heute fast alle Organe verpflanzen kann. Dies bedeute jedoch nicht, daß auch alle Verpflanzungen mit dem gleichen Erfolg durchgeführt werden. Zu den technischen Schwierigkeiten kämen die biologischen bzw. immunologischen hinzu, die von Organ zu Organ verschieden seien. Der Autor legt dann die Natur dieser Schwierigkeiten dar, vor allem den auf der Gewebeunverträglichkeit beruhende Abstoßungseffekt sowie die physikalischen und chemischen Mittel, sie zu bekämpfen. Weiter streift er kurz die verschiedenen Einrichtungen, die zur Erleichterung von Organverpflanzungen entstanden sind und die Transportmöglichkeiten über große Entfernungen von zuvor entnommenen Organen. Nach einer Beschreibung der bisher erzielten Erfolge von Organverpflanzungen geht er auf die in Gang befindlichen Verpflanzungsversuche bei Tieren ein und schließt seinen Beitrag mit einigen ethischen Überlegungen: Erlaubtheit von Organverpflanzungen überhaupt, die Frage des Empfängers wie der Verfügbarkeit des Spenders.

RUDHART, Jean. **Formes transitoires de la pensée et permanence du sens.** In: Revue de Théologie et de Philosophie Jhg. 21 (1. Quartal 1971) S. 13—23.

Das Studium antiker Sprachen läßt, wie der Autor zeigt, die Bedeutung sich wandelnder Denkformen ermessen. Es enthülle zunächst die Kontingenz der Begriffe wie der Lehrsysteme und dann, auf verschiedenen Ebenen, eine wesentliche Permanenz, welche die Möglichkeit, einen anderen zu verstehen, begründe. Auf der ersten Ebene zeige sich das Subjekt als mit der Fähigkeit ausgestattet, ein Zeichen- und ein Begriffssystem zu bilden und mit seiner Hilfe begriffliche Operationen durchzuführen. Dabei scheine zugleich die Permanenz der Intention oder des Zieles durch, die den Ablauf der Operationen beherrsche. Auf der zweiten Ebene enthüllt dieses Studium antiker Sprachen die Permanenz eines „Darüberhinaus" der subjektiven Ziele, nämlich das angezielte Objekt, das Träger eines Sinnes sei. Auf einer dritten Ebene werde eine innersubjektive Konstante sichtbar, die am Ursprung der Notwendigkeiten, die Dinge zu bewerten, steht.

Kultur und Gesellschaft

FLITNER, Elisabeth. **Elternberatung als sozialpolitisches Problem.** In: Universitas Jhg. 26 Heft 2 (Februar 1971) S. 175—181.

Die Autorin beleuchtet von drei Seiten her den Standpunkt der modernen Pädagogik, daß kein Kind schwierig geboren werde, sondern erst durch Familie, Gesellschaft und andere Umstände schwierig gemacht werde. Es fehle heute an Spielraum im wörtlichen Sinne. Statt dessen werde das Kind von Anfang an den für die Industriegesellschaft geltenden Prinzipien von Anpassung und Leistung unterworfen. Der Gegensatz zwischen der Welt des Kindes und der der Erwachsenen werde zu wenig gesehen, zu früh mache man aus dem Kind ein „Objekt der Erziehung", ohne daß man ihm Möglichkeiten bietet, sich in Entscheidungen zu üben. Drittens mache die Familie die Kinder „schwierig", da die Unersetzbarkeit der Mutter in den ersten Lebensjahren nicht berücksichtigt werde, die Kinder andererseits zwischen übertriebener „Nestwärme" und Müdigkeit und Langeweile der Familie zerrissen würden. Als Forderungen zur Abhilfe nennt E. Flitner einen neuartigen Unterricht in Form von Erziehungslehre, Elternberatungsstellen ohne amtlichen Charakter, Einflußnahme auf den Familienstil durch Kindergärten und Tagesstätten, Intensivbetreuung ratloser junger Mütter, Nachschulung von Eltern zur Vorbereitung auf den Schuleintritt der Kinder.

KOSCHWITZ, Hansjürgen. **Ideologie und Nachrichtenpolitik.** Die Auslandsberichterstattung der sowjetischen und chinesischen Parteipublizistik. In: Stimmen der Zeit Jhg. 96 Heft 3 (März 1971) S. 161—177.

Koschwitz zeigt zunächst die Vorrangstellung der Parteipresse mit ihren tonangebenden Organen „Prawda" und „Volkszeitung" auf, denen im nicht-kommunistischen Bereich nichts von solcher Bedeutung entspricht. Die Funktion dieser Presse als authentischer Aussageträger wird durch fehlende Korrektur- bzw. Vergleichsmöglichkeit noch verstärkt. Aufschlußreich sind die Beispiele für die Behauptung, die Auslandsberichterstattung diene ebenso zur innenpolitischen Beruhigung bzw. Beeinflussung wie zur außenpolitisch wirksamen Vertuschung innerer Schwierigkeiten. Den wichtigsten Abschnitt des Artikels bieten die Überlegungen zu den ideologischen Grundlagen der sozialistischen Nachrichtenpolitik. Darin wird die Frage nach der Manipulation und ihrer unterschiedlichen Auslegung im Westen und in den sozialistischen Ländern untersucht, ohne die Bedeutung und Auswahl der außenpolitischen Berichterstattung nicht richtig eingeordnet werden können. Sehr gut dokumentiert ist die unterschiedliche Praxis der sowjetischen und chinesischen Nachrichtenpolitik, die grundsätzliche Meinungsverschiedenheiten in tagespolitischen und strategischen Fragen erkennen läßt.

STAHL, Franz. **Neue Chancen und neue Aufgaben der Bundesraumordnung.** Der Raumordnungsbericht 1970 der Bundesregierung. In: Die neue Ordnung Jhg. 25 Heft 1 (Februar 1971) S. 39—51.

Der Artikel gibt einen guten Überblick über den vierten Raumordnungsbericht der Bundesregierung mit seinen Schwerpunkten und Änderungen gegenüber früheren Berichten. So gilt das Hauptinteresse nun der Fortschreibung der Raumordnungskonzeption und den entsprechenden Maßnahmen bezüglich der Verdichtungsräume und der landwirtschaftlichen Gebiete. Die noch vor einiger Zeit befürchtete anhaltende Ballung von Wirtschaftsunternehmen und Bevölkerung in den 24 Verdichtungsräumen der Bundesrepublik mit einem Flächenanteil von 7 % und einem Bevölkerungsanteil von mehr als 50 % (momentaner Stand) scheint sich nicht zu bewahrheiten. Ausgeglichen und z. T. bereits wieder in ein besorgniserregendes Gegenteil gekehrt, wird dieser Trend durch geringeres Wachstum der städtischen Bevölkerung und die verstärkte Ansiedlung von Gewerbebetrieben auf dem Lande. Allgemein scheint der Geburtenrückgang alle bisherigen Prognosen in Frage zu stellen. Weitere behandelte Punkte betreffen die Probleme des Umweltschutzes und der Verkehrsplanung, wobei in zunehmendem Maße die Zusammenarbeit zwischen Bund und Ländern sowie auf internationaler Ebene erforderlich ist. Kritik übt der Autor an der Vielfalt ergänzender Berichte, die eine Gesamtschau und eine „Strukturpolitik aus einem Guß" erschweren.

La guerre et la paix. In: La Revue Nouvelle Jhg. 27 Heft 3 (März 1971).

Dieses Heft ist ausschließlich dem Thema „Krieg und Frieden" gewidmet, wobei die unterschiedlichsten Aspekte und Positionen zu Wort kommen. Zunächst wird protokollarisch eine Diskussion wiedergegeben, die am 14. Januar in der Redaktion zwischen Vertretern der Wissenschaft (Theologie, Soziologie, Wirtschafts- und politische Wissenschaft) und in der Friedensforschung und Entwicklungsarbeit tätigen Praktikern stattfand. Dabei wurde besonders die Frage der Kriegsdienstverweigerung behandelt. Ferner enthält die Sondernummer ein Interview mit dem Leiter des „Instituts für Friedensforschung" in Oslo, *J. Galtung*, sowie eine Studie über die Verhinderung eines neuen Kolonialkrieges, dargestellt am Beispiel des Kongo im Jahre 1958/59. Über die systematische Vorbereitung einer feindlichen Atmosphäre mit Hilfe sprachlicher Manipulation und Vorurteilsprägung gibt ein Beitrag von *J. d'Oliveira* Auskunft. Es schließen sich eine Abhandlung über Aggressivität (angeboren und erworben) sowie eine Analyse der Kriegsdarstellung in der Literatur an.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

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

1. April (Donnerstag)

9.00 Dialog der Kirchen. Gemeinsamer Religionsunterricht? (SR)
15.00 Das Menschenbild im Spiegel der Literatur. Das Ringen um den Roman, *H. Milletich* (ÖR I)
19.30 Schule und Begabung. Schulaufbau und Begabtenförderung (BR I)
19.45 Mördern verzeihen? Zu einem Buch von Simon Wiesenthal (WDR II)
20.15 Moral der Besitzenden. Eine Betrachtung von *H. Trinckler* (NDR I)
21.00 Sprache als Hindernis. 13. Das Recht des Kindes aufs Fragen, *H. Rumpf* (SDR II)
21.15 Der spielende Gott. Ein Indien-Vortrag von *W. Eidlitz* (RB II)
22.10 „Politische Theologie heute". Bericht über ein Symposion des katholischen Akademikerverbandes Österreichs (ÖR I)

2. April (Freitag)

10.10 Germania Judaica. Porträt der jüdischen Bibliothek, *P. Lapide* (DLF)
17.30 Hochschule in der Demokratie. 5. Erziehung zu kritisch-aktiver Mitarbeit im Staat, *R. Löwenthal* (DLF)
21.00 Die abgeschobene Generation, Brief, Zettel und Gedanken aus einem Altersheim, *R. v. Oppeln-Bronikowski* (SDR I)
21.15 Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein. Ein Porträt-Gespräch mit Leszek Kolakowski, Oxford. *L. Wiechert* (RB II)
22.30 „Der Mensch ohne Alternative". Lesung aus Kolakowski (RB II)

3. April (Samstag)

10.30 Die Zeit nach 1945. 1. Ein ‚anderes' Deutschland (SDR II)
16.00 Die Frau im Kuba Fidel Castros, *A. J. Fischer* (HR II)
18.00 Zur Orientierung. Christentum in dieser Zeit (RB II)
18.05 Die Rolle der Autorität in der Erziehung, *H. Borlinghaus* (SDR II)
19.45 Reife und Ordensideal — ein Widerspruch? Ergebnisse einer psychologischen Untersuchung, *F. Lenzeder* (SR)
20.00 Die Politik denkt — Das Kapital lenkt. Über das Verhältnis von Wirtschaft und Politik in der Bundesrepublik, *L. Dohmen* (NDR III)
21.00 Lehrer antworten einem Lehrer. Tonbandprotokolle über einen verunsicherten Berufsstand, *A. Schmid* (SR)
21.55 Charles Baudelaire oder Die Schönheit des Bösen, *E. Fischer* (NDR II)

4. April (Sonntag)

9.00 Zwischen Obrigkeitsglauben und Untertanengeist. Die Kirche und die Gewalt von unten, *K. W. Barwitz* (SR)
9.30 Ideen und Idole dieser Tage. 5. Jean-Luc Godard, *K. A. Jelenski* (DLF I)
10.00 Mißbrauch der Sprache — Mißbrauch der Macht, *J. Pieper* (SWF II)
10.30 Die Zukunft der Religion. Das Schicksal der Volksfrömmigkeit, *W. Brückner* (HR II)
11.00 Beschreibung und Kritik der Guerilla-Theorie, *W. Steffani* (SDR II)
11.00 Glauben heute — Was soll verkündet werden? Hinweis auf eine Sendereihe von *Thomas Sartory* (SWF II)
11.30 Neue Theologie — einige Beobachtungen zur theologischen Lage der Gegenwart, *N. Schneider* (SWF II)
19.15 Notfälle. 1. Lebensnot, *J. Scharfenberg* (BR I)
19.45 Abschied vom alten Lehrer, neue Perspektiven eines überforderten Berufes. 1. Der Alleskönner, *H. Rumpf* (SDR II)

5. April (Montag)

9.00 Jedem eine Chance zum Lernen. Spastiker und ihre Ausbildung, *N. Meyer* (SR)
10.10 Helfer und Partisanen. Kirchliche Literatur über die Dritte Welt, *H. J. Girock* (DLF)
16.15 Die Familie in unserer Welt. (1) Erziehung für die Familie, *H. Gastager* (ÖR I)
17.00 Eroberer — ihre Motive und ihr Alibi. 4. Israel: Eroberung aus Angst (SDR III)
17.10 Naturschutz heute. Die Situation in Italien und in der Schweiz (ÖR I)
17.45 Im Prisma von Amsterdam — Ökumenische Bilder des Jahres 1948 ins Gedächtnis gerufen, *G. Casalis* (SFB)
17.45 Das Dritte Rom ist zu vergeben. Kampf um den Moskauer Patriarchenthron, *H. W. Gille* (BR II)
19.30 Die Emanzipation vergißt die Kinder, *G. Höhler* (RB II)
20.18 Thema Nummer 1: Bildung. Berichte und Analysen (SWF II)
21.00 Ansprechen, mitsprechen, widersprechen: Handeln! Bedingungen und Chancen des Straßentheaters, *M. Buselmeier* (SWF II)
21.15 Studenten als Ferienarbeiter. Job oder Schritt zur Solidarisierung? *H. Gerke* (RB II)
22.10 Kalkulierbarer Mechanismus oder überschaubarer Prozeß? Zur Situation der Soziologie, *J. Maderner* (ÖR I)
22.30 Erinnerungen an Heinrich Mann, *H. Kesten* (BR II)
22.40 Asien im 20. Jahrhundert. Die wirtschaftliche und politische Entwicklung in Thailand, *D. A. Wilson* (RIAS I)

6. April (Dienstag)

10.10 Übung der Toleranz. Theorie und Praxis des Sensitiv-Trainings, *R. Sörensen* (DLF)
13.45 Das populärwissenschaftliche Sachbuch — eine gefährliche Mode, *F. Sterr* (ÖR I)
16.15 Die Familie in unserer Welt. Familiengründung, *H. Gastager* (ÖR I)
17.30 Die Beurteilung des Krieges in der Geschichte der christlichen Theologie. 6. Kriege zwischen Reformation und Revolution, *K. Hammer* (DLF)
19.15 Notfälle. 3. Liebesnot, *S. Keil* (BR I)
20.00 Die Masche mit den frommen Liedern. Pop und Protest in der Kirche, *A. Schlier* und *B. Mohrhoff* (RB I)
20.05 Der Fortschritt als Religion. Anmerkungen zur Transformation der japanischen Gesellschaft, *T. Ross* (NDR III)
22.20 Jenseits von links und rechts. Aufgaben und Chancen eines neuen Liberalismus, *C. v. Krockow* und *W. Besson* (BR II)

7. April (Mittwoch)

10.30 „Seht Euch diese Typen an." Wohlstandskinder — schwarze Schafe der Gesellschaft? 6. Schule und Ausbildung (SDR II)
10.30 Christi Leiden und das Leid der Menschen, *H. G. Lubkoll* (BR I)
16.15 Die Familie in unserer Welt. Familienbeziehungsweise Ehekrisen, *H. Gastager* (ÖR I)
19.15 Notfälle. 4. Gesprächsnot, *K. Lefringhausen* (BR I)
19.30 Die deutsche Westpolitik, *W. Besson* und *B. Freudenfeld* (BR II)
20.30 „Das Weib schweige . . ." Stimmen zur Emanzipation der Frau, *H. Schlaeger* (RIAS II)
21.00 Am Ende des Schulzeitalters? Alternativen zur Pflichtschule, *I. Illich* (SDR I)
21.00 Kirche der Reichen — Glaube der Armen. Christen in Lateinamerika, *M. Stankowski* (BR II)
21.15 Was ist kritische Theorie?, *T. Schulz* (RB II)
22.00 Die Revolution und der Einzelne. 7. „Alexander Solschenizyn — oder im Kreis der Hölle", *H. Bienek* (RIAS II)
22.25 Industriegesellschaft und Aggression. Aggression als Problem des sozialen Handelns, *E. Schwanenburg* (HR II)

8. April (Donnerstag)

9.30 Unbekannte Wirklichkeit. Gedanken zum Abendmahl, *H. D. Wolfinger* (SDR II)
10.30 Ungleiche Bildungschancen (1) (SDR II)
15.00 Vom Prozeß Galileis zum Cogito, ergo sum, *W. Schneider* (ÖR I)
16.15 Die Familie in unserer Welt. 4. Möglichkeiten der Beratung, *H. Gastager* (ÖR I)
17.30 Wirkungen der Massenmedien. 2. Der Einfluß auf das Freizeitverhalten, *G. Maletzke* (DLF)
19.15 Notfälle. 5. Friedensnot, *H. T. Risse* (BR I)
20.00 „. . . und fing an zu trauern und zu zagen." Angst und Furcht in der Musik, *H. Herrmann* (ÖR I)
20.25 Zwischen Atheismus und Fetischismus, *E. Gössmann* (NDR III)
21.00 Werkkreis 70. Ansätze zu einer Literatur der Arbeitswelt, *C. Wolff* und *H. Taubmann* (SR)
21.00 Sprache als Hindernis. 14. Die Unfähigkeit zum Gespräch, *H. G. Gadamer* (SDR II)
21.05 Affen im Dienste des Menschen. Aspekte der Primatenforschung, *H. J. Kuhn* (BR I)
21.45 Auf dem Weg zum Tod. Gedanken am Gründonnerstag, *H. Gauly* (HR II)
22.05 Der langweilige Atheismus. Versuch einer Dokumentation über das Verhältnis der Sowjetmenschen zur Religion, *W. Bronska-Pampuch* (BR II)

9. April (Freitag)

10.00 Botschaft, Herrschaft, Prozeß Jesu. Die Anfänge des Christentums, *F. Jeismann* (RIAS I)
11.00 Kinder aus Vietnam. Stimmen aus einem deutschen Friedensdorf (SDR II)
11.00 Was soll am Karfreitag verkündet werden? *E. Klausener* (SWF II)
11.10 Die Zukunft der Religion. Die Hoffnung des Kreuzes, *J. Moltmann* (HR II)
12.00 In einer Welt ohne Licht . . . Was tut die Gesellschaft für die Blinden? *W. Suffrian* (RIAS II)
13.45 Ostern und unsere Zukunftserwartung, *M. Redeker* (ÖR I)
15.15 Die Stellvertretung. Eine Meditation zur Passion, *W. Pannenberg* (BR I)
16.00 Der Tod des Paters Maximilian Kolbe, *J. Kretschmer* (ÖRN)
16.10 Jesus Christ Superstar. Auszüge aus einer Rock-Oper zur Diskussion gestellt (DLF)
16.45 Der neue Weltenherrscher. Religion in Katakomben, *I. Tetzlaff* (SDR II)
17.10 Immer noch Ritualmordlegenden? Dokumentation zum Fall Judenstein, *G. B. Ginzel* (DLF)
17.15 In Sachen Jesus. Drei jüdische Antworten (NDR III)
17.15 Gott vergibt — die Öffentlichkeit nicht. Haben Nazis lebenslänglich? *E. C. Hirsch* (SDR I)
18.30 „Jesus Christus — Ketzer, König, Superstar". Eine Auseinandersetzung, gemeinsam überlegt von *W. Karlberger* und *A. Vergeiner* (ÖR III)
18.40 Menschen als Faustpfand. Ein Streitgespräch zum Thema „Geiselentführung" (SR)
19.30 Erlösung durch Sounds. Die neue Religiosität in Jazz und Pop, *J. Berendt* (SWF II)
21.15 Traktat vom Frieden, der Gewalt und der Revolution. Eine Gewissensprüfung von *W. Jens* (SFB I)
22.05 Dialoge unterm Kreuz, *H. S. Unbehoven* (RB I)
22.05 Charles Baudelaire. Zum 150. Geburtstag. Die Blumen des Bösen, *F. Kemp* (BR II)
22.10 Heilserwartung und Heilslehre in der Spätantike, *U. Pasterk* (ÖR I)

10. April (Donnerstag)

10.10 Gehirne für die Zukunft — Explosion der Intelligenz, *R. Warkentin* (DLF)
10.30 Die Zeit nach 1945. Die Wiederbewaffnung (SDR II)
18.00 Ruhe vor dem Sturm. Die katholische Kirche in Brasilien, *H. Lüning* (NDR III)
18.00 Vergebung der Sünden. Eine Predigt von *Dorothee Sölle* (RB II)
18.05 Gibt es einen Gedächtnisstoff? Ein Bericht über neue biochemische Forschungen, *G. Kleemann* (SDR II)
19.45 Autorität am Ende? Mißverständnisse um ein altes Thema, *J. W. Revers* (SR)
20.10 „Geschenke, Gaben und Tribute". Das Schenken einst und heute, *R. Fochler* (ÖR I)
21.05 „O wahrhaft selige Nacht . . ." Meditation zur Feier der Osternacht, *M. Schmaus* (BR I)
22.05 Portugal nach Salazar (BR II)
22.30 Das Kreuz der Christen in der Kirche. Gedanken zwischen Karfreitag und Ostersonntag, *W. Bender* (HR II)

11. April (Sonntag)

8.00 Neue Hoffnung des Marxisten, *W. Allgaier* (BR II)

9.00 Betrachtung zu Ostern, *M. Mezger* (SR)
11.00 Was soll zu Ostern verkündigt werden? *G. Sartory* und *H. Steckeler* (SWF II)
11.55 Osteransprache Papst Pauls VI. (SWF I)
19.45 Abschied vom alten Lehrer. 2. Zum Dilettantismus verurteilt? *R. Messner* (SDR II)

12. April (Montag)

8.00 „Im Morgenlicht der Auferstehung". Ostergedanken aus den Briefen und Reden Johannes' XXIII., *W. Sandfuchs* (BR II)
10.30 „Es geht die Zeit zur Ewigkeit". Glaube und Dichtung nach Ernst Thrasolt. *P. K. Kiefer* (BR II)
11.00 Strategien gewaltfreier Aktion, *W. Sternstein* (SDR II)
11.00 Vom Zoo des lieben Gottes. Sonderlichkeiten und Absonderlichkeiten bei Kirchenleuten, *T. Sartory* (SWF II)
11.30 „Jesus in Osaka". Ein Sohn Gottes, der glücklich sein will, *H.-E. Bahr* (SWF II)
15.00 Drei Kilo Asche war ein Mensch. Die Ermordung der Warschauer Juden und die deutsche Justiz, *W. Hill* (SDR II)
21.00 Freiheit, Recht, Lorbeer, Schwert und Morgenröte. Über die Entstehung der Nationalhymnen der Völker (SDR I)
21.00 Schule der Nation — oder Schule des Widerstandes? Über die amerikanische Antikriegs-Bewegung (WDR III)
21.00 Das ideologische Trauma. Sozialanthropologische Überlegungen, *H. Foerster* (SDR II)

13. April (Dienstag)

15.45 Kommunismus in Albanien. Im Spannungsfeld von Belgrad, Moskau und Peking (RIAS I)
17.10 Landschaft, Geschichte, Schicksal. Notizen zu Schriften von Reinhold Schneider, *S. E. Szydzik* (DLF)
17.30 Die Beurteilung des Krieges in der Geschichte der christlichen Theologie. 7. Friedenssucher und fromme Krieger, *K. Hammer* (DLF)
19.15 Der Unglaube der Gläubigen, *I. Lepp* (DLF)
20.30 Chromosomen-Struktur und Gen-Funktion, *U. Großbach* (SR)
20.45 Die europäische Politik in den 70er Jahren (SDR I)

14. April (Mittwoch)

21.00 Am Ende des Schulzeitalters? Alternativen zur Schulpflicht, *I. Illich* (SDR I)
22.00 Die Revolution und der einzelne. „Amalrik und Sacharow — oder: Wird die Sowjetunion 1984 überleben?", *H. Bienek* (RIAS II)
22.15 Die Frau in der Kirche. 3. Kann die Frau Priesterin werden? *M. Doellert* (DLF)
22.40 Asien im 20. Jahrhundert. Die wirtschaftliche und politische Entwicklung in Süd-Korea, *R. Walker* (RIAS I)

15. April (Donnerstag)

10.30 Ungleiche Bildungschancen (2) (SDR II)
17.30 Wirkungen der Massenmedien. Kriminalität und Aggressivität, *G. Maletzke* (DLF)
19.45 Gesetz oder Verheißung — Gebot oder Angebot? *W. Dirks* (WDR II)
Sind von der Kirche geschlossene Ehen von Katholiken unauflöslich?
20.30 Die neue Linke und die marxistische Literaturtheorie, *M. Buselmeier* (SR)
21.00 Sprache als Hindernis. Die heutige Sprache als Stiefkind der Germanistik, *G. Stötzel* (SDR II)

16. April (Freitag)

10.10 Kirche im Rückblick. Berichte, Kommentare, Glossen (DLF)
10.30 Vom Kriegstanz bis zum Heldentod. 1. Töten als Kult (SDR II)
15.15 Deutsches Theater in Temeschwar. Ein Bericht über die heutige Kulturautonomie der Banater Schwaben, *B. Ohsam* (SDR II)
17.45 Hier weiß — da schwarz. Die Lüge von der separaten Entwicklung in Südafrika, *N. Chase* (SFB I)

17. April (Samstag)

10.30 Die Zeit nach 1945. 3. Die deutsche Frage (SDR II)
12.00 Unser täglich Gift. Umweltschutz in der Industriegesellschaft, *F. Mörschbach* (WDR II)
14.03 Über Schriftsteller und Medien. PEN-Kongreß in Nürnberg, *J. Kaiser* (SDR II)
17.10 Zwischen Werktag und Sonntag. Wie verbringt der Gastarbeiter das Wochenende? (DLF)
18.00 Hinter Klostermauern, das Leben der Mönche, *A. Paffenholz* (RB II)
19.45 Autorität am Ende? Die Rebellion der Unangepaßten, *J. W. Revers* (SR)
21.00 Mitbestimmung. Modell einer mündigen Gesellschaft, *L. Jochimsen* (SR)
21.30 Annäherungen und Zerreißproben. Versuche mit Drogen bei Ernst Jünger und Henri Michaux, *G. Henniger* (SDR II)

18. April (Sonntag)

8.00 Sorge für andere. Aus der Arbeit der Caritas, *H. Scherer* (BR II)
8.30 Die zweite Aufklärung. Ein Vergleich, *J. C. Hampe* (BR II)
11.00 Vom Zoo des lieben Gottes. Sonderlichkeiten und Absonderlichkeiten bei Kirchenleuten. Bischöfe und Prälaten, *J. Schmauch* (SWF II)
11.00 Militärseelsorge als Friedensdienst? *H. D. Bastian* (SDR II)
11.30 Wie steht's mit dem bekräftigten Glauben? Eine Umfrage unter jungen und alten Konfirmanden, *B. März* (SWF II)
13.30 Das Reformjudentum — dargestellt von *N. P. Levinson* (SFB II)
18.30 Der Gott der deutschen Hausfrau, *U. Hasselblatt* (WDR II)
19.45 Abschied vom alten Lehrer. 3. Sündenbock der Gesellschaft, *H. Pfeifer* (SDR II)

19. April (Montag)

10.30 Chancen des Friedens. Erfahrungen aus der neueren Geschichte (SDR II)
17.45 Ein afrikanischer Christ wird Sozialist — Porträt des Präsidenten von Tansania, Julius Nyerere, *W. Fietkau* (SFB I)
19.30 Standort der Christen. Drogen — Religionsersatz oder Flucht? (RB II)
21.00 Ist der Kapitalismus christlich?, *R. Dohne* (SDR II)

20. April (Dienstag)

10.30 Gift vom Himmel. Entlaubungsaktionen in Vietnam (SDR II)
17.30 Die Beurteilung des Krieges in der Geschichte der christlichen Theologie. 8. Die Kirchen während der Kriege von 1870—1945, *K. Hammer* (DLF)
20.45 Die europäische Politik in den 70er Jahren (SDR I)

21. April (Mittwoch)

10.30 Die Rolle der Stimmungen in der Krankheit, *A. Köberle* (BR I)
21.00 Am Ende des Schulzeitalters? Lehren ohne Schule, *I. Illich* (SDR I)
22.15 Die Frau in der Kirche. 4. Ihre Aufgabe in der Gemeinde von morgen, *M. Doellert* (DLF)

22. April (Donnerstag)

10.30 Ungleiche Bildungschancen (3) (SDR II)
19.45 Augsburger Pfingsttreffen: Ökumene — dirigiert von oben? (WDR II)
21.00 Sprache als Hindernis. Gesprochene und geschriebene Sprache, *H. Steger* (SDR II)
21.05 Aktuelles aus Politik, Wirtschaft und Zeitgeschehen, *A. Buchholz* (SR)

23. April (Freitag)

10.10 Aktuelle Theologie. Zeitschriften- und Bücherrundschau (DLF)
15.30 Richard Calwer. Das Porträt eines Sozialdemokraten und Wirtschaftspolitikers, *K. Mroßko* (SDR II)
21.45 Ein Buch und eine Meinung. G. Oliass spricht über den Sammelband „Straßentheater", herausgegeben von *A. Hüfner* (SDR II)

24. April (Samstag)

17.10 Die Mitgift der Kirche. Texte zum Sonntag, *M. Ohly* (DLF)
18.00 Kirche heute. Informationen, Dokumente, Kritik (BR II)
18.05 Die Rolle des Automobils in unserer Gesellschaft, *R. Zoll* (SDR II)
10.30 Die Zeit nach 1945. Der Wiederaufbau (SDR II)

25. April (Sonntag)

8.00 Von Monat zu Monat — eine kirchliche Zeitchronik, *W. Sandfuchs* (BR II)
8.30 Gott auf weißem Kreuz. Die kirchliche Lage in der Schweiz, *W. Hammer* (BR II)
9.30 Freiheit der Wissenschaft auch in der Kirche. Recht und Grenzen der Bibelkritik, *F.-J. Schierse* (WDR II)
10.00 „Abschied von der Kirche". Dialog mit der Kirche, *G. Kugler* (BR I)
11.00 Vom Zoo des lieben Gottes. Sonderlichkeiten und Absonderlichkeiten bei Kirchenleuten. Der Klerus, *B. Kirfel* (SWF II)
11.30 Fürsorgeerziehung. *H. Kuhweide* (SWF II)

26. April (Montag)

17.45 Stimme der Stimmlosen: Chancen der Kirche in Asien, *H. P. Gohla* (SFB I)
17.45 Zwischen Fedayin und Hussein. Hilfe für die vergessenen Flüchtlinge Jordaniens, *G. Mack* (BR II)

27. April (Dienstag)

14.45 Wissenschaftliche Buchbesprechung (ÖRK)
17.30 Die Beurteilung des Krieges in der Geschichte der christlichen Theologie. 9. Neuorientierung nach 1945, *K. Hammer* (DLF)
19.15 Der aktuelle wissenschaftliche Bericht (ÖRT)

28. April (Mittwoch)

10.30 Philipp Neri. Ein Porträt von *Luise Rinser* (BR I)
21.00 Am Ende des Schulzeitalters? *I. Illich* (SDR II)
22.15 Die Frau in der Kirche. 5. Stimmen der Hierarchie und Theologie, *M. Doellert* (DLF)

29. April (Donnerstag)

10.30 Organisierte Friedlosigkeit. Gleichgewicht des Schreckens (SDR II)
21.00 Sprache als Hindernis. Sprachfähigkeit und Psychotherapie, *A. Lorenzer* (SDR II)

30. April (Freitag)

10.10 Kirche im Rückblick. Berichte, Kommentare, Glossen (DLF)
10.30 Vom Kriegstanz bis zum Heldentod (SDR II)
19.45 Strafrecht und Moral, *H. Weber* (WDR 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

Fünftes Heft
25. Jahrgang
Mai 1971

Einheit und Friede sind Geschwister, wenn sie in Freiheit miteinander verbunden sind.

Papst Paul VI.

Zwischen ökumenischer Übereinkunft und sachlichem Dissens

Ende März wurden von den Geschäftsstellen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken und des Evangelischen Kirchentages die Arbeitspapiere für das Ökumenische Pfingsttreffen 1971 in Augsburg veröffentlicht. Diese sog. „Märzpapiere" waren zwischen September 1970 und Anfang März 1971 von sechs gemischten Arbeitskreisen in drei bis vier Voll- und in einer Reihe von Gruppensitzungen entworfen und redigiert worden. Die Mitglieder der Arbeitskreise — ca. je 15 Katholiken und evangelische Christen bei Mitarbeit einzelner Vertreter der Altkatholiken und der Freikirchen — waren von der von den Veranstaltern mit der Durchführung der Vorbereitung des Treffens beauftragten „Gemischten Kommission" berufen worden. Die Mitglieder dieser vorbereitenden Arbeitskreise werden auch den Grundstock der sog. „Mitarbeiterkonferenz" vom 2. und 3. Juni bilden, die dem eigentlichen Pfingsttreffen (3. bis 5. Juni) mit der Absicht gründlicherer und umsichtigerer Vorbereitung der Diskussionsthemen vorgelagert wurde.

Paradoxe Ökumene?

Mit der Bekanntgabe der Papiere ist die Phase der nichtöffentlichen Vorbereitung abgeschlossen. Die bis zum Augsburger Treffen noch verbleibende Zeit soll interessierten Einzelnen, Gruppen und Gemeinden Gelegenheit bieten, sich mit den vorgelegten Papieren auseinanderzusetzen und eigene Diskussionsbeiträge einzureichen. Aufgabe der Mitarbeiterkonferenz wird es sein, die eingelaufenen Voten zusammenzufassen und mit ihrer Hilfe aus den jetzt vorliegenden Papieren die endgültigen Diskussionsgrundlagen für das offene Treffen vom 3. bis 5. Juni bereitzustellen. Ob es allerdings bis dahin noch zu einem „allgemeinen und lebendigen Gedankenaustausch" reicht, ist indessen mehr als fraglich. Denn die Zeit ist sehr kurz bemessen: Bis zum 10. Mai sollen alle Eingaben bereits vorliegen. Hinzu kommt, daß man es an einer sachgemäßen Ermunterung zur Diskussion bisher hat fehlen lassen und daß man das Wissen über die Vorbereitung selbst weitgehend auf die unmittelbar beteiligten Gremien beschränkte: Damit weckte man wenig Interesse, aber einigen Ärger, so daß sogar ein hoher Kirchenmann wie Bischof *Scharf* Engführung vermutete und nicht näher definierte Westberliner Gruppen aufforderte, in Augsburg „den Zwang zu sprengen" (nach epd, 18. 3. 71).

Schließlich ist zu bedenken, daß sich das kirchliche *Diskussionsinteresse* vor allem in ökumenischen Fragen seit der ersten „Ankündigung" des Treffens im Frühjahr 1968 gewandelt oder verlagert hat. Was damals als ökumenische Pioniertat erschien, galt nach den stürmischen Kirchentagen von Essen 1968 und Stuttgart 1969 nicht wenigen in den Kirchenleitungen als verdächtig, als ein zwiespältiges Unternehmen, dem man mißtraute, dem man jedenfalls keine allzu buntgemischte Öffentlichkeit wünschte: Deswegen und wegen mancher befürchteter ökumenischer Experimente der zähe interne Streit vom Herbst 1969 bis Frühjahr 1970, ob man es bei einem paritätisch besetzten Delegiertentreffen belassen oder sich doch für eine kirchentagsähnliche „offene" Veranstaltung entscheiden solle. Darüber sind eine Menge Illusionen, aber auch einige Hoffnungen gestorben. Indessen ist aber die Entwicklung vorangeschritten, und manchem heißen Thema hat die Zeit (Interkommunion) oder das kirchliche Gesetz (Mischehe) den Stachel gezogen. Ökumene im eigentlichen und ursprünglichen Wortsinn als zwischenkirchliches Bemühen um christliche Einheit hat einiges an Anziehungskraft verloren. Man wundert sich also nicht, wenn das erhoffte „Echo in Zeitschriften und Zeitungen" nicht sehr laut ist. Die Kirchen befinden sich gegenwärtig in der gewiß nicht verkehrten, aber dennoch paradoxen Situation, daß sie durch Kritik von außen und innen überreizt und durch wachsendes Desinteresse verunsichert zusammengetrieben werden, ohne die inneren Motive ihres Einheitsstrebens geprüft und gesiebt zu haben. In einer solchen Situation kann man weder eitle Zuversicht bei allen kirchlich Verantwortlichen noch überschäumende Begeisterung in der Masse des Kirchenvolks erwarten.

Ein bezeichnendes *Symptom* für diese Entwicklung: Ursprünglich war an drei große Generalthemen gedacht: „Fragen des Glaubens", „Gemeinsame Aufgaben der Christenheit in der Gesellschaft", „Probleme des Zusammenlebens in der Kirche". Diese wurden im Frühjahr 1970 aufgeschlüsselt in die sechs Arbeitskreisthemen „Glaubensnot und Kirchen", „Gottesdienst", „Ehe", „Sorge für den einzelnen Menschen — individuelle Lebenshilfe", „Dienst der Christen an den gesellschaftlichen Minderheiten: die Gastarbeiter", „Entwicklung — Verantwortung der Christen". Sieht man nun die Arbeitspapiere durch, so scheint vom dritten Generalthema am wenigsten übriggeblieben zu sein: Nur von den Arbeitskreisen zwei (Got-

tesdienst) und drei (Ehe) wird es ausdrücklich angesprochen; aber auch dort bildeten die „Probleme des Zusammenlebens der Kirchen" kaum den Nerv der Kontroversen. Ist die Einheit schon so weit vorangekommen, daß diese Frage bereits ins zweite oder dritte Glied rückt? Sieht man die *Einheit* schon weit genug gediehen, so daß man wenig Veranlassung sieht, die Fragen, die noch zwischen den Kirchen stehen, anzufassen und aufzuarbeiten, oder haben die gesellschaftlichen Probleme der inner- und zwischenkirchlichen Auseinandersetzung endlich den Rang abgelaufen? Wie verträgt sich dies mit der vielbeklagten Introversion der Kirchen? Geben die Arbeitspapiere darüber Aufschluß?

Was ist Glaubensnot?

Es wäre nicht gut, alle Papiere nur nach diesem Paradox zu befragen oder gar daran zu messen. Damit würde bereits die Thematik des ersten Papiers, „Glaubensnot und Kirche", falsch zugespitzt. Es gab auch hier Frager, die genau wissen wollten, wie *konfessionell verschieden* die Glaubensnot sei, und die enttäuscht waren, daß nicht „konfessionell kontroverser" diskutiert wurde. Man fand aber erst zu einem publikationsreifen Papier, als man alle Gruppen- und Konfessionsfärbungen durch die Arbeit eines Einzelnen überpinseln ließ, der zwar etwas akademisch-abstrakt, aber auch unbekümmert radikal danach fragte, wie es mit Gott und Glaube hier und jetzt in Gesellschaft und Kirche bestellt sei. Ihm selbst fiel dafür der lange schier unmögliche Konsens und dem Arbeitskreis die getane Arbeit in den Schoß.

Der Text beginnt mit provozierender Nüchternheit. „Gott", so lautet die erste Feststellung, „ist eines der meist mißbrauchten Worte unserer Sprache." Man ist nicht nur gedankenlos mit ihm umgegangen; man hat im Namen Gottes auch Unrecht getan oder gerechtfertigt. Mit Gott wird Unfug getrieben: Einmal wird er als Exponent und Garant menschlicher Wünsche vereinnahmt, ein andermal als „Neider und Verderber menschlichen Glücks" gefürchtet, ein drittes Mal als Lückenbüßer an die Grenzen unserer Erkenntnis gesetzt. Woher kommt es, daß wir Gott nicht mehr in den Mund nehmen möchten? Der schiefe Sprachgebrauch ist *ein* Grund: „Wir nennen Gott den allmächtigen Vater und bewegen uns damit in der Vorstellungswelt einer patriarchalischen Gesellschaftsordnung." Manchen war das zu überheblich. Sie sahen Jesu Zeugnis vom Vater und das christliche Credo an einer empfindlich-zentralen Stelle von intellektuellen Zynikern desavouiert. Und in der Tat: so *kann* man den Satz interpretieren. Was er aber aussagen wollte, war etwas gar nicht zu Leugnendes: Welches Wort des Credo befindet sich in einer größeren Spannung zu unserer gesellschaftlichen Erlebniswelt? Steckt aber nicht in solcher Spannung eine sehr echte und sehr gefährliche Glaubensnot?

Aber der Text nennt noch *andere* Gründe: die verdunkelte Sinnfrage, die Entfremdung zwischen Glaube und Wirklichkeitserfahrung, den religiösen *Sprachzerfall*. Dieser Sprachzerfall ist nicht nur eine Not der Erkenntnis, sondern ganz praktisch und leibhaftig eine Not des Handelns, an der die Christen (teils selbstverschuldeten) Anteil nehmen: durch Überbeschäftigung mit internen Problemen, „mit vordergründigen Theologie- und Strukturfragen"; durch innere Unsicherheit, die häufig in einer „Glaubensnot durch Bewahren" mündet oder in ein unkritisches Mitläufertum ausartet („dilettantisch übernommene Sozialkritik"); die vermeintliche oder auch offenkundige *Ohnmacht* des Glaubens, weil sich aus ihm keine unmittelbar wirksamen Modelle menschlicher Selbstfindung in den Nöten der Zeit ableiten lassen; eine fast *krankhafte* Mentalität der Unfreiheit und Angst unter Christen: das alles zählt das Papier zur Realität Glaubensnot, in die Christen und Kirchen täglich geraten. Auch die Kirchen selbst werden nicht geschont. Zugespitzt heißt es von ihnen: „Für viele sind die Kirchen, die konkreten Formen des kirchlichen Lebens und die in den Gemeinden herrschende Mentalität eher ein Hindernis als eine Hilfe und eine Einladung zum Glauben." Es folgen als Beispiele für den fehlenden oder verstellenden Dienst am Glauben bekannte und weniger bekannte Stichworte: „Dienstleistungsbetrieb für die religiösen Bedürfnisse", Kluft zwischen offiziellem Kirchenglauben und Glauben der „Gläubigen", „maßgebliche Unverbindlichkeit" dogmatischer Bekenntnisformulierungen.

Doch beläßt es das Papier nicht bei dieser „negativen Bilanz". Es fragt nicht weniger scharf nach den *wachsenden Chancen für ein wahrhafteres Glaubenszeugnis:* „Angesichts seiner unaufhebbaren Endlichkeit kann der Mensch die Identität mit sich und seiner Welt niemals aus sich selbst heraus finden und schaffen." Das Bewußtsein radikaler *Endlichkeit*, an der alle *Utopien* scheitern, macht die *Sinnfrage* zum Ansatz eines neuen Sprechens von Gott, das die biblischen Kernattribute Gottes wieder besser begreifen läßt: der Gott der Menschen, der zum Menschen in seiner leibhaften individuellen und gesellschaftlichen Verfassung ja sagt; der Gott des Kreuzes, in dem die volle Göttlichkeit Gottes, die alle menschlichen Maßstäbe zerbricht, sich offenbart; der Gott der Zukunft, der Handeln nicht verhindert, sondern provoziert, aber auch Mut „zur Hoffnung gegen alle Hoffnung" macht. Diese „Göttlichkeit Gottes" läßt uns in Christus den *qualitativ* neuen Anfang erkennen. Dieser neue Anfang bringt „keine neuen inhaltlichen sittlichen Weisungen", sondern stellt das Menschsein in eine ganz neue Perspektive: Indem er die Vorläufigkeit des Bestehenden aufweist, durchbricht er alle „ideologischen Absolutheitsansprüche". Indem der christliche Glaube „die Zukunft Gottes unter den Bedingungen der Gegenwart" vorwegnimmt, setzt er (innerweltlich nicht einholbare) neue Maßstäbe für Denken und Handeln! Durch ihren „eschatologischen Charakter" führt (konsequente) christliche Praxis den Menschen aus seiner Verzwecklichung heraus; dadurch hat er auch innerweltlich eine humanisierende Wirkung.

„Von dieser Botschaft des Glaubens, welche die Kirche ausrichtet, muß sie sich auch selbst richten lassen." Deshalb, so folgert das Papier, kann die christliche Einheit nur auf dem Weg der *Umkehr zu radikaler Erneuerung* wachsen: das geschieht weder durch Nivellierung der konfessionellen Traditionen noch durch Verharren in einer bestimmten geschichtlichen Gestalt, sondern durch Prüfung der je eigenen Tradition am Ursprung. Die unmittelbare Nutzanwendung für die Gegenwartsökumene bleibt ebenso vorsichtig, wie die Forderung nach Selbstprüfung der Kirchen biblisch nüchtern ist: *„Ob sich dabei die traditionellen Unterscheidungslehren endgültig erledigen oder ob die eigentlichen Differenzen erst zum Vorschein kommen, nachdem die bisherigen Mißverständnisse beseitigt sind, ist gegenwärtig eine kaum zu entscheidende Frage."* Die Kernfrage, die für Augsburg bleibt, lautet also wohl:

Führt die erlebte und durchlittene, aber vielfach auch zerredete und verdrängte Glaubensnot die Christen zur Einheit durch eine authentisch christliche Erneuerung oder in eine noch schmerzhaftere Spaltung durch ideologische Gegensätze?

Gottesdienst — ökumenisch

Das zweite Papier, „Gottesdienst", ist nach einem ähnlichen Gedankenschema aufgebaut. Die gemeinsame Not der Christen steht auch in ihm an der Spitze. „Moderne" Erfahrungen werden zunächst festgehalten: Da Gott eine leere Formel ist, braucht es keinen Gottesdienst. Die einen sagen, dem Menschen genüge seine kritische Vernunft; die anderen deuten Gebet und Gottesdienst als „fromme Manipulation", noch andere als Narkotikum der Mitmenschlichkeit; wieder andere suchen Gott im Gottesdienst, den sie brauchen, um mitmenschlich zu leben, glauben ihn aber gerade dort *nicht* zu finden.
Darauf gibt der Arbeitskreis eine *Antwort aus dem Glauben:* „Jesu Tod am Kreuze und seine Auferstehung sind in der Welt und für die Welt geschehen. Darum geht der Gottesdienst die Welt an. Das soll und kann dazu helfen, daß Menschen den Anruf Gottes in ihrem Alltag vernehmen." Weil aber der Gottesdienst diesen Anforderungen nicht genüge, habe er an öffentlicher Bedeutung verloren: „Der christliche Gottesdienst bezeugt und lebt davon, daß Gott für die Welt da ist. Er wird in dem Maß glaubwürdig, wie Christen die Freiheit der Kinder Gottes im Dienst am Wohl der Menschen bewähren. Wo sie das tun, erweist sich die Notwendigkeit ihres Gottesdienstes." Begründung des Gottesdienstes also allein von der Welt, genauer von der Aktion her? Es bleibt jedenfalls bei dieser Aussage. Der Rest handelt von der Möglichkeit ökumenischer Gottesdienste. Das Papier spricht ein rundes Ja zu ihnen, bleibt aber in der Frage der gemeinsamen Eucharistie vorsichtig. Ziel der Gottesdienste ist nicht nur die Ökumene, sondern die Verlebendigung des Glaubens: *„Ökumenische Gottesdienste verstärken das Interesse für gottesdienstliche Fragen. Durch Konfrontation der verschiedenen Traditionen können sie zu einer Neubesinnung auf den Gottesdienst in der eigenen Konfession führen."*
Die eigenen Modellvorschläge scheinen aber nur sehr dürftig dieser Erfahrungsvielfalt zu entsprechen. Das Wort und die ihm zugeordneten Stilmittel (Information, Reflexion: Features, Reportagen, Filme) haben offensichtlich Handlungssymbole und sakramentale Zeichen in den Hintergrund gedrängt. Könnten so ökumenische Gottesdienste die *einseitige Intellektualisierung* des Gottesdienstes fördern, oder kündet sich in den neuen liturgischen, vor allem musikalischen Ausdrucksformen (Tanz, psychedelische Elemente) bereits eine Gegenbewegung an?
Wichtig für das Zueinander der Kirchen sind die *Grundperspektiven,* in die ökumenische Gottesdienste gestellt werden: a) Die ökumenische Bewegung kann auf die Dauer nicht von Gottesdiensten allein leben. b) Ökumenische Gottesdienste können auf die Dauer nicht von gelegentlicher gemeinsamer Gottesdienstvorbereitung leben. (Deshalb wird u. a. vorgeschlagen: Ökumenische Gottesdienste in die längerfristigen Gottesdienstordnungen aufzunehmen, interkonfessionelle Arbeitsteilung bei themengebundenen Gottesdiensten, Anerkennung als Erfüllung der „Sonntagspflicht" bei den Katholiken.) c) Ökumenische Gottesdienste bedürfen der Ergänzung durch gemeinsames Tun. d) Ökumenische Gottesdienste können auf die Dauer nicht als bloße Zusatzveranstaltungen eingeführt werden. Aus diesen „Regeln" könnten kurzfristig *ökumenische Impulse* werden. Doch gibt sich das Papier selbst einen Bremser, indem es auf vorhandene Ängste verweist: „Ein Übermaß an ökumenischer Praxis gefährdet das Eigenleben der Konfessionen."
Nimmt man diesen Hinweis ernst, wird man auch die vorsichtig vermittelnde Haltung in Fragen *gemeinsamer Eucharistie* besser verstehen. Es bemüht sich um „biblische Grundlagen" und gibt zu verstehen: „Trotz der Verschiedenartigkeit bekennen die christlichen Kirchen die eine Kirche Christi . . . Diese in Christus vorgegebene Einheit verlangt von den Christen ein entsprechendes Verhalten . . . Daher müssen die Kirchen, die ihre Taufe gegenseitig anerkennen, sich aber von der Mahlgemeinschaft ausschließen, erklären, was sie unter ‚Gemeinschaft mit Christus' verstehen." Die Situation wird als schwierig empfunden: Die einen sehen in dem gemeinsamen Glauben an die eucharistische Gegenwart Christi einen hinreichenden Grund für die gemeinsame Feier der Eucharistie. Die anderen klammern die Eucharistie aus dem gemeinsamen Glaubenszeugnis aus; dadurch drohe die Eucharistie zu einer „unwesentlichen Randerscheinung" zu werden. Wieder andere halten ohne gemeinsame Eucharistie alle ökumenische Aktivität für sinnlos; doch gäbe es auch solche, die den Sinn der Eucharistie aus sozialem Impetus überhaupt in Frage stellen. Die einen verstehen sie als Ziel der Einheit, die anderen als Weg zur Einheit: Letzteres scheint aber der *strengen Praxis der alten Kirche* zu widersprechen, die zur Kommunion nur zuließ, wer in *voller Gemeinschaft* mit der Kirche war. Die einen fühlen sich verwirrt, die anderen drängen. Die einen leiden unter der Spaltung, die anderen sehen sie in der Forderung nach gemeinsamer Eucharistie verharmlost. Empfehlungen werden nicht ausgesprochen. Der magere Konsens deutet die Schlußfrage an: „Ist hier nicht der Ort für gegenseitige Rücksichtnahme und gegenseitiges Gewährenlassen, auch da, wo man noch nicht oder nicht mehr versteht?"
Dieses Papier läßt am meisten ahnen, was noch zwischen den Christen steht. Dabei kam das *eigentlich* Trennende — vielleicht nicht zwischen den Konfessionen, aber zwischen den Christen — nur am Rande zur Sprache: Was wir Christen unter Eucharistie konkret und im Vollzug verstehen, wieweit sie Zentrum des christlichen Lebensvollzugs oder — auch im Leben der Kirchen — nur Randerscheinung, Aktualisierung und Vergegenwärtigung des Christusgeschehens oder nur rituell überformte mitmenschliche Mahlgemeinschaft ist. Ob dieser Zündstoff in Augsburg auch wirklich gezündet wird?

„Ehe" und „Lebenshilfe"

Wir resümieren die Arbeitspapiere drei und vier aus Raumgründen unter einem Titel, doch sie gehören auch thematisch zusammen: Der Bereich von Ehe, Sexualität und Familie ist ein hervorragendes Feld individueller Lebenshilfe der Christen und der Kirchen, und der Aspekt der Lebenshilfe kommt im Ehepapier einschließlich des Abschnitts über die Mischehe in erster Linie zum Tragen. Auch der *Ehetext* beginnt wieder mit „modernen" Infragestellungen. Das Meinungsfeld modischer Aussagen wird kräftig variiert: Einem Teil der Leute erscheine die

derzeitige institutionelle Form der Ehe als fragwürdig (unzumutbare Einschränkung der Sexualität; Ehe im Dienst des Machtstrebens; Stütze des herrschenden Systems; Hemmnis für die Chancengleichheit der Frau usw.). Auch die empfohlenen *Variationen* zur veralteten Institution Ehe werden genannt: Ehe auf Zeit, Partnertausch, Gruppenehe, Großfamilie. Zugleich wird versichert, daß nach Umfragen immerhin ca. 90 Prozent eine herkömmliche Ehe eingehen wollen. Dennoch seien manche Vorwürfe ernstzunehmen: die Herkunft aus der patriarchalischen Ordnung, die einseitige Ausrichtung auf Zeugung, die biblisch begründete Leib- und Geschlechtsfeindlichkeit. Damit traf man allerdings mehr vergangene als gegenwärtige Übel, mit den gegenwärtigen (Belastungen der Kleinfamilie, sittliche Anforderungen der Partnerschaft, „Egoismus zu zweit") verfuhr man behutsamer.

Zum Thema *Unauflöslichkeit* wird als opinio communis festgehalten: „Jesus selbst weist die gesetzlich geregelte Scheidungspraxis seiner Zeit zurück und beruft sich auf den ursprünglichen Willen Gottes . . . Er verkündet damit kein neues Gesetz; vielmehr ruft er dazu auf, das Festhalten an der einmal geschlossenen Ehe als Ausdruck lebendigen Glaubens zu verstehen." Zum Thema *Kind* wird gesagt: „Ehe ist grundsätzlich auf Familie hin offen, jedoch muß das Wohl der Kinder und der Ehepartner in einer verantwortungsbewußten Familienplanung berücksichtigt werden. Aber auch die kinderlos bleibende Ehe kann ihre Erfüllung finden." Zwecks besserer Persönlichkeitsentfaltung in der Ehe plädiert man für „größere Freiheit gegenüber überkommenem Rollendenken": Das gelte besonders für die Frau, „die heute Aufgaben außerhalb der Familie finden kann, die ihr angemessen sind". Als Hilfen werden gefordert: familienergänzende Gemeinschaftsformen für Kinder und Erwachsene, ehevorbereitende und ehebegleitende Bildungseinrichtungen (besonders wegen der zunehmenden Frühehen), mehr wirtschaftliche und soziale Unterstützung, Förderung von Familiengruppen und Großfamilien „neuen Stils". Zur Hilfe an den *gescheiterten Ehen* heißt es sehr grundsätzlich: Es komme in jedem Fall darauf an, „daß die Kirchen in ihrem Verhalten beides, die Forderung Jesu und sein Wort der Vergebung, zur Geltung bringen".

In der Substanz nicht sehr aufregend (wie der gesamte Text) sind die Ausführungen zur *Mischehe*. Nur einige wenige bezeichnende Feststellungen seien hier registriert: a) Gewachsen sei die Erkenntnis, „daß kirchliche Ordnung entscheidend als Hilfe für den Menschen und nicht vor allem als Forderung und Verpflichtung zu sehen und zu gestalten ist". b) „Durch die neuen Regelungen sind die hauptsächlichen Schwierigkeiten für die Brautleute behoben." c) „Die Entscheidung für die religiöse Kindererziehung sollte von dem Zurücktretenden nicht als Verzicht auf Durchsetzung des eigenen Standpunktes, sondern als eine Lösung verstanden werden, die es ermöglicht, gemeinsam zu tun, was man in seiner konkreten Situation als das Bessere erkannt hat." d) *„Die Wirklichkeit des Glaubens des einzelnen wird heute viel stärker als in der Vergangenheit aus vielen Quellen und Erfahrungen der Gesamtchristenheit gestaltet. Es liegt auf der Hand, daß diese Tatsache besonderes Gewicht für konfessionsverschiedene Ehepaare und ihre Kinder hat."* Mit „offener" Kommunion der Ehepaare wird gerechnet: eine allgemeine Norm könne daraus jedoch nicht abgeleitet werden.

Während das Ehethema offensichtlich recht unkontrovers verhandelt wurde, blieb ausgerechnet im Arbeitskreis „Individuelle Lebenshilfe" der Konsens aus. Das durchaus realistische und lebensnahe Mehrheitspapier war einer Minderheit zu wenig gesellschaftsbezogen. Sie legte deshalb ein *Zusatzpapier* vor. Der Unterschied zwischen beiden liegt in der Tat allein in der Einschätzung der Ursachen individueller Not und nicht in einer gegensätzlichen Sichtweise dieser Not selbst. Das Mehrheitspapier nennt gewichtige Notzustände, Umweltbedingungen, die Notsituationen schaffen und denen kaum zu entrinnen ist: die zu engen Wohnverhältnisse, die Anonymität in der Masse, die Kinderfeindlichkeit, den Leistungsdruck, die Überflutung durch Konsum- und Nachrichtenmaterial. Sodann die familieninternen Konflikte: das Generationenproblem, die Unzufriedenheit mit sich selbst, die Verborgenheit der Not . . . „bis zu einem überraschenden Selbstmord". Das Mehrheitspapier setzt mehr auf die *Einsicht in eigene und fremde Schuld* und auf das befreiende und zugleich strapazierende Wort Jesu: „Ich aber sage euch . . ." Auch in ihm fehlt es nicht an Gesellschaftsbezogenheit: „Die Christen müssen . . . die Ursachen jeder Not im Zusammenhang erforschen." Aber das war den Autoren des Zusatzpapiers zu wenig: Helfen ist für sie „Verändern in einer bestimmten Richtung"; helfen heißt für sie Partei ergreifen und solidarisch sein. Es gebe kein „soziales All-round-Engagement". Von daher bleibt für sie alle herkömmliche kirchliche Lebenshilfe „zwiespältig". Sie helfe zwar, stabilisiere aber zugleich die unmenschlichen Verhältnisse und bringe uns dadurch in die Rolle des Räubers und Samariters zugleich. In diesem Papier ist *christliche Radikalität mit marxistischem Rigorismus gemischt*. Doch dieser Vorwurf läßt die Autoren kalt. Sie begegnen ihm mit der Feststellung: „Der Streit, ob man . . . marxistische Elemente aufnehmen dürfe, ist jedenfalls so lange müßig, als die Christen an einem radikalen Eintreten für die Menschlichkeit des Menschen und seiner Gesellschaft dem Weg der Marxisten weder eine eigene Theorie noch eine ungebrochene Praxis gegenüberstellen können." So einfach machte es sich das Mehrheitspapier nicht. Wird die Spannung zwischen beiden in Augsburg ausgetragen, könnte gerade die Diskussion über Lebenshilfe für die gesellschaftliche Aktivität der Christen klärend wirken.

„Gastarbeiter" und „Entwicklung"

Gesellschaftspolitisch kontrovers ging es auch in den beiden letzten Arbeitskreisen über Gastarbeiter und Entwicklungshilfe zu. Die Papiere verraten allerdings nicht mehr viel davon. Sie bringen für den mit den beiden Problemen einigermaßen Vertrauten nicht viel Neues. Gerade im *Arbeitskreis Entwicklung* waren „Professionals" am Werk, die sich gegenseitig schon zu gut kannten. Es wurden Fragen gestellt und Anregungen gegeben. Es wird Grundsätzliches ausgeführt zur europäischen Wanderungsbewegung und zum Begriff sozial-ökonomischer Entwicklung. Das *Gastarbeiterproblem* wird als ökumenische und gesellschaftspolitische Herausforderung gesehen. Die Gemeinden werden aufgefordert, beide Herausforderungen ernster zu nehmen und konkrete Hilfen zu bieten. Eine Reihe gesetzlicher Maßnahmen werden angesprochen (Mitbestimmungsrechte im Betrieb, Verbesserung des Ausländerrechts), aber daß man nicht konkret

genug spricht, zeigt sich schon daran, daß dem *Wohnungsproblem* acht Zeilen gewidmet sind, der *Schulsituation* hingegen immerhin das Doppelte. Während aber in der Schule und um die Schule die Probleme (Sprach- und Einschulungsschwierigkeiten, Sonderklassen für Ausländer) objektiv komplizierter sein mögen, ist die Unrechtssituation auf dem Wohnungssektor um so eklatanter. Sie ist keinesfalls, wie der Text nahezulegen scheint, als Sonderfall der allgemeinen Wohnungsnot zu erklären.

Am *Entwicklungspapier* sind weniger die allgemeinen Perspektiven interessant, die Erkenntnisse der letzten Jahre widergeben (sozial-kulturelle Gesamt- und keine bloße Wirtschaftsentwicklung, Entwicklung als Partnerschaft, Kritik an der Rüstungspolitik), als die Vorschläge zur Intensivierung der Zusammenarbeit der Kirchen im Entwicklungsbereich: Verstärkung des Erfahrungs- und Informationsaustauschs, gemeinsame Förderung ökumenischer Initiativen in den Entwicklungsländern, Abstimmung über Öffentlichkeitsarbeit und Bewußtseinsbildung, Zusammenarbeit bei der Spendenwerbung. Beide Kirchen werden aufgefordert, ihren Entwicklungsbeitrag aus dem Steueraufkommen zu erhöhen. Auch in der kirchlichen Entwicklungspolitik wird Parteilichkeit gefordert. Sie sollen nicht nur gegen entwicklungspolitisch umstrittene Wirtschaftsunternehmen (Cabora-Bassa-Staudamm, Volkswagenwerk in São Paulo) und politisch motivierten Wirtschaftsboykott („Kuba-Syndrom") angehen. Die Autoren stehen nicht an, zu einer neuen Form kirchlichen Lobbyismus aufzufordern: *„Gegenüber nationalen Wirtschafts- und Sicherheitsinteressen sollten sie sich als Anwalt und Lobby der Dritten Welt verstehen."*

Dissens in der Sache?

In dem *gemeinsamen Vorwort* zu den Arbeitspapieren sprechen die Herausgeber, der Generalsekretär des ZdK und der Generalsekretär des Evangelischen Kirchentages, von einer doppelten Einseitigkeit: 1. Manche Papiere gäben nur *einen* Standpunkt wider, obwohl mehrere divergierende Standpunkte in den Arbeitskreisen vorgetragen wurden. 2. In anderen Texten sei vornehmlich das enthalten, worüber man sich habe einigen können, während man das Kontroverse wegließ. Harmonisierte man also vordergründig auf gut „ökumenisch" und verschwieg den sachlichen Dissens? Diese Frage läßt sich nicht für alle Papiere gleich beantworten. In Grundfragen des Glaubens wie in der Diagnose der Glaubensnot gab es wohl keinen fundamentalen Dissens, auch wenn das in den Kirchen verschieden geprägte theologische *Wirklichkeitsverständnis* unbewältigt im Hintergrund blieb. Manche sowohl zwischen den Konfessionen wie zwischen den überkonfessionellen kirchlichen Strömungen kontroverse Glaubensfragen (Eucharistie-, Amts- und Eheverständnis) kamen nicht angemessen zum Zuge. Man hatte offensichtlich nicht immer den Mut, den Fragen auf den Grund zu gehen. Manche Textpassagen erwecken den Eindruck, als ob das Mitleid mit dem ach so entfremdeten modernen Menschen die Radikalität sittlicher Forderungen an diesen Menschen zu sehr gebremst hätte. Hat man auf diese Weise mehr an Konsens erreicht, als die Ehrlichkeit in der Sache verträgt? Die Gegensätze unter den Christen sind vermutlich tiefgreifender als die vorliegenden Diskussionspapiere sie vermitteln: nicht nur quer durch die Konfessionen, sondern auch zwischen konfessionell geprägten Gruppen und Christentümern, die sich freilich wiederum nicht mit den Konfessionsgrenzen decken. Ob diese tieferen Gegensätze *innerhalb oder an der Grenze des gemeinsamen Glaubens* in Augsburg selbst zur Sprache kommen, dürfte davon abhängen, in welcher Mischung traditionsgebundene Kirchgänger, spirituelle oder pragmatische Reformer und aufklärerische Neuerer miteinander diskutieren.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Die christliche Fernsehwoche in Baden-Baden

Zu den erfolgversprechenden ökumenischen Unternehmungen der beiden Kirchen gehört die gemeinsame Internationale Christliche Fernsehwoche. Nach dem ersten Versuch vor zwei Jahren in Monte Carlo fand sie vom 21. bis 27. März zum zweiten Mal in Baden-Baden statt. Es war außerdem das erste Mal, daß sich christliche Fernsehfachleute zu einem Erfahrungsaustausch und Programmvergleich in so großer Zahl in der Bundesrepublik trafen. 160 Teilnehmer aus 17 vorwiegend europäischen Ländern (die einzigen nichteuropäischen Ländervertreter kamen aus Kanada und aus dem Kongo) stellten auf der christlichen Tele-Messe zur Schau, was das Vorauswahl-Komitee für das zur Zeit Beste auf dem Gebiet des religiösen Fernsehfilms gehalten hatte.

Auswahlkriterien

55 Produktionen waren zum Vergleich und in der Hoffnung auf Preise und „lobende Erwähnungen" eingereicht worden, 22 von ihnen wurden wegen angeblicher technischer Mängel und fehlenden christlichen Engagements nicht zur Vorführung zugelassen. Das belastete die Fernsehwoche, noch bevor sie begonnen hatte. Es spricht jedoch für die Träger der Fernsehwoche, UNDA und WACC, die katholische und die evangelische internationale Organisation für Rundfunk- und Fernseharbeit, daß sie relativ souverän mit der sich entladenden Kritik fertig wurden. Als die Frage nach den Kriterien der Vorauswahl gestellt wurde, ließ man die Kritiker sich erst einmal aussprechen. Man versprach, alle Fragen zu sammeln und sie später gemeinsam zu beantworten, was auch geschah. Am gezieltesten war die Kritik, wo von einem „ideellen Generationenproblem" gesprochen wurde. Der älteren Generation, die die Fernseharbeit nach dem Motto „kirchliche Präsenz auf dem Bildschirm" einst in Gang brachte, wurde die jüngere Generation gegenübergestellt, der es mehr um den „ideellen Gehalt des Christentums" in den Bildschirmproduktionen gehe. Beiträge dieser Art, so hieß es mißmutig, seien anscheinend im Filter der Vorauswahl-

Kommission hängengeblieben. So einfach hatte es sich die Kommission, wie sich bald herausstellte, jedoch nicht gemacht.
Für die Zurückweisung der 22 Fernsehbeiträge seien, so teilten die Organisatoren der Fernsehwoche nach gründlicher Beratung mit, außer dem Mangel an technischer Qualität der Mangel an kreativem Inhalt und Imagination sowie das Fehlen des Charakters *indirekter Verkündigung* ausschlaggebend gewesen. Bei der Vorauswahl sei man davon ausgegangen, daß die eingereichten Fernsehprogramme in direkter oder indirekter Form den christlichen Glauben in seinem heutigen Leben darstellen und dazu beitragen sollten, den schöpferischen Gebrauch des Fernsehens weiterzuentwickeln. Das Komitee sei nicht zuletzt zu dem Entschluß gekommen, verhältnismäßig viele Programme zurückzuweisen, weil es seine Arbeit auch als entferntere Vorbereitung für spätere Festivals verstanden wissen wolle.
Das Gesamtniveau der Fernsehwoche, so betonte das Organisationskomitee, müsse mit allen Kräften hoch angesetzt werden. Bei nicht wenigen Einsendungen habe man den Eindruck gewonnen, daß die nationale Vorauswahl nicht mit der notwendigen Sorgfalt geschehen sei. Viele Produktionen hätten den Eindruck vermittelt, daß die Benenner einen sicheren Weg gehen wollten und zuviel Durchschnittliches einreichten. Man sei aber der Ansicht gewesen, daß es keinen Dienst an einem Land, an einem Produzenten oder am Besucher des Festivals sei, wenn man Durchschnittliches belohne. „Das Komitee war der Überzeugung", hieß es wörtlich in der Erklärung, „daß strengere Kriterien ein besserer Dienst seien als Sentimentalität oder falsch verstandene Brüderlichkeit; vielmehr soll manche Zurückweisung auch eine Einladung bedeuten, diesen religiösen Programmen eine größere Sorgfalt, bessere Einfälle und Initiative zuzuwenden." Man gab aber ebenfalls bekannt, daß Produktionen von Mitgliedern des Vorauswahl-Komitees nicht zurückgewiesen wurden.

Wann ist ein Fernsehfilm christlich?

Ein Wettbewerb wie in Monte Carlo und Baden-Baden, so hatte der Europa-Direktor von WACC (= World Association for Christian Communication), Kirchenrat *R. Geisendörfer*, München, bei der Eröffnung des Fernseh-Festivals gesagt, müsse stets ein Versuchsfeld bleiben, denn er mache offenbar, wie wenig deutlich zu artikulieren sei, was eigentlich Programme als christliche Programme ausweise. Das gezeigte Angebot könne — obgleich „die gelungensten Produktionen aus der harten Alltagsarbeit" kamen — nur ein Spiegel der allgemeinen Situation des Christentums, der Kirchen und der Gesellschaft sein. Geisendorfer versuchte damit auf eine Diskussion einzuwirken, die unweigerlich kommen mußte, weil sie bisher bei ähnlichen Veranstaltungen wie z. B. den UNDA-Festivals in Monte Carlo regelmäßig kam: der Diskussion über die Frage, was einen Fernsehfilm (und überhaupt einen Film) als christlich erscheinen läßt. Eine allgemein zufriedenstellende Antwort auf diese Frage ist bisher noch niemandem gelungen.
Die WACC- und UNDA-Verantwortlichen scheinen nicht einmal ein besonderes Interesse daran zu haben, die alte Frage der christlichen Fernsehfachleute definitorisch zu klären, weil sie offenbar befürchten, daß durch eine Definition das, was der christliche Fernsehfilm alles sein kann, eingeengt werden könnte. — Trotzdem stellte Geisendörfer am Ende des Festivals fest, die Frage, was ein christlicher Film sei, habe man auch in Baden-Baden nicht endgültig beantworten können. Das sei aber kein Grund zur Traurigkeit. Solange es ein religiöses Fernsehen geben werde, werde man sich auch mit dieser Frage beschäftigen.
Was ein christlicher Fernsehfilm heute ist, definiert sich wohl am besten aus den Produktionen selbst. Wie WACC und UNDA den christlichen Fernsehfilm wollen, ging deutlich aus den Begründungen der Festival-Jury für die Verleihung des „Jonas", des Festival-Preises, hervor. Sechsmal wurde er vergeben. Sieben Programmen sprach die Jury eine „lobende Erwähnung" zu. Auch diese Erwähnungen zeigen den Stil an, der christliches Fernsehen heute konstituiert oder der im Kommen ist. Die in Baden-Baden gezeigten Produktionen und ihre Bewertungen ließen klar erkennen, daß es ein „ideelles Generationenproblem" in der christlichen Fernseharbeit kaum gibt und daß der „ideelle Gehalt des Christentums" höher bewertet wird als die reine „kirchliche Präsenz auf dem Bildschirm."

Schwerpunkt Holland

In den folgenden Kategorien waren Preise zu vergeben: „Programme mit Spielhandlung", „Dokumentarfilme", „Kinder- und Jugendprogramme", „Liturgie, Musik und leichte Unterhaltung". Bezeichnend ist, daß drei Preise, die Hälfte der zu vergebenden, nach Holland fielen. Gerade die holländischen Beiträge — das zeigte Baden-Baden — könnten reformerisch auf die christliche Fernseharbeit in der Bundesrepublik wirken. Hier ist vieles neu, anders, ursprünglicher, unbekümmerter und in einem guten Sinne naiver als bei uns. Die Holländer neigen nicht, wie es von Teilnehmern des Festivals ausgedrückt wurde, zu der „totalen Theologie", wie sie in deutschen Fernsehprogrammen oft angewandt wird.
Dies zeigte sich vor allem in einem Beitrag, der mit großem Staunen und stürmischem Beifall aufgenommen wurde, der Produktion von Ikor (Hilversum) „Joseph und sein wunderbarer Traummantel". Es handelt sich um ein „Pop-Oratorium", in dem die Geschichte von Joseph und seinen Brüdern musical-artig dargestellt wird. Die Jury sagte dazu: „Das Programm wurde in einer Sylvesternacht ausgestrahlt. Es bringt die biblische Josephsgeschichte in Sprache, Farbe und Spiel, wie sie heute vielen jungen Menschen gefallen. Der Jury gefiel diese Bemühung um jugendliche Menschen. Ihr gefielen der Rhythmus, die Fröhlichkeit und die Originalität der Regie. Sie glaubt, daß dieser Versuch mit neuen Ausdrucksformen des Fernsehens einen Preis verdient."
Zu dem zweiten ausgezeichneten Beitrag „Sonntagsarbeit" (ebenfalls Ikor, Hilversum), der eine Unterhaltungsserie dazu benutzte, um in Holland existierende Mißverständnisse über Kirche und Geistliche abzutragen, erklärte die Jury: „Es gelang, die Kirche in einer freundlichen und menschlichen Art darzustellen. Das Programm vermied es, sentimental zu werden oder die Karten zu zeitig aufzudecken."
Der dritte mit einem „Jonas" bedachte Beitrag aus Holland „Laßt uns Ihn anbeten" (NCRV, Hilversum) ist eine nüchterne Reportage einer Heiligabendfeier körperbehinderter Kinder mit ihren Familien und Erziehern, in der die Liturgie von den jungen Kranken im Spiel dargestellt wird. Der Kommentar der

Jury lautete: „Der Anblick stellt eine stille und tiefe Beziehung her zwischen Zuschauern und Kindern."

Streiter für ein zeitgemäßes Christentum

In der Kategorie „Programme mit Spielhandlung" erhielt die österreichische Produktion „Der Fall Jägerstätter" (ORF, Wien) einen Preis. Dieser Film erzählt die authentische Geschichte eines österreichischen Bauern, der während des letzten Krieges hingerichtet wurde, weil er sich weigerte, Waffen zu tragen. Dazu die Jury: „Das wirft für alle Christen das fundamentale Problem des Widerstandes aus Gewissensgründen auf. Dieses Problem ist nicht die Folge einer doktrinären Parteinahme, sondern der sittlichen Wertung einer gegebenen Situation. Der Held beantwortet die Zweifel, die ein ungerechter Krieg in ihm wachruft, mit einer einfachen und ernsten Entscheidung, die ihm sein Glaube diktiert. Dieses christliche Geschehnis — von allgemeiner Bedeutung — ist kräftig, ehrlich und mit Maß dargestellt. Der Wechsel von lebenden Zeugen mit Spielszenen verstärkt die Authentizität dieser Produktion. Sie entspricht genau den Absichten einer christlichen Fernsehwoche."

Interessant war auch die Begründung für die Preisverleihung an den kanadischen Beitrag „Hélder Câmara in Montreal" (Société Radio Canada, Montréal), in dem versucht wird, aus Diskussionen und Interviews die Persönlichkeit von Erzbischof Câmara herauszudestillieren. Das seien Themen, befand die Jury, die den Christen heute bewegen. Durch Stärke und Aufrichtigkeit ihrer Überzeugung wirke die Persönlichkeit Câmaras auf junge Menschen. „Durch die süße Gewalt ihrer Beredsamkeit wirbt sie für den Glauben." Im Gegensatz zu einer belgischen Produktion, die in einem kühleren Porträt des Kardinals Suenens einen Reformator der Kirchenstruktur zeigte, ist die kanadische Produktion bemüht, den leidenschaftlichen Reformator der Herzen darzustellen. Die Jury meinte dazu, es sei eine der großen Aufgaben christlichen Fernsehens, „daß es seine Zuschauer durch die Bekanntschaft mit Streitern für ein zeitgemäßes Christentum inspiriert". In ähnlichem Sinne äußerte sich das Preisrichter-Kollegium auch in einer „lobenden Erwähnung" für den Beitrag „Etwas Erhabenes wird Gott geweiht" von BBC London (Originaltitel: „Something Beautiful for God"), der sich mit dem Wirken der Mutter Theresa in Kalkutta beschäftigte.

Einziger deutscher Beitrag, der einen Preis erhielt, war die WDR-Produktion „Weihnachten in Tegel", an der die Jury die überzeugende Darstellung der menschenunwürdigen Seite des Gefangenendaseins und der mangelnden Sorge der Kirche für die Gefangenen rühmte. „Wenn es eine Aufgabe des christlichen Fernsehens ist, denen ohne Stimme Sprache zu geben", heißt es in der Bewertung, „dann ist ‚Weihnachten in Tegel' ein Beispiel dafür, wie man diese Aufgabe lösen kann".

Wie sie sich den christlichen Fernsehfilm vorstellen, artikulierten die Jury-Mitglieder insbesondere in der „lobenden Erwähnung" des französischen Beitrages „Arbeiter in Escaudin" (Comité Français de Radio TV, Paris), einer deprimierenden Reportage über Bergleute und Stahlarbeiter in einer nordfranzösischen Gemeinde. Sie rühre das christliche Gewissen an, sie spreche nicht von der Vernachlässigung dieser Familien durch die Gesellschaft — sie zeige das. Sie klage nicht an, sie stelle vielmehr durch Wort und Bild der Betroffenen selbst fest, was hier fehle. So etwas sei in sich selbst eine christliche Handlung, meinte die Jury.

Insgesamt kann zu dem in Baden-Baden Gezeigten festgestellt werden, daß ein durchaus beachtliches Niveau vorhanden war und daß es einer Definition des christlichen Fernsehfilms eigentlich gar nicht bedarf, da das Christentum aus der Zeit heraus, in der es steht, zu seinen Aussagen und Ausdrucksformen findet, auch im Fernsehen. Bemerkenswert war, daß in Baden-Baden bei den vorgeführten Programmen scharf erkennbare konfessionelle Grenzen in den Hintergrund traten. So dokumentierte die II. Internationale Christliche Fernsehwoche auch etwas vom Zusammenwachsen der Konfessionen.

Das synodale Arbeitspapier zur Priesterfrage

Der gegenwärtig bei den nationalen Bischofskonferenzen befindliche Diskussionsentwurf für die kommende Bischofssynode über das priesterliche Amt, das das Generalsekretariat der Synode diesen am 24. Februar 1971 zugesandt hatte, versteht sich ausdrücklich als „Arbeitspapier", als „Ausgangspunkt" der Diskussion, und will nur „Umrisse der Probleme" anbieten. Es wurde von einer im November 1970 gebildeten, aber erst am 30. Januar 1971 bekanntgewordenen Ad-hoc-Kommission unter dem Vorsitz von Kardinal *J. Höffner* im Dezember in seiner ersten Fassung ausgearbeitet (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 157). Dabei hat man die Vorschläge der Internationalen Theologenkommission (vgl. Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 541) ebenso — wenn auch nur teilweise und vor allem im doktrinalen Teil — verwertet wie die bisherigen Vorschläge und Studien nationaler Bischofskonferenzen. Dieser erste Entwurf ging sodann dem vom 11. bis 15. Januar 1971 in Rom tagenden Bischofsrat zur Überprüfung zu (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 103), der ihn in die nun vorliegende Fassung brachte. Wieweit er noch weiter verändert werden wird, hängt von den Stellungnahmen der einzelnen Bischofskonferenzen ab, die der Papst auf Vorschlag des Bischofsrates aufforderte, ihre Priester möglichst weitgehend bei ihrer Stellungnahme zu Rate zu ziehen. Dies ging aus einem am 13. März vom Generalsekretariat der Synode veröffentlichten Kommuniqué hervor (vgl. „Osservatore Romano", 14. 3. 71), das zugleich mitteilte, der Papst habe zugestimmt, einige Priester als „auditores" zu den Vollversammlungen und zu den sog. Sprachgruppen („circuli minores") zuzulassen. Diese Priester, deren Zahl nicht genannt wird, sollen vom Papst auf Vorschlag der Verbindungssekretariate der Bischofskonferenzen der einzelnen Kontinente ernannt werden. In der Art und Weise der Konsultation ihrer Priester bleiben die Bischofskonferenzen, da hierüber keinerlei Aussagen gemacht sind, offensichtlich frei. Soweit bisher bekannt, wird die deutsche Bischofskonferenz, die erst kürzlich eine wissenschaftliche Erhebung zur Priesterfrage anlaufen ließ, ihre Stellungnahme erst nach Auswertung der Ergebnisse ab-

geben. Das Dokument selbst wird allen Priestern in deutscher Übersetzung zugänglich gemacht. Ähnlich verfuhr auch die französische Bischofskonferenz, die ihre Priester bis zum 1. Juli zu einer Stellungnahme aufforderte (vgl. „La Croix", 21./22. 3. 71).

Säkularisierung als Ursache der Priesterkrise?

Das 54 Seiten starke, in lateinischer Sprache abgefaßte Dokument mit Datum vom 15. Februar 1971 enthält nach einer kurzen Einleitung einen doktrinalen und einen praktischen Teil. Die Einleitung gibt als Ursache der heutigen Priesterkrise im letzten die Säkularisierung im Sinne einer idealistisch oder materialistisch orientierten Philosophie an, in der es für transzendente Wirklichkeiten keinen Platz gibt. Diese Krise, verstanden als Identitätskrise der Kirche, äußere sich als Frage nach ihrem strikten Existenzgrund (ratio essendi), nach dem strikt verstandenen Glaubensinhalt, nach der Natur der evangelischen Botschaft. Als Identitätskrise des Priesters zeige sie sich in einer Unsicherheit über den genauen Sinn des Priestertums, entstehe aus einem „bitteren Gefühl der Frustration" und sei wenigstens mitbedingt durch eine gewisse Vertrauenslücke zwischen Priestern und Bischöfen und „zu einem nicht geringen Teil" durch die gegenwärtige Diskussion über den Zölibat, der im tiefsten ein Glaubensproblem darstelle. Im anschließenden doktrinalen Teil wird zunächst als Aufgabe und Ziel der Synode festgestellt, „den Glauben der Kirche über das priesterliche Amt wieder in Erinnerung zu rufen, dessen Sinn heute oft verdunkelt wird". Allein dem Lehramt stehe es zu, authentisch die Natur des Priestertums nach dem Glauben der Kirche zu erklären (I). Ausgehend von der Einzigkeit des Priestertums Christi (II), sei das allgemeine Priestertum der Gläubigen (III) vom Amtspriestertum „dem Wesen nach und nicht nur graduell verschieden" (IV). Der priesterliche Dienst könne nicht von jedem beliebigen Getauften „auf Zeit ausgeübt werden", er sei kein bloßer „Vorsitz", sondern erfordere eine „wirkliche Konsekration und wirkliche Sendung" in Kontinuität mit den Aposteln. Obwohl wesentlich verschieden, seien beide Arten der Teilnahme am einen Priestertum Christi notwendig aufeinander bezogen und so „grundlegend für die Struktur der Kirche".

Bekräftigung der bisherigen Lehre

Jedes hierarchische Amt habe seinen *Ursprung* in der Sendung der Apostel, auch wenn es in der Urkirche eine Zeit der Entwicklung kirchlicher Strukturen gegeben habe. Allerdings dürfe man eine paulinische Kirche nicht im Gegensatz zu den übrigen Kirchen als allein charismatisch verfaßt ansehen (V). Abschnitt VI spricht von dem Bischöfen und Presbytern gemeinsamen priesterlichen Amt und ihrer gegenseitigen Zuordnung. Durch die *Weihe* (VII) werde eine „ständig dauernde", „ontologisch" zu verstehende „Wirklichkeit" mitgeteilt. Dies habe die Kirche durch ihre stete Weigerung einer Wiederweihe auch eines abgefallenen Priesters zum Ausdruck gebracht; auch die Tradition und die alten Liturgien bezeugen dies. Der Priester werde nicht „auf Zeit" geweiht. Sein Amt sei keine „zusätzliche Qualifikation". Seine spezifische Sendung (VIII) könnte nicht als „Spiritualisierung", „Moralisierung" oder „Sakralisierung" weltlicher Strukturen umschrieben werden, sondern sei strikt eschatologischer Natur, habe aber, das wird immerhin zugegeben, Folgen, die die zeitliche Wirklichkeit betreffen.
Der *Zölibat* (IX) wird mit den bekannten Konvenienzgründen bekräftigt. Er entspreche dem geforderten totalen Engagement dieses Dienstes für das Reich Gottes und der eschatologischen Dimension des priesterlichen Amtes: er gewähre eine freiere und ungehindertere Verfügbarkeit, er sei im NT als christliche Lebensform bezeugt und empfohlen. Das Leben des Apostels Paulus wird dabei als exemplarische Lebensform eines Apostels und „gleichsam als normativ für jedes apostolische Wirken" hingestellt. Die Freiheit des Kandidaten werde keineswegs durch die Koppelung mit dem Priestertum verletzt. „Der Wille, ihn aufzugeben", müsse „als eigentliche Untreue" gewertet werden, ein Gedanke, den auch Paul VI. in seiner Gründonnerstagsansprache (vgl. „Osservatore Romano", 10. 4. 71) wiederholte, als er die „Flucht so vieler Mitbrüder im Priesteramt" mit dem Verrat des Judas verglich, auch wenn er, was zumeist übergangen wurde, abschwächend hinzufügte, man müsse „von Fall zu Fall unterscheiden, verstehen, Mitleid haben, verzeihen, immer lieben und sie vielleicht zurückerwarten".

Priester und Bürger

Der in sechs Abschnitte untergliederte zweite *praktische Teil* des Dokuments beginnt mit den Fragen nach der Natur und der Sendung des priesterlichen Amtes. Wie ist der zwischen Wortverkündigung und Sakramentenspendung bestehende unlösbare Zusammenhang zu wahren, wie die Botschaft des Evangeliums heute zu verkündigen? Das Nachlassen des Missionseifers beruhe letztlich auf der Auffassung vom sog. „anonymen Christentum", das die Heilsnotwendigkeit der Kirche relativiere und vielen zu genügen scheine. Die *Sakramentenpastoral* müsse zwei Erfordernisse wahren, die rechte Disposition des Empfängers (gegen eine Überbewertung des opus operatum) und das rechte Verständnis von der Wirksamkeit der Sakramente (gegen eine Überbewertung des opus operantis). Zum *Verhältnis von priesterlicher und weltlicher Tätigkeit* gibt das Dokument einige Kriterien an: a) die Freiheit zur spezifisch priesterlichen Amtsausübung müsse erhalten bleiben; b) das Priestertum sei kein Beruf im weltlichen Sinne; c) der Priester müsse in der Gemeinde Zeichen und Werkzeug der Einheit bleiben; d) Tätigkeiten, die in Grenzbereichen liegen und ein Fachurteil erfordern, für das die Kirche keine Kompetenz beansprucht, seien, eventuell nach Rücksprache mit dem Bischof, dem klugen Ermessen des Priesters anheimzustellen; e) aktive Zugehörigkeit zu einer politischen Partei sei aus Gründen der Wahrung der Freiheit der Amtsausübung nicht opportun. Besondere Verhältnisse könnten jedoch überall Ausnahmen nahelegen. Diese Kriterien sollten nach dem Dokument auch die Entscheidung darüber erleichtern, ob man den priesterlichen Dienst full-time (exclusive) oder part-time (partim) versehen solle.
Grundlage eines *gemeinschaftlichen Zusammenwirkens zwischen Bischöfen, Priestern und Laien* (II) sei, daß im betreffenden Wirkungsraum eine „gewisse Einheit" (aliquam uni-

tatem) gewahrt werde. In der Zusammenarbeit zwischen Priestern und Bischöfen forderte das Arbeitspapier eine stärkere Aufwertung der Priesterräte im Sinne eines „Senats des Bischofs" und einen engeren Kontakt zwischen ihnen und anderen diözesanen Gremien. Priestergruppen sind im Prinzip zu fördern, stellen aber, so meint das Dokument, dann ein besonderes Problem dar, wenn sie über den Kopf des Bischofs hinweg zusammenkommen, den Schutz der Rechte ihrer Mitglieder gegenüber dem Bischof beanspruchen, sich bisweilen als nationale Repräsentanten des Klerus mit einem oppositionellen Akzent gegenüber den Bischofskonferenzen ansehen. Die Verantwortung und die Pflichten der *Laien* in und gegenüber der Kirche und ihrer Sendung sind, wie das Papier betont, im Lichte der Kirche als einer Heilsgemeinschaft zu sehen. Von einer solchen Kirchensicht her ergeben sich dann auch Kriterien für die Frage, welche Aufgaben in der Wortverkündigung und der Sakramentenspendung diesen zu übertragen sind. Der Abschnitt III (über die priesterliche Spiritualität, deren Verfall als mögliche letzte Wurzel der heutigen Priesterkrise genannt wird) beklagt den mangelnden Gebetsgeist, die geringe Neigung zu einer eschatologisch motivierten priesterlichen Aszese und die auch beim Priester nachlassende, u. U. auf einem abnehmenden Sündenbewußtsein beruhende Beichtpraxis.

Zölibat und Armut

Der *Zölibat* wird insgesamt auf der bisherigen Linie Pauls VI. bekräftigt. Die Kritik an ihm, so mutmaßen die Verfasser des Arbeitspapiers, hängt auch mit der heutigen Auffassung über Sexualität und der sexuellen Freizügigkeit im Westen zusammen. Pastorale Gründe legen jedoch die Frage nahe, ob nicht verheiratete Männer „vorgerückten Alters", und zwar „nur dort, wo sich der Priestermangel sehr stark bemerkbar macht", zu Priestern geweiht werden sollen. Sie müssen aber das Zeugnis eines „tadellosen Berufs- und Familienlebens gegeben haben". Das Arbeitspapier warnt dabei vor der „Illusion", zu meinen, man könne diese Änderung auf genau umschriebene Notfälle begrenzen. Sie dürfe nicht als leichtere Lösung für das Problem des Priestermangels mißverstanden werden. Zu berücksichtigen sei vor allem das Wohl der Gesamtkirche.

Auch die Frage des *Lebensstils* des Priesters greift das Dokument auf. Es fordert Gemeinschaftsgeist unter allen Priestern und den Verzicht auf individuelle Absonderung ebenso wie auf Gruppenbildungen, die ohne Rücksicht auf andere Mitbrüder Druck ausüben. Besonders empfiehlt es verschiedene Formen des Gemeinschaftslebens, von der Wohn- bis zur Gebets- und Gütergemeinschaft. Der Begriff der Pfarrei müsse den heutigen Verhältnissen angepaßt werden. Ohne einen wirklichen Geist der Armut ließen sich die teils erheblichen Unterschiede im materiellen Lebensstandard und in der regionalen Verteilung der Priester nicht lösen. Eine wirkliche Lösung setze aber eine genaue Analyse der Wirtschaftsstruktur einer bestimmten Region oder eines bestimmten Landes voraus.

Die von der persönlichen Eignung und den heutigen Verhältnissen her geforderte „gewisse Spezialisierung" des priesterlichen Dienstes werfe die Frage auf, ob sie bereits vom Beginn oder erst im Laufe der Ausbildung einsetzen soll und wie dann allgemeine und spezielle Ausbildung miteinander in Einklang gebracht werden können. Auch die ständige Weiterbildung (vgl. auch Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 104—106) des Priesters sei u. a. deshalb notwendig, weil sie die Kluft zwischen den Generationen überbrücken helfe.

Das bisher bekanntgewordene geringe Presseecho auf das römische Arbeitspapier, das vor allem in Frankreich in größeren Auszügen veröffentlicht wurde (vgl. „Le Monde", 23. 3. 71, „La Croix", 21./22. und 26. 3. 71), war teils bloß referierend, teils kritisch. Während „La Croix" es als „frei, offen, direkt und nicht lavierend" bezeichnete, äußerten sich „Publik" (2. 4. 71) und die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (14. 4. 71) kritischer. Beide Zeitungen tadelten die Bekräftigung des Zölibatsgesetzes im Sinne des Papstes und die einseitige Sicht der Ursachen der Priesterkrise, für die vor allem die Säkularisierung, nicht aber auch die „bestehenden kirchlichen Strukturen" verantwortlich gemacht werden.

Theologisch-kirchliche Divergenzen in der EKD

Der nicht ganz harmonische Ausgang der Spandauer Synode der EKD-West (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 169), der zu einer Mißbilligung der von Landesbischof Dietzfelbinger unterzeichneten Denkschrift „Das staatliche Gesetz und die sittliche Ordnung" und zu seinem Alarmruf vom „Glaubenskampf" geführt hatte, in dem wir stehen und demgegenüber der Kirchenkampf des Dritten Reiches nur ein Vorhutgefecht war, zeitigte alsbald einen Abwehrvorschlag von Landesbischof *Dietzfelbinger* auf der bayerischen Landessynode zu Schweinfurt. Er erklärte dort, es sei notwendig, in naher Zukunft eine *„Bekenntnissynode" der EKD* abzuhalten (epd, 13. 3. 71). Auf ihr sollte das Wagnis unternommen werden, „die jetzige Situation der Kirche nüchtern und illusionslos zu analysieren". Ansätze dazu seien in den Lehrgesprächen innerhalb der EKD bereits vorhanden. Die Kirche könne nicht, wie sich in Spandau gezeigt habe, konstruiert werden, sie müsse wachsen. Darum sollte man in der neuen Verfassung der EKD-West „die entscheidenden Artikel der Grundordnung von 1948 beibehalten", also bei einem „Bund bekenntnisbestimmter Landeskirchen" bleiben. Einstimmig beschloß die Synode der lutherischen Landeskirche in Bayern, „Kirchengemeinschaft kann nicht durch Mehrheitsbeschluß erzwungen werden", wie eine Bemerkung von Synodalpräses *L. Raiser* verstanden worden war. Im Unterschied zur EKD-Synode wurde die dort beiseite geschobene Denkschrift zum Gesetz des Staates als ein ebenso wichtiger Beitrag zur Sexualethik bezeichnet wie die Denkschrift einer EKD-Kommission zu Fragen der Sexualethik

Aber die Schweinfurter Synode war nur der Auftakt zu einer konzentrischen Abwehr der Lutheraner, die sich auf anderen Landessynoden der VELKD fortsetzte, so in Hamburg, Lübeck, Braunschweig und Kurhessen. Dazwischen hatten sich die lutherischen Bischöfe der VELKD

in Hannover getroffen, um eine gemeinsame Richtlinie zu beschließen. Bischof *H. O. Wölber* hatte ihr mit einem Alarmruf vorgearbeitet, wonach 1970 von rd. 650 000 Mitgliedern der Landeskirche Hamburg 13 272 aus der Kirche ausgetreten seien, und zwar weitgehend als Protest gegen die Förderung des Antirassismusprogramms des Weltkirchenrates durch Kommissionen der EKD (epd, 20. 3. 71).

Für „Klausurtagung der EKD-Synode"

Auf der lutherischen *Bischofskonferenz in Hannover* wurde nun die Anregung von D. Dietzfelbinger betr. „Bekenntnissynode" in sehr abgewandelter Form aufgegriffen und ihr ein anderer Name gegeben. Die Bischöfe forderten, so bald wie möglich auf einer „Klausurtagung der EKD-Synode" die vordringliche Frage zu klären, was Christen politisch und ethisch in ihren Urteilen unterscheide. Denn „die politischen und ethischen Divergenzen", die auf der Spandauer Synode der EKD hervorgetreten seien, hätten „die Entwicklung einer *zunehmenden Polarisierung*" innerhalb der EKD zutage gebracht. Darum müsse die Kirche heute „zwischen Resignation und Beschwichtigung der Gegensätze hindurch". Es sei eine *theologische Hauptaufgabe*, darzustellen, daß „Evangelium mehr ist als Ethik" (epd, 24. 3. 71). Der Vorschlag einer Klausurtagung wurde an den Rat der EKD, an das Synodalpräsidium, an alle Kirchenleitungen und an die „Arnoldshainer Konferenz" gerichtet, in der die übrigen 12 Landeskirchen zusammenarbeiten. Im Kommuniqué der lutherischen Bischofskonferenz heißt es nachdrücklich: „Eine Klärung dieser Frage (was das Evangelium ist), sei jetzt Aufgabe aller verantwortlichen Gremien. Der konstruktive Beitrag der VELKD wolle zu einer größeren *qualifizierten Kirchengemeinschaft* des deutschen Protestantismus führen." Es sei zu bedenken, daß „Kirchengemeinschaft ihre Basis in der lebendigen Gemeinde haben müsse und nicht als Überbau verstanden werden dürfe". In diesem Zusammenhang wurde auf das Dokument über „das Reden von Gott" verwiesen, aus dem weiter unten die entscheidenden Thesen zitiert werden.

„Es droht eine Polarisierung"

Damit war prinzipiell die Antwort auf die Forderung von Synodalpräses *L. Raiser* (Tübingen) gegeben, wonach „ein Verzicht der Landeskirchen auf ein Stück ihrer bisherigen Autonomie zugunsten der größeren Gemeinschaft in der EKD notwendig" sei (epd, 29. 3. 71). Die EKD müsse „Kirche im vollen Sinne" werden. Aber dieser Ansicht hatte Bischof *H.-O. Wölber* in seinem Bericht vor der Landessynode in Hamburg am 18. März 1971 klar widersprochen. In dem Abschnitt „EKD-Kirchengemeinschaft" erklärte er u. a. zu den Reformvorschlägen des Strukturausschusses der EKD-Synode, er könne dem nicht zustimmen, die EKD nur als „Dienstgemeinschaft" aufzufassen. Man sei auf dem Wege, wegen mangelnder dogmatischer Übereinstimmung in Pragmatismus auszuweichen. Zwei Aufgaben müßten parallel gemeistert werden: 1. die gemeinsame Basis für ein Glaubenszeugnis heute über die konfessionellen Unterschiede hinweg und 2. die Findung einer „Kirchengemeinschaft". Dieser Begriff tauchte erstmals auf in den lutherisch-reformierten Lehrgesprächen vor drei Jahren. Bischof Wölber nennt ihn „Kirchengemeinschaft ohne Nivellierung der spezifischen reformatorischen Inspirationen". Wie stark die Kirchen sich zueinander öffnen, müsse noch klargestellt werden.
„Dies erst scheint mir die der EKD vorerst vorgezeichnete Linie zu sein, eine Etappe: Weder Superkirche noch Bund noch Union, sondern eben Kirchengemeinschaft." Er betonte, daß er am Artikel VII der Confessio Augustana festhalte, wonach Einheit der Ordnung nicht zur Einheit der Kirche gehöre. „Das Evangelium darf weder ein Gesetz noch ein Lehrgesetz sein." Die Ursache der Mißstimmung sei diese: „Die EKD ist überfremdet durch politische Probleme, ja es droht immer stärker eine Polarisierung. Da aber das Ringen um Einheit doch auch ganz entscheidend eine Vertrauensfrage ist, muß man wissen, was man tut, wenn man Dauerkonflikte inszeniert." Heute müsse der EKD endlich eine Klarstellung darüber abgefordert werden, wie man sich angesichts der politischen Implikationen einerseits und der Gemeinschaft der Kirche andererseits zu verhalten gedenkt. Für mich ist das eine *Voraussetzung* für das weitere Bemühen um Einheit . . ."
Daß Bischof Wölber nicht eine Bekenntnisfestlegung alten Stils anstrebt, zeigte ein Beschluß der Verfassungsgebenden Synode der lutherischen Kirche von Nordelbien, wo eigens erklärt wurde, daß Bekenntnisaussagen nicht in die Kirchenverfassung gehören, dagegen sei eine „aktuelle Glaubensorientierung", auch eine „zeitgemäße Auslegung des Augsburgischen Bekenntnisses anzustreben" (epd, 29. 3. 71). Analoge Kritik an der EKD-Synode von Spandau hörte man auf der Landessynode von Kurhessen-Waldeck: „Wir stehen in Gefahr, das Evangelium zu verlieren, nur um politisch modern zu wirken", sagte der neue Bischof *E. Vellmer* in Hofgeismar. Anstelle des alten Bündnisses von Thron und Altar ziehe das neue Bündnis von Altar und Revolution herauf (epd, 22. 3. 71). In die gleiche Richtung zielten die Warnungen von Bischof *H. Meyer* vor der Landessynode in Lübeck (epd, 30. 3. 71). Es ist also ein fast einheitlicher „Aufmarsch" lutherischer Kirchenmänner gegen eine zu forsche Reform der EKD im Gang. Es wäre aber verfehlt, ihn traditionsgebunden oder gar reaktionär zu nennen. Zum Beweis einige Thesen des Dokuments der lutherischen Bischöfe über das „Reden von Gott".

Kirche als „Anwalt wahrhaft revolutionären Denkens"

Das Dokument (vgl. Kurzfassung in Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 157 f.) beginnt mit der These 1, daß wir von Gott reden, weil Gott auch heute zu uns durch sein Wort redet. Und zwar reden wir (These 2) von Gott „in einer Welt, die bestimmt ist durch unerhörte Möglichkeiten, die Wissenschaft und Technik erschlossen haben. Die Machbarkeit von Natur, Gesellschaft und Mensch ist faszinierend und bedrängend." Viele hätten daraus den Schluß gezogen: „Die Vollendung der Welt und des Menschen sollte aus eigenen Kräften erfolgen." Aber zur Vollendung dieses „wissenschaftlichen" Weltverständnisses werde von vielen die Wissenschaft ideologisch in Anspruch genommen und „illegitimerweise zum Religionsersatz". Daher führten nach These 3 diese Versuche „zur Zerstörung der Natur und der Grundlagen der wissenschaftlich-

technischen Welt". Manipulation breite sich ohne Grenzen aus. „Die Freiheit geht in einer totalen Vergesetzlichung des menschlichen Zusammenlebens verloren." Das wiederum führe zur Entfremdung und zur Gewalttätigkeit: „Entscheidende Wirklichkeiten kommen in diesem Welt- und Lebensverständnis nicht mehr vor . . ." Der Satz erinnert an eine These der Arbeitsgruppe I des „Ökumenischen Pfingsttreffens".
These 3, auf welche die lutherische Bischofskonferenz vom 20. März nochmals verwiesen hat, schließt mit den Sätzen: „Der Verlust der Fähigkeit und des Willens, radikal, d. h. wirklichkeitsgerecht zu denken, ist von geradezu tödlicher Konsequenz für diese Welt. Von daher stellt sich der Kirche die Aufgabe, Anwalt wahrhaft revolutionierenden Denkens zu sein." Von diesen Thesen her, die man wirklich nicht als kirchlich-traditionell oder bekenntnisreaktionär bezeichnen kann, kommt der Schluß des Dokuments zum Verständnis von Kreuz, Auferstehung und Gericht. Man kann es katholischen Lesern gegenüber nicht genug wiederholen, daß es sich bei dem von Landesbischof Dietzfelbinger mißverständlich apostrophierten „Glaubenskampf" nicht um ein Analogon zur Bewegung „für Papst und Kirche" handelt. Die Thesen der lutherischen Bischöfe sind so aktuell, daß sie auch eine große Zahl von Synodalen der EKD gewinnen könnten.

Französische Christen kritisieren den Waffenhandel der Regierung

An den Waffenlieferungen Frankreichs, vor allem in Entwicklungsländer und in internationale Spannungsgebiete, entzündet sich — in jüngster Zeit zunehmend — Kritik und Protest französischer Katholiken, die in manchen Fällen von einzelnen Bischöfen unterstützt werden. Während die Regierung die internationalen Genfer Abrüstungsgespräche seit 1962 mit der fadenscheinigen Begründung boykottiert, nur eine Vier-Mächte-Konferenz könne erfolgreich sein, haben sich die Waffenexporte im Laufe eines Jahres verdreifacht. Mit einem Anstieg von 2,510 Milliarden französischen Francs im Jahre 1969 auf 7,210 Milliarden 1970 erreichte der französische Waffenhandel allerdings mit weitem Abstand hinter den USA (mit 15 Milliarden französischen Francs) und der Sowjetunion (mit 11 Milliarden) den dritten Platz im Waffengeschäft.

Der Waffenexport blüht

Französisches Kriegsgerät wird in rund 90 Länder in allen Kontinenten verkauft, an hochindustrialisierte Länder wie die USA und Deutschland ebenso wie an Entwicklungsländer (Indien, Äthiopien), an Militärdiktaturen (Griechenland), rassistisch eingestellte Regierungen (Südafrika, Portugal) und sogar in ein sozialistisches Land: Jugoslawien.

Die drei von der Regierung aufgestellten Embargos sind lediglich: Exportverbot in die Länder des Warschauer Paktes und nach China, das Lieferverbot von Ausrüstungen, die dem Aufbau einer Atomstreitmacht dienen und Lieferstopp in „die Länder des Kampfgebietes" im Vorderen Orient. Allerdings wird dieses „Kampfgebiet" im engen Sinne verstanden. So zählte z. B. Libyen, dem Frankreich im vergangenen Jahr 110 Mirage-Düsenjäger zusagte, nicht zu diesem „Kampfgebiet". Was vorauszusehen war, ist inzwischen eingetreten. Erst im Februar dieses Jahres hat Libyen jede Einsatzbeschränkung dieser Flugzeuge abgelehnt. Waffenlieferungen in andere Länder machten weniger Schlagzeilen in der Presse, so der Verkauf von 16 Mirage III an Brasilien im vergangenen Jahr, den *Hélder Câmara* während seines Frankreichaufenthaltes im Mai 1970 als „Skandal" bezeichnet hatte und der erst durch einen Hungerstreik zweier Geistlicher ins öffentliche Bewußtsein gerückt wurde. Vor allem aber der Waffenhandel mit Ländern einer repressiven Rassenpolitik, wie Südafrika und Portugal, deren Streitkräfte fast ausschließlich mit französischen Waffensystemen ausgerüstet sind oder solche teils in Lizenz nachbauen, wird zum Stein des Anstoßes für Katholiken wie Protestanten.

Die Verfechter dieser Waffenlieferungen suchen die *Militärpolitik* mit einer Reihe von Gründen zu stützen: 1. Jedes Land habe das Recht, für seine Verteidigung zu sorgen. Sich zu diesem Zweck mit Waffen auszurüsten heiße noch nicht Krieg führen; 2. Die Waffenindustrie, die zudem in industriell noch unerschlossenen Gebieten (Süd- und Zentralfrankreich) angesiedelt sei, beschäftige rund 280 000 Arbeiter, von denen etwa 50 000 für den Export arbeiten. Für sie stelle diese Industrie oft die einzige Erwerbsmöglichkeit dar. Eine Annullierung der Lieferungsverträge würde für sie Arbeitslosigkeit mit allen damit verbundenen Folgen bedeuten; 3. die Waffenverkäufe seien notwendig, denn sie finanzierten die enorm hohen Entwicklungskosten einer modernen nationalen Streitmacht, die der Staatshaushalt ohne Waffenexporte nicht tragen könnte. Der französische Verteidigungsminister *M. Debré* sagte dies klar am 17. November 1969 vor der französischen Nationalversammlung: „Heute ist eine große Rüstungsindustrie nur unter der Bedingung des Exports denkbar. Man mag das bedauern, aber es ist nicht von der Hand zu weisen."

Kritik und Protest

Gegenüber einer solchen Militärpolitik der Regierung nahm die Kritik gerade auch von kirchlicher Seite in der letzten Zeit ständig zu. Zum ersten Mal wandte sich die *französische Bischofskonferenz* auf ihrer letzten Vollversammlung im November 1970 (vgl. Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 555) öffentlich gegen die Abstinenz Frankreichs bei den internationalen Abrüstungsgesprächen und gegen den Waffenhandel mit ausdrücklicher Erwähnung des eigenen Landes. Bereits im Oktober zuvor hatte die französische Sektion von Pax Christi den allerdings kaum beachteten Vorschlag eines nationalen Abrüstungsbüros gemacht, das für alle mit der Abrüstung zusammenhängenden technischen, sozialen und wirtschaftlichen Probleme Lösungsvorschläge ausarbeiten sollte, vor allem im Hinblick einer Umstellung der Kriegsindustrie auf Friedensproduktion. Kardinal *P. Gouyon* (Rennes), Präsident der französischen Pax-Christi-Organisation, sprach sich im Dezem-

ber 1970 erneut in „Le Monde" (18. 12. 70) für ein solches Büro aus. Am 16. Januar dieses Jahres bedauerte Pax Christi in einem Kommuniqué, daß der Waffenhandel Frankreichs zu einer der Grundlagen der französischen Militärpolitik geworden sei. Für das Gewissen aller Franzosen sei dies ein „schweres Problem". „Die gleichen materiellen und menschlichen Hilfen könnten, auf andere Weise angewandt, dem Frieden und der Sicherheit der Welt, der Ehre Frankreichs und dem wohlverstandenen Interesse der Franzosen viel besser dienen" („Informations Catholiques Internationales", 1. 3. 71). Allerdings dürfte der Vorschlag von Erzbischof *L. J. Guyot* (Toulouse), der eine einseitige Abrüstung Frankreichs, vor allem seiner Atomwaffen, fordert und sich davon eine solche Wirkung auf die Weltöffentlichkeit verspricht, daß sich alle Länder der Dritten Welt und der größere Teil der übrigen Mächte in einer Anti-Atomwaffen-Bewegung hinter Frankreich scharen würden und die Großmächte einem solchen Druck der Weltmeinung nicht widerstehen könnten, in dieser Form kaum realistisch sein.

Am 6. Februar 1971 unterstützte der *Nationalrat der Reformierten Kirche Frankreichs* die Initiative junger christlicher Wehrdienstverweigerer und der ökumenischen Gruppe von Montargis und Orléans, die sich gemeinsam entschlossen, 20% ihrer Steuerabzüge der Aktion „Gerechtigkeit und Friede" von Hélder Câmara zu überweisen, jenen Prozentsatz, der ihnen dem für militärische Zwecke ausgegebenen Teil der Steuergelder zu entsprechen schien. Sogar der Zentralausschuß des Weltkirchenrates, der vom 10. bis 21. Januar 1971 in Addis Abeba tagte (vgl. auch Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 123 ff.), nahm eine Entschließung an, in der die französischen Kirchen aufgefordert wurden, gegen die Waffenlieferungen nach Südafrika beim Staatspräsidenten *G. Pompidou* Einspruch zu erheben (vgl. NC News Service, 9. 3. 71).

Pax Christi und das Abrüstungsproblem

Diese fortschreitende Sensibilisierung der öffentlichen Meinung Frankreichs zu den Problemen der Waffenverkäufe und der Abrüstung überhaupt war mit ein Grund dafür, daß der diesjährige nationale Pax-Christi-Kongreß vom 27. und 28. Februar in Paris die Abrüstungsfrage („Abrüstung: Waffenhandel, Wettrüsten, Umstellung der Kriegsindustrie") als Thema auf die Tagesordnung setzte. Ein weiterer Grund war die freimütig eingestandene Tatsache, daß alle bisherigen Erklärungen, Proklamationen und Verlautbarungen der letzten Päpste und des Konzils noch „sehr, sehr weit davon entfernt sind, von den Christen und allen Menschen angenommen, angeeignet, geschweige denn programmiert zu sein" („La Croix", 27. 2. 71). Dies liege zum großen Teil auch daran, daß es noch keinen Plan gebe, um die Theorie in die Tat umzusetzen.

Der unter dem Vorsitz von Kardinal *P. Gouyon* tagende Kongreß versammelte über 200 Mitglieder und suchte mit Hilfe von Politikern, Militär-, Wirtschafts- und Sozialfachleuten das vielschichtige Problem zu klären, auch wenn er natürlich keine Lösungen erarbeiten konnte. Man kritisierte zwar die Politik der Waffenexporte, verfing sich aber in den Widersprüchen zwischen einer Ablehnung dieses Handels aus moralischen Gründen und dem Zusammenhang zwischen der Wirtschaft und dem gegenwärtigen politischen Standpunkt der Regierung, der nur von einer völlig anderen politischen Konzeption her bekämpft werden könnte. Offen blieb ebenfalls die Frage, ob die militärische Verteidigungspolitik eine Folge der Technik bzw. des technischen Fortschritts sei oder die technischen Rüstungsnotwendigkeiten aus einem politischen Willen hervorgingen; das letztere scheint gerade im Hinblick auf die in ihrer Abschreckungswirkung unglaubwürdige französische Atomrüstung der Fall zu sein.

Weiter betonte man den Zusammenhang zwischen Abrüstung und nationaler Sicherheit. In der gegenwärtigen internationalen Lage sei die nationale Sicherheit allein durch komplizierte Waffensysteme zu gewährleisten. Eine Änderung der nationalen Sicherheitspolitik hänge unter den gegebenen Umständen von einer Änderung des gegenwärtigen Systems der internationalen Beziehungen ab, die sich in psychologischer, soziologischer, wirtschaftlicher und politischer Hinsicht grundlegend wandeln müßten, um die Furcht als Ursache der Rüstung und des Wettrüstens in einem langwierigen und komplizierten Prozeß zu überwinden. Allerdings hätten die Christen dafür noch keine eigene *Theologie der Versöhnung* anzubieten.

Ein nationales Abrüstungsbüro

Bei der Frage, was konkret für die Abrüstung getan werden könne, war man sich darin einig, daß ohne eine massive Unterstützung der bisher uninformierten und wirkungslosen öffentlichen Meinung eine nationale Abrüstungspolitik nicht durchführbar sei. Um sie zu mobilisieren, wurde erneut der bereits erwähnte Vorschlag wiederholt, ähnlich wie in England, den USA und vor allem in Schweden, ein nationales Abrüstungsbüro zu schaffen, das dem Ministerpräsidenten zugeordnet und von einem hohen Regierungsbeamten geleitet werden sollte. Zu den Aufgaben dieses Büros würden u. a. gehören, in der Militärpolitik und in der Entscheidung über Waffenlieferungen mitzubestimmen, einen Jahresbericht für die Regierung zu erarbeiten und zu veröffentlichen.

In der Frage der *Umstellung der Kriegs- auf Friedensproduktion* kam man zum Ergebnis, daß eine solche möglich, aber schwierig und langwierig (zehn bis zwanzig Jahre) sein würde, da sie das wirtschaftliche Gleichgewicht nicht gefährden dürfe. Allerdings müßte die politische Entscheidung abzurüsten vom ganzen Land bejaht werden. Dies anzunehmen sei in der gegenwärtigen politischen Konstellation jedoch unrealistisch.

Die Abschlußerklärung des Kongresses brandmarkte den „Atomfrieden", der nicht der „Friede Christi" sei, den Waffenhandel, vor allem Frankreichs, und die ausschließliche Zuflucht", die jedes Land zu den Waffen nehme, um eine recht fragliche Sicherheit zu gewährleisten. Sie seien „ein unerträglicher Skandal für das christliche Gewissen". Wenn man auch nicht zu einer raschen allgemeinen Abrüstung kommen könne, so könnten die Völker doch wenigstens das Wettrüsten beschränken und den internationalen Waffenhandel eindämmen. Die französische Regierung wurde aufgefordert, ihren Platz bei den Genfer Abrüstungsgesprächen wiedereinzunehmen und eine „offene

und konstruktive Haltung" zu zeigen. Weiter wird die Notwendigkeit einer intensiven Friedenserziehung und einer intensiveren öffentlichen Bewußtseinsbildung in dieser Frage betont.
Dieser Kongreß wie die zunehmenden Proteste gegen den französischen Waffenhandel unter den Christen Frankreichs sind ein weiteres Anzeichen für die *wachsende Sensibilisierung vieler Christen für die politische Dimension des Glaubens* und die Frage des Verhältnisses von Glauben und Politik, ein Prozeß, der die Möglichkeit eines späteren Konfliktes zwischen Kirche und Staat nicht auszuschließen scheint.

Kirchen Südafrikas in Bedrängnis

In der ersten offiziellen Pressekonferenz seit seinem Amtsantritt im Jahre 1966 nahm der südafrikanische Ministerpräsident *J. B. Vorster* am 30. März 1971 vor über hundert Journalisten zu Vorgängen Stellung, die das Verhältnis zwischen den Kirchen und dem Staat immer stärker belasten. Eine seit Anfang des Jahres sich verstärkende Welle von Verhaftungen, Ausweisungen und Durchsuchungen von kirchlichen Führungskräften und Institutionen deutet auf eine besorgniserregende Entwicklung hin. Doch der Ministerpräsident weiß angeblich „von einer Konfrontation zwischen Staat und Kirche . . . nichts". Die von ihm angeforderten Statistiken besagten, daß in den Kirchen in der Republik Südafrika etwa 1440 ausländische Mitarbeiter tätig seien. Nur sechs davon seien in den letzten zehn Jahren deportiert worden, während man für siebzehn eine Verlängerung der Aufenthaltsgenehmigung und für zwei ein Rückreisevisum abgelehnt habe. Deshalb könne von einer „Blutrache" gegen Kirchen oder Pfarrer wohl kaum die Rede sein. Allerdings werde man auch in Zukunft gegen all die vorgehen, die „unter kirchlichem Deckmantel" in das Land gekommen seien, aber „tatsächlich andere Zwekke" verfolgten. Wer lediglich das Evangelium predige, werde niemals verfolgt (epd, 31. 3. 71).
Mit dieser Presseerklärung trug der Ministerpräsident kaum zu einer Klärung bei. Nicht einmal Verwirrung konnte er damit stiften, denn die Fakten machten die Brüchigkeit seiner Argumente deutlich genug. Wenn Vorster früher bereits höhere Zahlenangaben über Deportationen und ähnliche Maßnahmen machte, so liegt dies wohl daran, daß er diesmal alle Maßnahmen gegen südafrikanische Geistliche und Kirchenmitarbeiter einfach ausließ und sich lediglich auf Angaben über ausländische Kräfte beschränkte. Aber selbst dabei machte er den Tatsachen widersprechende Aussagen. So sind laut „Time" (22. 3. 71) allein zwischen dem 1. Februar und Mitte März zwölf ausländische Geistliche ausgewiesen worden. „NC News Service" (9. 3. 71) nennt für die ersten zwei Monate des Jahres „mindestens fünfzehn Geistliche und Kirchenmitarbeiter, die ausgewiesen wurden oder deren Einreise man verweigerte". Schon die namentlich bekanntgewordenen Ausgewiesenen der letzten Wochen übertreffen die Zahlenangaben Vorsters bei weitem.

Ursachen der Verschärfung

Anlaß für alle Maßnahmen der letzten Zeit war die Apartheid-Politik der Regierung. Die Verhafteten und Ausgewiesenen hatten ausnahmslos in irgendeiner Weise Stellung gegen diese Rassenpolitik bezogen. Sie stammen aus den verschiedensten Religionsgemeinschaften und Denominationen, so daß man nicht sagen kann, der Angriff der Regierung richte sich besonders gegen bestimmte Gemeinschaften. Unter den ausgewiesenen Geistlichen ist jedoch eine starke nordamerikanische Gruppe. Wenn Maßnahmen dieser Art auch nicht neu sind, so läßt die Häufung und Androhung weiterer Einschränkungen nach Gründen dafür fragen. An erster Stelle muß hier wohl die Entscheidung des Weltkirchenrates für ein Antirassismusprogramm gesehen werden. Die südafrikanische Regierung sah darin eine Ermunterung und Unterstützung einiger gegen Südafrika gerichteter Organisationen und verlangte deshalb von den südafrikanischen Mitgliedskirchen des Weltrates ein Ausscheiden aus dieser Organisation. Dieser Forderung kamen die Kirchen nicht nach, distanzierten sich aber unter starkem Druck der Regierung von der Aktion des Ökumenischen Rates der Kirchen. Die drei großen reformierten Kirchen Südafrikas, die aus ihrer Unterstützung der Apartheid-Politik kein Hehl machen, sind ohnehin nicht Mitglieder des Rates. Zweitens fühlte sich die Regierung durch Äußerungen des Erzbischofs von Canterbury, *A. M. Ramsey*, während und nach seinem Südafrika-Besuch herausgefordert, mit denen er die Apartheid brandmarkte und zu ihrer Bekämpfung aufrief.
Prominenteste Opfer der darauf folgenden Kampagne waren der schwarze anglikanische Bischof von Zululand, *A. Zulu*, einer der Präsidenten des Ökumenischen Rates der Kirchen, und der anglikanische Dekan von Johannesburg, *G. Ffrench-Beytagh*. Ihnen wurde Verstoß gegen das Gesetz über Aufenthaltsgenehmigungen für Afrikaner bzw. Zusammenarbeit mit kommunistischen Organisationen und afrikanischen Freiheitsbewegungen vorgeworfen. Durch eine Reihe von *Sondergesetzen* („Sicherheitsgesetze", „Banning Orders") hat sich die Regierung mittlerweile ein Mittel geschaffen, um oppositionelle Kräfte ohne Gerichtsverfahren bzw. Haftbefehl teilweise bis zu 180 Tage festzuhalten bzw. unter Arrest zu stellen (vgl. FAZ 31. 3. 71). Davon sind hauptsächlich die schwarzen Einwohner betroffen, während man die weißen Opponenten der Rassenpolitik einfach des Landes verweist, so z. B. Ende März den katholischen Pater *C. Paulsen*, einen amerikanischen Psychologiedozenten sowie drei Mitarbeiter des ökumenischen „Christlichen Instituts".
Im Zusammenhang mit dem Prozeß gegen Ffrench-Beytagh kam es zudem zu *Haussuchungen* bei ca. 25 kirchlichen Organisationen, wobei eine Menge Unterlagen und Dokumente beschlagnahmt wurden. Der Generalsekretär des Weltkirchenrates, *E. C. Blake*, sprach von einem „schwarzen Tag für eine Regierung, wenn sie im Gegensatz zu den von ihr selbst verkündeten christlichen Grundsätzen eine Politik der Belästigung und Einschüchterung gegenüber Kirchen inszeniert, die sich erklärtermaßen für die Versöhnung einsetzen" (öpd, April 71). Ähnlich äußerte sich *L. G. Murray*, Mitglied des südafrikanischen Parlaments, der der Regierung vorwarf, sie „säe in die öffentliche Meinung Verdächtigungen über die Aktivitäten ausländischer Kirchenar-

beiter, um die alte Geschichte erneut aufzuwärmen, die Kirchen seien kommunistisch infiltriert" (NC News Service, 4. 3. 71).

Eingriff in die Seelsorge

Direkte Eingriffe in die Seelsorge, die man nur noch als *Schikane* bezeichnen kann, wurden von der Insel Robben bekannt. Dort sind die meisten der schwarzen politischen Häftlinge untergebracht. Ende März verbot die dortige Gefängnisverwaltung katholischen und anglikanischen Geistlichen plötzlich, Messen für die Inhaftierten zu lesen. Zur Begründung griff man auf ein altes, bisher nie in diesem Zusammenhang berücksichtigtes Gesetz zurück, das alkoholische Getränke im Gefängnis untersagt. Den Geistlichen wurde nach einer Durchsuchung der Wein abgenommen, später beschlagnahmte man auch direkt vom Altar den Meßwein und untersagte weitere Gottesdienste (DIA, 30. 3. 71).

Mit dieser *Ausweitung der Aktionen* dürfte endgültig klar geworden sein, daß die Regierung nicht nur gegen solche vorgeht, die „unter falschen Voraussetzungen" in das Land gekommen sind. Mit diesem Schritt beendeten die Behörden auch ihre bis dahin einigermaßen erfolgreiche Taktik, nur Einzelne und bestimmte Institutionen anzugreifen. Damit hatte man immer noch einigermaßen den Ruf als „christliche Nation" erhalten können, die sich eben nur gegen „extreme Einzelgänger ohne spezifisch christliche Aufgaben und Ansichten" wandte. Geschickt machte erst kürzlich der Chef der Sicherheitspolizei, *P. J. Venter*, darauf aufmerksam, daß man von einer Kampagne „gegen die Kirchen" doch überhaupt nicht sprechen könne, solange nur einzelne Kirchenmitglieder verfolgt würden. Diese Art der Unterdrückung erwies sich zunächst auch insofern als erfolgreich für die Regierung, als eine umfassende Solidarisierung der christlichen Kirchen nicht zustande kam.

Engere Zusammenarbeit der Kirchen

Erst unter dem Eindruck der jüngsten Ereignisse und nach ernsthaften Bemühungen verschiedener Seiten scheint sich jetzt eine Wende anzubahnen. Vorläufer der nun angestrebten engen Zusammenarbeit aller christlichen Kirchen und eines gemeinsamen Auftretens gegenüber der Regierung waren das ökumenische „Christliche Institut" und die ebenfalls interkonfessionelle und rassenunabhängige „Christliche Studentenbewegung". Das Institut hat es sich erklärtermaßen zum Ziel gesetzt, „alle Formen des Rassismus zu bekämpfen und beim Aufbau einer gerechteren und humaneren Gesellschaft mitzuwirken". Besonders in den beiden Büros in Johannesburg und Kapstadt versucht man, durch Studium und Diskussion der Problematik sowie durch Publikationen und kleine interkonfessionelle und allen Rassen geöffnete Bibelstudiengruppen sowie durch Hilfsprojekte die Apartheid auszuschalten. Dabei bewegt man sich ständig auf der Grenzlinie zwischen erlaubten und unerlaubten Aktivitäten. Der Direktor des Instituts, *C. F. Beyers-Naude*, machte die Schwierigkeiten kürzlich deutlich, als er darauf hinwies, daß in den Augen der meisten weißen Südafrikaner das Institut zu radikal sei, während es außerhalb des Landes als zu konservativ, zu wenig aktiv und als zu sehr etabliert angesehen werde (NC News Service, 9. 3. 71). Damit sei man aber einerseits der Gefahr eines Verbotes durch die Behörden, andererseits einer Beendigung der finanziellen Unterstützung (besonders seitens der Kirchen in Holland und Deutschland) ausgesetzt.

Nach Ansicht des Verwaltungsdirektors, *J. de Bruijn*, beweist allerdings „die Tatsache, daß der Ministerpräsident es für nötig hielt, das Christliche Institut und Dr. Beyers-Naude im Parlament anzugreifen", die Effektivität des Institutes.

Wirklichen Eindruck auf die Regierung dürfte aber erst eine *engere Zusammenarbeit aller christlichen Kirchen* bringen. *Beyers-Naude* und der Vorsitzende der katholischen Kommission „Justitia et Pax", *R. Lailvauxh* (Durban), gaben fast zur gleichen Zeit wichtige Anstöße. Der erste beklagte, daß die mehr als zehnjährigen Bemühungen um eine Vereinigung aller christlichen Kräfte Südafrikas erst jetzt unter dem direkten Einfluß „religiöser Verfolgung" fruchtbar würden: „Es waren... Deportationen von Geistlichen und kirchlichen Mitarbeitern, der Entzug von Pässen und Razzien auf geachtete kirchliche Körperschaften wie individuelle Kirchenvertreter notwendig, um die Wahrheit einzuhämmern, daß jetzt — wenn überhaupt — der Zeitpunkt gekommen ist, um sich zusammenzuschließen." Einer gemeinsamen Bedrohung des christlichen Zeugnisses für Gerechtigkeit, Versöhnung und Frieden müsse mit einer gemeinsamen Front begegnet werden. Toleranz seitens der Regierung könne man nicht mehr erwarten(nach „Süddeutsche Zeitung", 5. 3. 71). Deshalb schlug er eine *„nationale Konferenz für Frieden und Gerechtigkeit"* vor, die über das Problem „religiöser Verfolgung" hinaus sich auch mit den Millionen Menschen beschäftigen müsse, die als Resultat „unserer ungerechten Politik und der institutionalisierten Gewalt leiden". Der Bund der evangelisch-lutherischen Kirchen in Südafrika (FELSCA) plant mit ähnlicher Zielsetzung für Oktober eine Konferenz über die Menschenrechte (öpd, April 71).

R. Lailvauxh schickte Telegramme an die Kirchenleitungen der Anglikaner, Kongregationalisten, Lutheraner, Methodisten, Presbyterianer und Katholiken mit dem Aufruf, „in der derzeitigen Krise" den Christen des Landes eine gemeinsame Leitung zu geben (epd, 13. 3. 71). Vorgespräche mit Repräsentanten der verschiedensten Religionsgemeinschaften hatte Ende Februar bereits der Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes, *Dr. A. Appel*, während eines Besuches geführt. Dabei kam er zu dem Ergebnis, daß die Umstände es immer schwerer machten, als Christ in Südafrika zu leben. Im übrigen seien die Kirchen leider noch weit von einem gemeinsamen Verständnis ihrer Rolle in der Gesellschaft entfernt.

Vorbereitung des Meinungsaustausches

Alle Initiativen zu Gesprächen und gemeinsamer Arbeit sind besonders im Hinblick auf eine *geplante Konsultation* zwischen dem südafrikanischen Kirchenrat und dem Ökumenischen Rat über das Antirassismus-Programm von Bedeutung. Seit langem hatten die Kirchenvertreter Südafrikas einen Meinungsaustausch gefordert. Zunächst hatte man angenommen, die südafrikanische Regierung werde dem Wunsch der Kirchen nach einem Dialog nicht nachkommen. Doch dann kam völlig überraschend am 8. März eine Erklärung des Ministerpräsidenten, er halte es für erwägenswert, einer Delegation

des Ökumenischen Rates der Kirchen die Einreise zu einer Konsultation zu gestatten (epd, 8. 3. 71). Kurz darauf traf auch eine offizielle Einladung von kirchlicher Seite in Genf ein. Termine sind zwar noch nicht bekannt, doch bereitet man sich bereits intensiv auf die Gespräche vor. Teilweise begegnet man dem scheinbaren Nachgeben Vorsters allerdings auch mit großer Skepsis, da man es für einen „politischen Schachzug" gerade im Hinblick auf kommende Wahlen in Südafrika hält.

Bei den Gesprächen dürften auch die vom Weltkirchenrat Ende März empfohlenen *Boykottmaßnahmen* gegenüber Südafrika (keine Militärbündnisse, keine Waffenlieferung, keine Einwanderung, keine Touristenreisen, keine Investitionen) behandelt werden, die im übrigen fast parallel zu ähnlichen Aufrufen *U Thants* liefen (NC News Service, 23. 3. 71). Maßnahmen dieser Art haben bisher selten zu Erfolg geführt. „The Tablet" (6. 3. 71) räumte den Ausführungen des amerikanischen Diplomaten und Historikers *G. Kennan* (in „Foreign Affairs") unter der Überschrift „Das ungeliebte Land" viel Platz ein, in denen er zwar eine weltweite Verurteilung des Verhaltens der südafrikanischen Regierung vorschlägt, vor Boykott und Isolierung jedoch warnt, da die schwarze Bevölkerung am schlimmsten darunter zu leiden hätte. Im übrigen glaubt er, daß „Apartheid von großer nationaler Introvertiertheit stamme". Eine ähnliche Standortbestimmung und zusätzliche *theologische Erarbeitung* des gesamten Fragenkomplexes erscheint vor jeder Zusammenarbeit der Kirchen als notwendig. So müßten die „Zusammenhänge zwischen der burisch-angelsächsischen Rassenideologie und einer bestimmten theologischen Richtung" mit einem „biblizistischen Schriftverständnis" (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 204) herausgearbeitet werden. Dabei würde man nach Meinung des schwedischen Bischofs *H. Fosseus* (Uppsala) auf das eigentliche Problem der Kirchen Südafrikas stoßen, das darin besteht, daß „viele ihrer Mitglieder nicht erkennen, wie dort gegen die christliche Ethik verstoßen wird". Die Rassendiskriminierung sei „eine verkappte Form ökonomischer Gier und politischen Herrschaftsstrebens der Wenigen über die Vielen" (LWB-Pressedienst, 25. 3. 71). Die allzu lange Untätigkeit und das Schweigen der Kirchen führte mittlerweile zur Begründung einer „Schwarzen Theologie" in Südafrika, die sich gegen eine personelle, besonders aber eine theologische Bevormundung der schwarzen Kirchenmitglieder durch weiße wendet und eine radikale Änderung erstrebt. Die Zusammenarbeit erscheint immer dringender.

Vietnam-Appell christlicher Zeitungen in den USA

Während die Vereinigten Staaten nach dem Urteil gegen den Oberleutnant W. *Calley* einen unerwartet heftigen Prozeß der Rechtfertigung und Suche nach den wahrhaft Schuldigen, der Diskussionen und Selbstanklagen, aber auch des patriotischen Zusammenschlusses durchmachen, verstärken kirchliche Gruppen ihre Bemühungen nicht nur um eine Beendigung des Vietnamkrieges, sondern auch um eine Art nationaler Gewissenserforschung und Umkehr.

Den bisher aufsehenerregendsten Beitrag leisteten vier überregionale christliche Zeitungen mit einem von ihnen veröffentlichten *gemeinsamen Leitartikel*. „The National Catholic Reporter" und „The Commonweal" auf katholischer sowie „The Christian Century" und „Christianity and Crisis" auf evangelischer Seite riefen in dem zur Karwoche 1971 verbreiteten „Appell zur Buße und Aktion" ihre rund 150 000 Leser zum Engagement für den Frieden in Vietnam auf. Mit diesem Aufruf wurde gleichzeitig die Aktion „Karwochen-Zeugnis gegen den Krieg" eingeleitet, die gemeinsam von Klerikern und Laien aus katholischen und evangelischen Vietnam-Komitees, Mitgliedern ähnlicher Organisationen der Episkopalkirche und der Quäker sowie dem „Berrigan-Verteidigungs-Komitee" getragen wurde.

In einer ungewöhnlich scharfen Sprache klagen die Zeitungen die Regierung der USA an. Zu lange hätten die Christen geschwiegen. Auch am diesjährigen Karfreitag schrien ungezählte Menschen in Indochina wieder ihr „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?". Besonders in diesem Jahr erhöben sich Millionen Stimmen in aller Welt, die Klage führten über „Unterdrückung durch unsere Regierung, unsere Wirtschaft und unsere Streitkräfte. Besonders in Südostasien wiederholt die amerikanische Militärmacht die Kreuzigung Christi." Man solle den Autoren keine Verwechslung von Politik und Religion vorwerfen. Es habe auch auf Golgatha keine klare Trennung von beiden gegeben. Bei aller Berücksichtigung von verständlichen Vorbehalten und unterschiedlicher Auffassung gerade im Bereich moralischer Entscheidungen müsse man doch jetzt in der zweiten Dekade des Vietnamkrieges eine Bilanz ziehen und neue Wege überlegen. Man sei überzeugt, daß die amerikanischen Kirchen zu geduldig gegenüber der politischen Führung gewesen sind. „Wir Christen waren zu tolerant gegen die amerikanischen Machthaber und vergaßen zu leicht die ausländischen Opfer dieser Macht. Zu oft wurden wir mit Hilfe einer raffinierten politischen Maschinerie zur Erfolglosigkeit manipuliert."

Zehn Anklagen

Die Autoren halten die Zeit für gekommen, um „Herzen und Stimmen zu einer Anklage zu erheben, die selbst eine absichtlich schwerhörige Regierung nicht überhören kann". Die zehn Anklagen gelten direkt den den beiden letzten Präsidenten und ihren Kabinetten, der politischen Führung der USA allgemein und der amerikanischen Bevölkerung insgesamt.

In der ersten Anklage wird das totale *Mißverhältnis zwischen Zielen und Mitteln* des Krieges in Vietnam herausgestellt. Dabei verschließe man die Augen vollkommen vor dem unermeßlichen menschlichen Leid. Die Autoren klagen zwei aufeinanderfolgende Regierungen an, sie hätten Politik so betrieben, als handle es sich um Bauernfängerei. Damit hätten sie die Öffentlichkeit so hinters Licht geführt, daß die meisten Bürger nun an der Glaubwürdigkeit ihrer eigenen Regierung zweifelten. Die Regierung müsse ferner angeklagt werden, weil sie ein Agrarland vollkommen verwüsten ließ, indem sie es zuließ, daß zweieinhalbmal (bald dreimal) soviel Bomben abgeworfen wurden wie in Europa wäh-

rend des gesamten Zweiten Weltkrieges. In der vierten Anklage heißt es: „Wir klagen die Vereinigten Staaten an, weil sie die führende Rolle bei der Tötung von 25 000 bis 35 000 Zivilisten in Südvietnam allein im Jahre 1970 übernommen haben. Hinzu kommen viermal so viele Verwundete, von denen vielleicht ein Drittel Kinder unter dreizehn Jahren waren; wir erheben Anklage wegen der Vertreibung von fünf Millionen Menschen. Diese Taten sind die unharmonischen Begleitumstände wohlerzogener Appelle für eine humane Behandlung amerikanischer Gefangener."

Die nächste Anklage gilt den politischen Führern, die ein Regime in Saigon unterstützen, das die eigene Bevölkerung unterdrücke und politische Opponenten vor und nach „freien" Wahlen inhaftiere. Zwei US-Präsidenten wird vergeblicher Chauvinismus vorgeworfen, der sich besonders in dem Gerede von einer Nation zeige, „die nicht erstmals in ihrer Geschichte einen Krieg verlieren dürfe". Des weiteren werden die zwei Präsidenten der Irreführung bezüglich der „Vietnamisierung" beschuldigt, die nur zu einer weiteren Fixierung der Asiaten auf die Linie der amerikanischen Politik und zu Tod und Blutvergießen bei anderen Völkern führe.

Der militärische Apparat wird der *nationalen Selbstzerstörung* bezichtigt, da er „junge Menschen zur Vernichtung von Dörfern und unschuldigen Menschen hinausschickt, ihre Moral zerstört und hilflos ihre Flucht in die Welt der Drogen beobachtet". Die Regierung wird der Beraubung der Armen, der unterdrückten Minderheiten, der Städte und der Schulen angeklagt, da mit den ihnen zustehenden Mitteln die Kosten der Zerstörung gedeckt würden. Schließlich werden all diejenigen angeklagt, „die fromm gegen Isolation predigen, ohne zu merken, daß sie selbst diese Nation vom moralischen Urteil der Gemeinschaft der Nationen isolieren". Durch das oft überhaupt nicht gewünschte Auftreten der USA überall in der Welt komm erst der wahre Isolationismus auf, der zu einer immer größeren Gefahr werde.

Empfehlungen und Aktionen

Die Autoren fügen hinzu, sie erhöben die Anklagen „in Liebe zu einem Land", das Abraham Lincoln einst „die letzte Hoffnung auf Erden' genannt habe". Sie wollten mit diesem Aufruf keinerlei moralisches Vorrecht über Bürger anderen Glaubens geltend machen: „Wir sagen nur das, was wir jetzt aus unserem Erbe heraus bezeugen müssen, so wie wir von anderen ein entsprechendes Zeugnis erhoffen."

Von den Christen fordern die Autoren, daß sie jeglichen Versuch unternehmen, die gewählten Repräsentanten wissen zu lassen, „daß wir jetzt genug haben von militärischer Grausamkeit und moralischem Zynismus . . . daß es Zeit ist, Südostasien endgültig zu verlassen . . ." Alle Kongreßabgeordneten sollen gewarnt werden, „daß die Politiker nicht alle Menschen täuschen können und daß die Taktik der Irreführung die Führung insgesamt zerstört". Außerdem sollen sich die Christen dafür einsetzen, daß Resolutionen zweier Senatoren für eine rasche Überprüfung der sofortigen Abzugsmöglichkeiten aus Indochina eine breite Mehrheit erhalten. Daneben sollen alle weltlichen und interkonfessionellen Organisationen unterstützt werden, die sich für eine Beendigung des Krieges und eine Überprüfung der nationalen Prioritäten einsetzen. Alle Mittel gewaltloser Demonstration und Aktion sollen gemäß den Weisungen des wegen seines Protestes gegen den Vietnamkrieg verurteilten Jesuitenpaters *Daniel Berrigan* ausgenutzt werden.

Ähnlich wie bei der inneramerikanischen Diskussion über das Urteil im Calley-Prozeß gab es auch auf diesen Aufruf ein gespaltenes Echo. Die Kluft geht quer durch alle Schichten der Bevölkerung. Zu den geforderten Aktionen haben sich bisher nur kleine Kreise entschließen können. Dennoch dürfte der Appell zu einer Gewissenserforschung beitragen, zumindest einen weiteren Anstoß zur Überprüfung geben. „Newsweek" widmete dem Dokument am 12. April fast eine ganze Seite und nannte „seine schonungslose Sprache bemerkenswert". Die moralische Glaubwürdigkeit der US-Kirchen werde besonders an ihrer Behandlung der ethischen Fragen gemessen, die durch den Indochina-Krieg aufgeworfen sind.

Das Nachrichtenmagazin „Time" dagegen nannte unter dem gleichen Datum die Aussagen und besonders die Vergleiche „übertrieben". Dem Aufruf zum gemeinsamen Gebet und Fasten während der Karwoche vor dem Weißen Haus folgten viele Priester, Seminaristen, Studenten und Publizisten. 92 von ihnen wurden bereits am Montag verhaftet, weil sie „den Bürgersteig besetzt hielten". Unter ihnen befanden sich die Herausgeber von drei der vier Zeitungen. Man hatte es bewußt auf die Verhaftung abgesehen, um der Aktion größeres Gewicht zu geben. Am Karfreitag schließlich wurden alle wieder auf freien Fuß gesetzt (vgl. „The National Christian Reporter", 16. 4. 71).

Absage an die Wehrpflicht?

Die Aktion ist kein isolierter Fall. Zwar fehlt noch ein gemeinsame Erklärung der amerikanischen Bischofskonferenz, doch verurteilten soeben 25 katholische Bischöfe und evangelische Würdenträger der USA die Indochina-Politik Nixons. Eine größere Konfrontation bahnt sich in Form einer Resolution der amerikanischen „Justitia et Pax"-Kommission an, die im Auftrag der amerikanischen Bischofskonferenz erarbeitet wurde und die — falls der innerkirchliche Widerstand nicht zu groß ist — Ende April in Detroit verabschiedet werden soll. Das Dokument setzt sich für eine Revision der jetztigen gesetzlichen Möglichkeiten für eine Wehrdienstverweigerung ein. Diese müsse auch nachträglich einem Einzelnen im Falle einer als ungerecht empfundenen kriegerischen Auseinandersetzung eingeräumt werden. Im übrigen bedürfe auch das Gesetz über die Wehrpflicht in Friedenszeiten dringend einer Revision. Jüngste Urteile oberster Gerichte haben das selektive Recht zur Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen erneut abgelehnt. Aus diesem Grund und im Zusammenhang mit der durch den Calley-Prozeß hervorgerufenen Weigerung einzelner staatlicher Behörden, weitere Wehrpflichtige für Vietnam zu mustern, erhält die Vorlage eine besondere Aktualität.

Der Prozeß hat jedenfalls viele Christen aus verschiedenen Kirchen ermuntert, die Herausforderung anzunehmen und neben einer „Erziehung zum Frieden" Hilfen für „eine neue moralische Grundlage der amerikanischen Nation" zu bieten.

Neuer Konflikt zwischen Staat und Kirche in Paraguay

Der seit zwei Jahren schwelende Konflikt zwischen dem katholischen Episkopat und dem paraguayischen Militärregime des deutschstämmigen Generals Strössner, über den wir bereits zweimal berichtet haben (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 457 und 24. Jhg., S. 322 ff.), hat sich nach einer kurzen Zeit der Entspannung in den letzten Monaten von neuem zugespitzt. Signalisiert wird die neue Verschärfung der Beziehungen durch zwei im buchstäblichen Sinne peinliche Vorgänge, über die allerdings in der deutschen Presse kaum berichtet wurde: Beim ersten Vorfall handelte es sich um die Entführung eines bekannten ausländischen Geistlichen durch die paraguayische Polizei; im zweiten Fall wurde ein ebenfalls ausländischer Bischof von Anhängern Strössners tätlich angegriffen. Der Vorfall mit dem Geistlichen ereignete sich am 27. Februar, als der Priester *Uberfil Monzón* in Asunción plötzlich vermißt wurde. Der Vermißte war dem anonymen Anruf einer Frau gefolgt, die dringend seine Hilfe erbat, und war von dem vereinbarten Treffpunkt nicht mehr zurückgekehrt. Drei Tage lang bestritten das Polizeipräsidium und das Innenministerium entschieden, vom Verbleib des Geistlichen etwas zu wissen. Erst am 2. März gab Innenminister *S. Montanaro* bekannt, der Geistliche sei unter dem Verdacht, in Verbindung mit den uruguayischen Tupamaros zu stehen, inhaftiert worden. Den kirchlichen Vorgesetzten wurde jede Kontaktaufnahme mit ihm untersagt. Am 10. März legte das Polizeipräsidium ein Tonbandverhör vor, nach dem Monzón gestanden habe, mit den Tupamaros in Verbindung zu stehen. Von kirchlicher Seite wurde dem strikt widersprochen und erklärt, der Geistliche sei von der Polizei mißhandelt worden.

Vergebliche Proteste

In Briefen an den Innenminister, den Staatspräsidenten und in einem Kommuniqué widerlegte sein kirchlicher Vorgesetzter, Bischof Bogarín, alle Anklagepunkte, die gegen Monzón vorgebracht worden waren: „Abgesehen von ihrer Haltlosigkeit in sich, sind die vorgetragenen Anklagepunkte längst durch die uruguayischen Behörden widerlegt. Das polizeiliche Führungszeugnis des Priesters ist absolut fleckenlos. Jede gegenteilige Behauptung, und sollte sie vom Verhafteten selbst abgegeben werden, muß als frei erfunden und bar jeder Glaubwürdigkeit von vornherein zurückgewiesen werden." Das zu den angeblichen Verbindungen zwischen Monzón und der uruguayischen Revolutionsfront, den Tupamaros. Zum zweiten Punkt, den das Innenministerium als „Beweis" für die subversive Arbeit von Monzón anführte — er habe ein Dokument unterzeichnet, in dem die lateinamerikanischen Bischöfe gebeten würden, „den Wunsch des Volkes zu unterstützen, sich mit Waffengewalt den Aufbau einer besseren Welt zu erkämpfen" —, erklärte Bischof Bogarín: „Das kann nicht wahr sein, ganz einfach, weil es ein solches Dokument nicht gibt. Es ist am Innenministerium, den Nachweis der Existenz dieses angeblichen Dokumentes zu erbringen." Und zum dritten Punkt der Anklage vermerkt Bischof Bogarín: „Es ist weder in der Kirche noch außerhalb ein strafwürdiges Vergehen, der sogenannten ‚Priesterbewegung für die Dritte Welt' anzugehören, denn es handelt sich hierbei um einen offenen Zusammenschluß von Priestern, die für den sozialen Wandel arbeiten. Nur ist es kaum möglich, daß P. Monzón dieser Bewegung angehört, weil sie in Argentinien arbeitet und unseres Wissens in Uruguay noch nicht verbreitet ist."

Vier Wochen später wurde Monzón „freigelassen", d. h. ohne Kommentar und ohne Kommunikationsmöglichkeiten nach Uruguay abgeschoben. In Montevideo beteuerte er, sein Geständnis sei erpreßt worden. Nicht nur die mysteriösen Umstände der Inhaftierung erregten Aufsehen; bei dem Inhaftierten handelte es sich immerhin um einen Geistlichen von Rang, der seine Tätigkeit als Beauftragter einer übernationalen kirchlichen Organisation in Asunción ausübte. Monzón, Priester der Erzdiözese Montevideo, war Anfang Dezember 1970 zum Sekretär der CELAM-Kommission für das Laienapostolat ernannt worden. Zu dieser Kommission gehören elf Bischöfe. Ihr Vorsitzender ist der paraguayische Bischof von San Juan Bautista de las Misiones, *R. Bogarín*. Bogarín ist zugleich Vorsitzender der paraguayischen Bischofskonferenz und mit seinen Mitbischöfen *F. S. Benitez* (Villarica) und *I. Rolón*, dem neuen Erzbischof von Asunción, als kirchlicher Gegner des Strössner-Regimes bekannt. Die Kommissionsbüros der CELAM-Kommission sind immer in den Hauptstädten der Länder untergebracht, in denen der Vorsitzende residiert. Deswegen war Monzón Mitte Januar nach Asunción übersiedelt.

Bischof niedergeschlagen

Noch peinlicher war der zweite Zwischenfall. Am 8. März reisten der Weihbischof *A. Rubio* von Montevideo und ein Mitglied des Priesterrats dieser Diözese nach Asunción, um an der Aufklärung des Falles Monzón mitzuwirken. Bei der Landung in Asunción wurde der Weihbischof von Anhängern Strössners tätlich angegriffen. Einem Protestkommuniqué des Erzbischofs von Asunción konnte man folgendes entnehmen:

„Als die Maschine gerade zur Landung ansetzte, wurde plötzlich eine Gruppe von Männern und Frauen, in Zivil gekleidet, diskret gelenkt von einem uniformierten Polizeileutnant, auf die Rollbahn geführt. Sie bezogen an der Gangway der gelandeten Maschine Stellung. Als Bischof Rubio erschien, ergoß sich über ihn eine Kanonade von wüsten Beschimpfungen, Eiern und Tomaten . . . Dann kreisten die Wortführerinnen der Frauengruppe den Weihbischof von Montevideo ein, schlugen auf ihn ein, bis ihm das Gesicht blutete, rissen ihm die Brille weg, sein Bischofskreuz und die Soutane. Während sie ihn zu Boden boxten, schrien sie immerfort: ‚Wir wollen keine Tupamaros, wir wollen Strössner . . .' Die Verletzungen, die Bischof Rubio erlitt, waren so schwer, daß er in ein Krankenhaus gebracht werden mußte."

In seinem Bericht, mit dem Erzbischof Rolón „die traurige Pflicht erfüllt", das Volk zu informieren, wie die „geheiligsten Traditionen unserer Nation" (Gastfreundschaft und Achtung der internationalen

Institutionen) mit „Schmach und Blut besudelt wurden", wird die Polizei beschuldigt, diesen Überfall auf Rubio organisiert zu haben. Das Innenministerium verweigerte jeden Kommentar zu den Vorfällen am Flughafen. Auch eine diplomatische Floskel des Bedauerns oder gar der Entschuldigung blieb aus. Statt dessen legte das Polizeipräsidium von Asunción zwei Tage später, am 10. März, ein Tonbandverhör mit Uberfil Monzón vor. Danach hatte der Priester gestanden, Mitglied der Tupamaros zu sein. Die Echtheit des „Geständnisses" wurde von den kirchlichen Autoritäten in Asunción und Montevideo sofort bestritten. Besuche des Inhaftierten oder Rechtsbeistand wurden weiterhin verweigert. Bischof Rubio kehrte am 13. März unverrichteter Dinge nach Montevideo zurück. Er erklärte auf einer Pressekonferenz und in einem schriftlichen Bericht über seine Mission, den auch der Erzbischof von Montevideo, *Carlos Parteli,* unterzeichnete und der allen Pfarreien des Bistums zugestellt wurde: „P. Monzón wurde mit Foltern und Drogen in einen Zustand versetzt, in dem er alles zu sagen bereit war, was die Polizei von ihm verlangte." (Noticias aliadas, 17. 3. 71.) Er könne seine Informanten nicht nennen, habe aber nicht den geringsten Anlaß, an der Glaubwürdigkeit ihrer Aussagen zu zweifeln. Der Gesundheitszustand Monzóns sei wegen einer schweren Wirbelsäulenschädigung äußerst prekär.

Scham und Ohnmacht charakterisierten derzeit in Paraguay die kirchlichen Proteste und Hirtenbriefe. So klagten Bischof Benítez und sein Priesterrat in einem Schreiben an ihre Gemeinden, datiert vom 12. 3. 1971: „Wir sind voller Scham. Der Herr hat gesagt: An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen. Wo sind die menschlichen und christlichen Tugenden unseres Volkes geblieben? Wo sind die Reste zivilisierten Verhaltens? Sind wir noch Christen? Ein Volk, das in seiner Mehrheit zur katholischen Kirche gehört, in einem Glauben geboren und erzogen ist zur Liebe, zur Hoffnung, dieses Volk duldet, daß man ihm den größten Reichtum raubt, den es besitzt ... Die Lage ist nun klar. Es gibt keinen Zweifel mehr: Die Kirche wird in unserem Vaterland verfolgt. Glaubt nicht denen, die behaupten, es handele sich hierbei um politische Angelegenheiten oder um ein paar revolutionäre Bischöfe und Priester. Mit solchen Argumentationen kann keiner mehr getäuscht werden, der sein christliches Gewissen ernsthaft überprüft. Die Zeit ist reif, daß wir frei, furchtlos und ohne Abstriche unsere Christenpflicht erfüllen und mit aller Kraft gegen den Dauerzustand der sozialen Schuld angehen. Wer nicht dazu bereit ist, schließt sich selbst aus der Gemeinschaft der Gläubigen aus. Er ist kein wahrer Katholik."

Zehn unerfüllte Forderungen

Eine erste Folge dieser beiden Vorfälle war, daß der paraguayische Innenminister ein zweites Mal die Kirche verlassen mußte. Das erste Mal war er im Oktober 1969 exkommuniziert worden. Damals traf ihn die Kirchenstrafe wegen polizeilicher Übergriffe im Provinzhaus der Jesuiten, in mehreren katholischen Schulen und bei Gottesdiensten. Nach dem Versprechen, dafür zu sorgen, daß sich ähnliche Vorfälle nicht wiederholen würden, wurde die Exkommunikation aufgehoben. Im Februar 1970 waren sogar neue Gespräche über einen modus vivendi zwischen der Bischofskonferenz und der Regierung im Gange. Die Bischöfe hatten damals zehn Verhandlungsziele formuliert:

1. Ständiger Dialog zwischen Regierung und Kirchenführung auf einer fruchtbaren Ebene; 2. ordentliche Prozesse für die rund 130 politischen Häftlinge im Land; 3. Pressefreiheit und Wiederzulassung der katholischen Wochenzeitung „Comunidad"; 4. Rückkehr der ausgewiesenen Jesuiten *Oliva* (Chefredakteur von „Comunidad") und *Ramallo* (Leiter des Institutes für Sozialforschung und Sozialarbeit); 5. Änderungen in der Handhabung des Gesetzes Nr. 863 oder — sollte das nicht möglich sein — seine Aufhebung. (Das betreffende Gesetz, im Juni 1963 verabschiedet, erkennt die staatstragende Rolle der Kirche an, sichert ihr Vorzüge — vor allem steuerliche — und bindet sie gleichzeitig an das Regime); 6. volle Freiheit für die Arbeit der Kirche; 7. Freiheit für die katholischen Laienorganisationen; 8. Einstellung aller Verfolgungen der christlichen Führungskräfte, speziell der Bauernführer; 9. Rückkehr der ohne Urteile in Konzentrationslager Deportierten (in der Namensliste erscheinen die drei Ex-Präsidenten der Christdemokratischen Partei, der Referent für Jugendbildung in den christlichen Gewerkschaften Paraguays, der Chefredakteur der katholischen Bauernzeitung „El Campesino Paraguayo"; 10. Aufhebung der Restriktionen, denen die Cariatsarbeit weiterhin unterliegt. — Bisher wurde keine dieser Forderungen erfüllt.

Wieweit die Spannungen zwischen Kirche und Regime gediehen sind, hatte bereits die Stellungnahme der Bischofskonferenz, die sie am Schluß ihrer 53. Plenarversammlung am 18. Dezember 1970 veröffentlichte, gezeigt. Darin heißt es:

„Das fortwährende Streben unseres Volkes nach wirklichem Frieden, nach Solidarität und Gerechtigkeit wird durch ein ausgedehntes Klima der Angst, Unsicherheit, des Mißtrauens bis hin zu Verfolgungen paralysiert und frustriert. In einem Land wie dem unseren, das sich christlich nennt, wird offen und dauernd gegen die wesentlichen Prinzipien des Christentums verstoßen. Immer wieder haben wir um ordentliche Prozesse für die politischen Häftlinge gebeten, die Folterungen von Gefangenen in einigen Polizeidepartementen angezeigt. Wir fügen der Liste des Unrechts wiederum hinzu: die ungerechte Diskriminierung von Staatsbürgern, die nicht der Regierungspartei angehören und nur deshalb keine Anstellung in Behörden und anderen öffentlichen Ämtern finden; die Emigration, zu der immer mehr Akademiker, Arbeiter und Bauern gezwungen sind, weil es in ihrem eigenen Land für sie weder Arbeit noch Sicherheit, noch Zukunftschancen gibt; der ungeheuer große Landbesitz einiger weniger mächtiger Familien, während die Masse der Bauern nicht über das unerläßliche Minimum an Land verfügt, das für ein menschenwürdiges Leben notwendig ist ... Und wie schon im Vorjahr bleibt anzuklagen der völlig ungerechtfertigte Abbau der Meinungsfreiheit. In Presse, Rundfunk und Fernsehen hat heute der Staat das Monopol ... Die Vermassung des Volkes wird systematisch vorangetrieben, und systematisch wird unterbunden, daß es sich seiner Rechte bewußt wird. Man will es in einem vermeintlichen Frieden einschläfern.

Ein erschreckend ausgedehnter Polizeiapparat verbreitet Angst und Mißtrauen und legt die vitalen Kräfte des Volkes lahm. Ganz planmäßig werden alle Gruppen, die den sozialen Ausgleich erstreben, liquidiert, besonders die der Jugend, Gruppen, die Reserven und Kraftquellen eines Volkes sind. Dem allen ist die immer alarmierendere Korruption in der öffentlichen Verwaltung hinzuzufügen, Schmuggel und Bestechung, Praktiken, die dem einfachen Volk zum Vorbild dienen ... Die Kirche hat in den letzten Jahren aufgedeckt, publiziert, Einsicht zu wecken versucht. Der Erfolg ist gleich Null. Statt dessen wird ihre Handlungsfreiheit immer mehr eingeschränkt, in der Volksbildung, in der Pressearbeit, in der Sozialaktion ... Und die ständige Hetzkampagne gegen Bischöfe und Priester hat kein anderes Ziel, als zwischen das Volk und seine rechtmäßigen Seelsorger einen Keil zu treiben ... Wir sind tief enttäuscht, daß unsere Bemühungen um einen fruchtbaren Dialog mit den höchsten Staatsrepräsentanten nicht das erwartete Echo fanden ... Aber wir geben die Hoffnung nicht auf ..." (vgl. NADOC, 8. 3. 71).

Zum Weihnachtsfest und Jahreswechsel 1971 verweigerte dann der neue Erzbischof von Asunción, gemeinsam mit General Strössner die traditionelle Weihnachtsbotschaft über Funk und Fernsehen an das Volk zu richten und an den Feierlichkeiten im Palast des Staatspräsidenten teilzunehmen. Die feierliche Aufnahme in den Staatsrat, dem der Erzbischof der Hauptstadt kraft Amtes angehört, lehnte Rolón Ende Januar nicht ab. Doch blieb am 4. Februar in der ersten Sitzung, zu der er hätte erscheinen müssen, sein Stuhl leer. Es wurde ein Schreiben verlesen, in dem Rolón mitteilt, er werde erst an den Staatsratssitzungen teilnehmen, wenn die Grundforderungen der Kirchenleitung angehört worden sind und ernsthaft an ihrer Erfüllung gearbeitet wird. „In der gegenwärtigen Situation würde meine Anwesenheit im Staatsrat vom Volk als Anerkennung des heutigen Standes der Dinge interpretiert werden müssen und als volle Zustimmung zu allem, was in diesem Gremium beschlossen wird" (vgl. Noticias aliadas, 20. 2. 71).

Überdies vermerkte Rolón in seinem Schreiben an den Staatspräsidenten, wie sehr der Kirche daran gelegen sei, die Verfassung zu ändern, die den Erzbischof von Asunción zum geborenen Mitglied des Staatsrates mache, und wie ausdrücklich sie die Verfassunggebende Nationalversammlung ersucht habe, das Amt wenigstens an einen Laien delegieren zu können. Denn das gewandelte Kirchenverständnis lasse keine konstitutionelle Bindung der Kirche an welches Regime auch immer zu.

Paraguay übt die extreme Probe aufs Exempel der Glaubwürdigkeit einer Kirche, die sich vor zweieinhalb Jahren öffentlich und mit weltweiter Publizität in Medellín verpflichtete, im Wortsinn „Kirche der Armen" zu werden. Der Vatikan hat sie dabei bislang bis hin zu unerwünschten Bischofsernennungen unterstützt. Eine weniger glückliche Hand bewies im Vorjahr das Auswärtige Amt der Bundesrepublik mit der Abberufung ihres Botschafters *H. Krier* aus Asunción. Er hatte ein hohes Maß an Verständnis für die Haltung der Kirche aufgebracht und war dafür im März 1970 mit dem Ehrendoktor der Katholischen Universität von Paraguay ausgezeichnet worden. Sein Nachfolger war bald mit der zweckdienlichen Erklärung zur Hand, es gäbe in Paraguay keinerlei Kirchenverfolgung. Das Gegenteil sei wahr: die Kirche bedränge die Regierung. Dies registrierte nicht nur die lateinamerikanische Katholische Nachrichtenagentur mit Befremden.

Vorgänge und Entwicklungen

Kirchliche Bildungspolitik zwischen Kritik und Alternative

Katholische Stellungnahmen zum Strukturplan des Deutschen Bildungsrates

Am 13. Februar 1970 wurden von der Bildungskommission des Deutschen Bildungsrates die in einer vierjährigen Arbeitsperiode erarbeiteten „Empfehlungen" verabschiedet, in denen ein Strukturplan vorgelegt wurde, der eine tiefgreifende Reform des gesamten Bildungswesens innerhalb der kommenden zehn Jahre vorsieht. Die Bedeutung dieser „Empfehlungen" darf nicht unterschätzt werden, da auf ihrer Grundlage in einer am 24. Juni 1970 einberufenen „Bund-Länder-Kommission" (nach neuesten Planungen) bis Ende 1971 das „Bildungsbudget" und der „Gesamtbildungsplan" erstellt werden sollen, die das bildungspolitische Programm der nächsten Jahre festlegen. Die hieraus erwachsende Wahrscheinlichkeit einer baldigen Realisierung wichtiger Elemente des Strukturplans löste eine lebhafte Diskussion in verschiedenen katholischen Gremien aus. Mit dem Erscheinen des Strukturplans in Buchform im Juni 1970 (Klett-Verlag, Stuttgart) konnte eine intensivere Auseinandersetzung mit dem Text beginnen, die zu mehreren öffentlichen Stellungnahmen von katholischer Seite geführt hat.

Ein inhaltlicher Gesamtüberblick über den Strukturplan soll an dieser Stelle nicht gegeben werden, da dies bereits im Detail geschehen ist (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 333—340). Vielmehr sind einzelne Aspekte des Strukturplans, von denen die Kritik der katholischen Gremien ausgeht, an Hand von vorliegenden Stellungnahmen näher zu behandeln.

Aus der Gesamtheit der vorliegenden katholischen Stellungnahmen geht zunächst eine *generelle Zustimmung* zu dem ihm zugrunde liegenden Versuch einer Neuplanung des Bildungswesens hervor, durch welchen der Anschluß des deutschen Bildungswesens an die internationalen Erfahrungen und Fortschritte angestrebt wird. Begrüßt wird innerhalb des neukonzipierten bildungspolitischen Programms insbesondere die angestrebte Gleichheit der Bildungschancen für alle, die Individualisierung des Lernens, die Gesellschaftsbezogenheit des Plans, die Demokratisierung des Bildungswesens sowie die Schwerpunktsetzung des Programmes auf die Curriculum-Forschung.

Mit dieser allgemeinen Zustimmung verbinden sich jedoch *Bedenken* grundsätzlicher und spezieller Art, die zur Formulierung eines Fragenkatalogs führten, der in den einzelnen katholischen Stellungnahmen veröffentlicht wurde. Hierbei geht es um zwei große Fragenkomplexe: um die ideologisch-anthropologischen Grundlagen des Strukturplans und um das ihm zugrunde liegende gesellschaftliche Konzept einerseits, andererseits um Probleme, die sich aus der Forderung einer „institutionellen Präsenz der Kirche im Bildungs- und Erziehungswesen" (laut Aussage von Bischof J. *Pohlschneider*, Aachen, in seinem Brief an die Diözesan-Schulreferenten vom Oktober 1970) ableiten. Es sind Fragen des Religionsunterrichts, der Schulseelsorge und der Förderung von katholischen Bildungsinstitutionen in freier Trägerschaft.

Kritisiert wird das Faktum, daß für die öffentliche Diskussion des Strukturplans in seiner Gesamtheit und dieser Fragen im besonderen ein zeitlich allzu geringer Spielraum gegeben ist, „da die gemeinsame Kommission des Bundes und der Länder bereits im Frühjahr 1971 einen Rahmenplan vorlegen soll, obwohl der Strukturplan noch nicht hinreichend auf breitester Grundlage diskutiert und überprüft werden konnte" (Wortlaut der Stellungnahme des Katholischen Bildungsrates vom 2. 10. 70). In der Stellungnahme des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen (IBW), welche erst kürzlich publiziert wurde (in der vom Paderborner Arbeitskreis d. IBW herausgegebenen Zeitschrift „Fragezeichen", März 1971, S. 3—5), wird warnend hervorgehoben, die Formulierungen des Strukturplans seien so gehalten, daß sie unterschiedliche Interpretationen zuließen. Das bringe bei einer vorschnellen Realisierung die Gefahr einer technokratischen Manipulation des Bildungswesens mit sich. Etwas schärfer als in den übrigen Stellungnahmen heißt es dort: „Trotz aller Dringlichkeit muß . . . wegen der weitreichenden gesellschaftspolitischen Folgen davor gewarnt werden, Maßnahmen in Hinblick auf den Strukturplan zu treffen, noch bevor die öffentliche Diskussion um ihn überhaupt anlaufen konnte. Nachdem der Strukturplan unter Ausschaltung der Öffentlichkeit in jahrelangen Sitzungen hinter verschlossenen Türen erstellt worden ist, kann die Forderung nach einer solchen Diskussion nicht mit der Feststellung abgetan werden, daß der Strukturplan unter Mitwirkung von zahlreichen anerkannten Wissenschaftlern erstellt und geprüft worden sei." Nachdem die Vorarbeit einer Bildungsgesamtplanung unter Ausschluß der Öffentlichkeit geleistet worden war, war eine Einbeziehung der betroffenen Verbände und Gruppen der Gesellschaft in den demokratischen Prozeß der Meinungsbildung im Hinblick auf den Strukturplan zu erwarten.

Welche Vorstellung von Bildung?

Die im Frühjahr 1970 von der Deutschen Bischofskonferenz gebildete „Katholische Bundeskonferenz für Schule und Erziehung" stellte daher in ihrer ersten Stellungnahme die Forderung auf, es sei unerläßlich, „dem Prozeß der demokratischen Willens- und Entscheidungsbildung Raum zu geben und eine Kontrolle des Plans und der Planverwirklichung durch die Öffentlichkeit, vor allem durch die am Bildungsprozeß unmittelbar beteiligten Gruppen, zu ermöglichen".

An der Spitze der Bedenken, die dem Strukturplan von katholischer Seite grundsätzlich entgegengebracht werden, steht die Kritik an der in seinem theoretischen Teil hervortretenden Priorität der Forderung nach einem organisatorischen und funktionalen Optimum gegenüber der Respektierung der religiös-weltanschaulichen Grundüberzeugungen verschiedener Gruppen der Gesellschaft im Bildungswesen. Kritisiert wird zudem das Faktum, daß dem Strukturplan unausgesprochen eine bestimmte Vorstellung vom Menschen zugrunde liege, ohne daß deutlich werde, von welchen Gruppen der pluralen Gesellschaft diese Vorstellung geteilt werde. Die katholischen Gremien wehren sich daher gegen eine einseitige Sicht des Menschen sowie seiner Aufgaben in der Gesellschaft. „Eine Schule, die den Menschen zum funktionsfähigen Glied der Gesellschaft machen will, aber nicht die schöpferischen, ethischen und religiösen Dimensionen mitberücksichtigt, wird dem Menschen und der Gesellschaft nicht gerecht werden können", heißt es in der ersten öffentlichen Stellungnahme der katholischen Schulreferenten vom Mai 1970.

Die Kritik konzentriert sich vor allem auf den in Kap. I. 4. des Strukturplans entwickelten Begriff des „Lernens", in dem der kognitive Aspekt zugunsten der personalen Faktoren der Erziehung und Bildung überbetont werde. Der Lernbegriff des Strukturplans vernachlässige wesentliche Dimensionen des Lernens. *J. Homeyer*, der Schulreferent der Diözese Münster, hat in seiner mehrfach publizierten kritischen Stellungnahme gerade diesen Gesichtspunkt besonders betont. (Der Text, dem ein Referat zugrunde liegt, das u. a. auf der Konferenz der Diözesan-Schulreferenten gehalten wurde, erschien bisher im „IBW-Journal" 8/11, 1970, S. 1—7. In Verbindung mit einer Textauswahl des Strukturplans erschien der Text unter dem Titel: „Der Strukturplan des Deutschen Bildungsrates und die Kirche" in der Schriftenreihe „Schule und Erziehung" [H. 3] des Dezernats Schule und Erziehung im Bischöflichen Generalvikariat Münster sowie gleichzeitig in einem Beiheft [Sondernummer III, Februar 1971] der Zeitschrift „Katholische Freie Schule".)

Die Übernahme entwicklungspsychologischer Ergebnisse erfolge im Strukturplan nur partiell; er vernachlässige daher im Lernprozeß die Entwicklung der Motivation und der Werthaltungen. Es wäre ein naheliegender Ansatz gewesen, den Lernvorgang als Sozialisationsprozeß des Menschen zu sehen; seine Darstellung als rational-kognitiver Vorgang lasse dagegen den Verdacht ideologischer Vorentscheidungen aufkommen. Die Rationalität der Lernziele sei zwar berechtigt, nicht aber eine völlige Ausklammerung der sog. *„irrationalen" Dimension des Menschen*. Die Funktionalität der Lernziele sei an sich ebenfalls berechtigt, werde jedoch durch das Fehlen inhaltlicher Aussagen über Mensch und Gesellschaft wieder problematisch. Dem Begriff des „Curriculum" — welcher auch in der Stellungnahme des IBW wissenschaftlich in Frage gestellt wird — liege ein ideologisch verkürztes Verständnis von Wirklichkeit zugrunde. Die Ausklammerung geisteswissenschaftlicher Fragestellungen zugunsten einer rein technologisch-funktionalen Konzeption von Bildung werde dem Menschen nicht gerecht. Insbesondere seien die Gründe für das Fehlen der Sinnfrage, der Wertproblematik und der Diskussion der moralischen und religiösen Haltungen nicht einsichtig, zumal hierdurch die Entfaltung wesentlicher Eigenschaften des Menschen vernachlässigt werde. Homeyer nennt an dieser Stelle Werte aus den Bereichen des Affekts, der zwischen-

menschlichen Caritas und des sozialen Handlungsbewußtseins.

Die hieraus erwachsenden möglichen gesellschaftlich-politischen Konsequenzen geben Anlaß zu Bedenken, wie sie in der Stellungnahme des IBW (Punkt 4) deutlich ausgesprochen werden:

„— Können die Lerngänge des Strukturplans die Befähigung zur politisch-mündigen Entscheidung fördern, wenn dem Lernenden während seiner Ausbildungszeit Eigenentscheidungen und Risiken durch institutionelle Regelungen abgenommen werden?" oder:

„— Wie und wann soll ein Mensch lernen, den Sinn des Funktionierens zu hinterfragen und gegebenenfalls gegen fragwürdige gesellschaftliche Trends Stellung zu nehmen, wenn er seine eigene Stellung in der sachlichen und gesellschaftlichen Wirklichkeit nur unter dem Gesichtspunkt seiner funktionalen Einordnung erfährt?"

Als problematischer noch erweist sich auf dem Hintergrund der neuen Bildungskonzeption der Begriff einer „christlichen Erziehung", deren Aufgabe es sein soll, vor dem Hintergrund eines tieferen Sinnhorizontes die pädagogischen Prozesse und Zielvorstellungen zu vertiefen, zu motivieren und kritisch zu hinterfragen. Nahezu unvereinbar mit den Grundvorstellungen des Strukturplans erscheint daher folgendes Postulat der katholischen Diözesan-Schulreferenten vom 22. Oktober 1970:

„Entscheidend in dem Prozeß der christlichen Erziehung ist der Lehrer, der dem jungen Menschen nicht nur die Strukturen der verschiedenen Fächer erschließt, sondern Problembewußtsein weckt, die *Sinnfrage* stellt und dazu befähigt, nach dem letzten Sinngrund aus dem Verständnis des Glaubens zu fragen. Dabei führt er unter Weckung und Wahrung der Entscheidungsfreiheit ohne Indoktrination zur personalen Entfaltung des Menschen in allen seinen Dimensionen." Es ist (jedoch) bei einer Realisierung der Empfehlungen des Strukturplans stark zu bezweifeln, ob es dem Lehrer in Zukunft möglich sein wird, diese Forderung zu erfüllen. Die Autonomie des Lehrers ist durch die zentrale Steuerung der Curricula und durch den mit der permanenten Leistungskontrolle entstehenden Systemzwang faktisch in Frage gestellt. Die als Ausgleich zu diesem Autonomie-Verlust vorgeschlagene *Mitarbeit der Lehrer bei der Curriculum-Revision* ist bei deren heutiger Ausbildung schlechthin unmöglich. Auch die Eltern werden kaum als Verantwortungsträger initiativ oder korrektiv tätig werden können. Eine kirchliche Einflußnahme in diesem Bereich des Bildungswesens wäre jedoch nur durch die Gründung eines wissenschaftlichen Institutes gewährleistet, welches sich intensiv mit den curricularen Problemen auseinandersetzen könnte. Ebenso müßte auch den freien Schulen in kirchlicher Trägerschaft die Möglichkeit gegeben werden, *eigene curriculare Bildungsprogramme* zu entwickeln, was jedoch innerhalb der Richtlinien der zu erwartenden Verwaltungsreform des Strukturplans unmöglich ist. Die im Strukturplan intendierte Freiheit, Autonomie und Demokratisierung des Bildungswesens muß daher fraglich erscheinen. Von katholischer Seite wird die Tendenz zu einem pädagogischen Zentralismus als gefährlicher Systemzwang angesehen, der zu einem Manipulationsinstrument in der Hand des Staates zu werden droht. Die katholische Schulreferenten-Konferenz forderte daher bereits Ende Mai 1970 in einer vorläufigen Stellungnahme die *Institutionalisierung einer wirksamen Mitsprache der Lehrer und der Eltern* sowie eine eindeutige finanzielle Sicherung der Schulen in freier Trägerschaft.

Wieweit ist freie Trägerschaft möglich?

Die *freie Schule* findet ihre Begründung im Selbstverständnis der freien pluralen Gesellschaft; Schulen in katholischer Trägerschaft eröffnen die Möglichkeit, die Intentionen einer christlichen Erziehung ohne Abstriche zu verwirklichen. Da die vom Staat geforderte Kontrolle der „Gleichwertigkeit" von staatlichen und freien Schulen jedoch zur Durchsetzung von deren „Gleichartigkeit" mißbraucht werden kann (vgl. Strukturplan V. 2. 1, S. 259), mußte von der katholischen Bundeskonferenz für Schule und Erziehung folgende Frage an die Öffentlichkeit getragen werden: „Wie kann gewährleistet werden, daß die Grundfinanzierung und die Bestimmung von allgemeinen Lernzielen und Mindeststandards nicht dazu mißbraucht werden, die freien Schulträger in der inneren und organisatorischen Gestaltung ihrer Bildungseinrichtungen ungerechtfertigt zu beschränken?"

Die Stellungnahme des IBW fragt in diesem heiklen Punkt etwas genauer nach und prüft eine eventuelle Verbesserung der Lage durch die vorgeschlagene Unabhängigkeit von öffentlicher Gesamtverantwortung und staatlicher Grundfinanzierung (vgl. Strukturplan, S. 261). Den einzelnen Bildungsinstitutionen wird freigestellt, über die staatlich festgesetzten Curricula hinaus „ergänzende" und „zusätzliche" Lernangebote zu schaffen, die von den Institutionen allein verantwortet werden und damit von der regulären staatlichen Finanzierung ausgeschlossen sind.

„Ist damit", so fragt das IBW, „die im Strukturplan geforderte ‚produktive Konkurrenz' noch realisierbar? Ist es gesellschaftlich und politisch verantwortbar, im Bereich der Wirtschaft durch die Kartellgesetzgebung Monopole zu unterdrücken, jedoch auf dem Bildungssektor das Monopol der Schulaufsicht zu verschärfen, indem der Staat bestimmte Curricula durchsetzt?"

Hinzu kommt, daß der Zusatz, die *Grundfinanzierung* dürfe nicht für Einrichtungen gewährt werden, bei denen kein finanzielles Bedürfnis danach bestünde (Strukturplan, S. 68), die Gefahr einer unterschiedlichen Interpretation von seiten der Länder mit sich bringt, die sich nicht zuletzt zuungunsten der kirchlichen Schulträger auswirken dürfte.

Bei der Zusicherung eines Mitspracherechts der freien Träger bei der Bildungsplanung darf die Beeinträchtigung der „Chancengleichheit aller Schulträger" nicht übersehen werden, die entsteht, indem den freien Trägern z. B. die vollen Baukosten zugemutet werden.

Folgerungen für die Kirche

Mit Hinweis auf die notwendige Mitarbeit der katholischen Kirche bei den tiefgreifenden Wandlungen des Bildungswesens, wie sie durch den Strukturplan ausgelöst werden dürfte, rief Bischof Pohlschneider zu einer „konzertierten Aktion" der katholischen Institutionen auf Bundesebene auf.

Die Reaktion war eine Aktualisierung der problematischen Punkte des Strukturplans für die katholische Öffentlichkeit innerhalb verschiedener Gremien, von denen in kritischer Auseinandersetzung mit dem Plan

Folgerungen für die Kirche gezogen wurden. Nachdem sich zunächst einige Reaktionen auf den Strukturplan auf institutioneller Ebene vollzogen hatten, wie die Einberufung der Katholischen Bundeskonferenz für Schule und Erziehung und die Neukonstituierung des Deutschen Institutes für wissenschaftliche Pädagogik (Münster), begann die Arbeit an konstruktiven Alternativvorschlägen zu den Empfehlungen der Bildungskommission aus der Perspektive der katholischen Kirche. Die zentrale Frage lautet: „Wie ist die ‚Präsenz' der Kirche im Bildungswesen angesichts der geplanten Strukturreform zu erhalten und zu festigen?" Konkrete Vorschläge zu diesem Problem enthielten die „Heppenheimer Beschlüsse" der Katholischen Elternschaft Deutschlands (KED) vom 22. Oktober 1970. Die KED fordert die Koordinierung der kirchlichen Bildungsplanung über die Diözesen hinaus bis hin zur Landesebene und eine weitgehende Kooperation der kirchlichen Erziehungs- und Bildungseinrichtungen. Um die kirchlichen Bildungsinstitutionen gegenüber staatlichen Einrichtungen konkurrenzfähig zu machen, müssen in allen Bereichen, von der Elementarstufe bis zum Bereich der Weiterbildung, *Modelle neuartiger Erziehungsformen in freier Trägerschaft* von der Kirche realisiert werden, die sich durch pädagogische Modernität und Weltaufgeschlossenheit auszeichnen sollen. Weiterhin legt die KED die Institutionalisierung von katholischen Elternseminaren nahe, durch welche die Eltern befähigt werden sollen, ihr öffentliches Mitspracherecht bei den zu erwartenden Bildungsreformen wahrzunehmen.

Die Empfehlungen der Katholischen Bundeskonferenz an die Deutsche Bischofskonferenz betonen dagegen die *„Verantwortlichkeit der Kirchengemeinde"* gegenüber dem Bildungsprozeß und im Zusammenhang hiermit die Notwendigkeit einer wirksamen „Schulseelsorge", die aus der Verantwortung der Kirche gegenüber allen Katholiken in allen Bildungseinrichtungen erwachse. Die konkreten Forderungen an die Deutsche Bischofskonferenz konzentrieren sich auf die Schaffung einer funktionsfähigen Administration, die Ermöglichung der wissenschaftlichen Grundlagenarbeit durch Ausbau des Deutschen Institutes für wissenschaftliche Pädagogik und die Bereitstellung größerer finanzieller Mittel für die katholischen Bildungseinrichtungen, unabhängig von der jeweiligen Trägerschaft.

Ausgehend von diesen Empfehlungen, wurde ein Aufgabenkatalog für die Kirche aufgestellt, mit dem sich bisher verschiedene katholische Gremien auseinandersetzten. Erste Ergebnisse der innerkirchlichen Diskussion erschienen in Verbindung mit den kritischen Bemerkungen zum Strukturplan (vgl. S. 3. Anm. 1), die von der „Kirchlichen Zentrale für katholische Schulen" und von dem „Dezernat Schule und Erziehung im Bischöflichen Generalvikariat Münster" veröffentlicht worden sind.

Eine Kritik am Strukturplan kann, laut dieser Publikation, nur wirksam sein, wenn gleichzeitig *überzeugende Alternativen* angeboten werden, die aus der Neubesinnung der Kirche auf ihr Engagement in der Welt und aus dem auf dem Zweiten Vatikanum proklamierten Dienst am Menschen und an der Gesellschaft erwachsen müssen. Unausweichlich für eine Neubesinnung der Kirche auf ihre Aufgaben im Bildungsprozeß ist aber die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den pädagogischen und bildungspolitischen Problemen der Gegenwart und Zukunft und die Bildung von Gremien, von denen die Entscheidungen der Kirche im Bildungsprozeß vorbereitet werden können. Die katholischen Sachausschüsse für Schule und Erziehung auf Pfarr- und Diözesanebene sowie die Landeskonferenzen und die Bundeskonferenz sollen sich intensiv mit der Funktion der Gemeinde im Bildungsprozeß, mit dem Entwurf der Heilsseelsorge an allen Schulen, mit dem Status der katholischen Bildungseinrichtungen und nicht zuletzt mit dem Problem des Religionsunterrichts angesichts des Strukturplans auseinandersetzen.

Die Sachausschüsse für Erziehung innerhalb der einzelnen Gemeinden sollen erwägen, inwieweit der Gefahr einer „Wertindifferenz" und der Manipulation von Wertvorstellungen durch den Strukturplan in Form einer schulbezogenen Heilssorge der Kirche entgegengewirkt werden kann. Unter der neu postulierten „Schulseelsorge" wird eine *unterrichtsunabhängige Glaubensverkündigung* an Lehrer, Schüler und Eltern verstanden, wie sie in dialogischen Formen, wie Glaubensgespräch, Arbeitskreis (Bibelkreis), Diskussionsforum, Podiumsgespräch, sowie durch Studientage und religiöse Arbeitswochen konkretisiert werden kann. In diesen Bereich fällt auch die Anregung von liturgischen oder sozialen Arbeitskreisen, wie sie bereits von den ebenfalls unterrichtsunabhängigen katholischen Hochschulgemeinden eingerichtet sind und gefördert werden.

Freie Schule und Religionsunterricht

Angesichts der für alle Bildungsinstitutionen geforderten „Schulseelsorge" erhebt sich die Frage nach Sinn und Berechtigung katholischer Bildungseinrichtungen in freier Trägerschaft. Die Funktion dieser Schulen im Bildungswesen besteht in einer „exemplarischen Präsenz" (S. 81) der katholischen Kirche in der Gesellschaft der Gegenwart, welche aber nur bei numerischer Relevanz der katholischen Schulen gewährleistet ist. Der eigentliche Sinn dieser Schulen liegt in ihrer Aufgabe, der staatlichen Monopolisierung im Bildungswesen entgegenzuwirken. Dies ist jedoch nur *bei gleichwertiger Leistung und spezifischem Angebot innerhalb des Bildungswettbewerbs* möglich. Um die Existenz dieser Schulen und die pädagogische Autonomie der Schule überhaupt zu sichern, wird die Entwicklung eines juristischen Modells gefordert, nach dem die Trägerschaft der katholischen Schulen bei einem „Schulwerk der Katholiken Deutschlands" liegen soll, von dem die Interessen der katholischen Lehrer und Eltern vertreten werden. Was die Chancen der Kirche als Träger von Bildungsinstitutionen angesichts des gegenwärtigen Strukturplans betrifft, so wird der Kirche sowohl die notwendige Selbständigkeit als auch die Beteiligung an der allgemeinen Planung explizit bestätigt; wie es jedoch um die konkret finanziellen Realisierungsmöglichkeiten dieser Selbständigkeit bestellt ist, wurde bereits aus den kritischen katholischen Stellungnahmen zum Strukturplan deutlich.

Als letztes stellt sich das Problem der künftigen Stellung des *Religionsunterrichts* innerhalb des durch den Strukturplan veränderten Fächerkanons. Im Text des Strukturplans wird „Religion" zwar an mehreren Stellen erwähnt, wie in den Bereichen des Lernens, der Weiterbildung und Lehrerbildung, der Stellenwert des Religions-

unterrichts geht jedoch aus den Aussagen des Strukturplans nicht klar hervor.
Der Pflichtbereich der Sekundarstufe I und II sieht zwar grundsätzlich den Religionsunterricht vor, die beigefügte Bemerkung „nach Maßgabe der gesetzlichen Regelungen in den einzelnen Bundesländern" läßt jedoch eine doppelte Interpretation zuungunsten des Religionsunterrichts zu. Angesichts der Kriterien für die Curricula der zukünftigen Schule, die von Lernzielen ausgeht, d. h. von Qualifikationen, die zur Bewältigung von Lebenssituationen befähigen, mit dem Akzent auf „allgemeinen politischen Bezügen" und „gesellschaftspolitischer Relevanz", stellt sich die Frage nach Sinn und Notwendigkeit des Religionsunterrichts innerhalb der so definierten Bildungskonzeption.
Wenn es bei den Lernzielen, bei den Curricula, bei der Differenzierung auf Verfahrensbeherrschung, auf Leistung und Denkanstöße, also nicht so sehr auf das Zurückfragen nach inhaltlichen Aussagen ankommt, dann ist auch die Neuformulierung von Lernzielen im Bereich des Religionsunterrichts erforderlich, die der Zielsetzung des im Strukturplan konzipierten Bildungswesens korrespondieren muß. Von der Curriculum-Forschung im Bereich des Religionsunterrichts wird der Verbleib des Religionsunterrichts im zukünftigen Bildungswesen also abhängen. Es ist jedoch nicht sicher, ob das von der Kultusministerkonferenz beschlossenen zentrale Institut für Curriculum-Entwicklung den Religionsunterricht in seine Arbeit einbeziehen wird. Angesichts dieser Lage wird die Errichtung eines eigenen Instituts von seiten der Kirche gefordert, das die curriculare Arbeit zu leisten bereit ist. Nach Meinung mancher sollte mit einer Teilrevision für den Religionsunterricht in einem interdisziplinären Team sofort begonnen werden, da nicht vergessen werden darf, daß der Religionsunterricht im Sinne des Strukturplans methodisch auch große Chancen bieten könnte.

Atheistische Erziehung in den sowjetischen Schulen

Am 15. September 1970 veröffentlichte die „Učitel'skaja Gazeta", das Organ des Kultusministeriums der UdSSR, das seit einigen Jahren diskutierte neue Statut der allgemeinbildenden Mittelschulen. Zu den Hauptaufgaben dieser Schulen gehört nach den „allgemeinen Thesen" die „Ausbildung der jungen Generation in der marxistisch-leninistischen Weltanschauung". Weiter heißt es wörtlich: „Die Schule verbindet die Lehr- und Erziehungsarbeit mit der Praxis des Aufbaus des Kommunismus und verwirklicht die sittliche Erziehung der Studierenden im Geiste der Forderungen des Moralkodex der Erbauer des Kommunismus." Dieser Moralkodex ist im noch heute geltenden Parteiprogramm von 1961 niedergelegt (vgl. auch Herder-Korrespondenz, 23. Jhg., S. 289). Dieses fordert zugleich einen „entschlossenen Kampf gegen die religiösen Vorurteile" und eine „systematische und umfassende wissenschaftlich-atheistische Propaganda".

Erziehung zu überzeugten Atheisten

Nimmt man hinzu, daß jede Schule ihre Organisation der Jungen Pioniere (Schüler zwischen 10 und 14 Jahren) und ihre Komsomolorganisation (Jugendliche zwischen 14 und 18 Jahren) hat, das ZK des Komsomol direkt dem ZK der Partei und der Zentralrat der Pioniere direkt dem ZK des Komsomol untersteht, so werden zwei Dinge deutlich: Antireligiöse Propaganda bzw. atheistische Erziehung gehören zu den programmatischen Zielen der KPdSU und der von ihr abhängigen Jugendorganisationen. Die Schulen werden diesen Zielen dienstbar gemacht, da sie eine der wirksamsten Mittel der atheistischen Erziehung sind; sie haben „überzeugte Atheisten, künftige Kämpfer für den Kommunismus, heranzubilden" („Kommunist Tadžikistana", 26. 8. 70). Dieser Erziehungsaufgabe der Schule kommt „jetzt" noch eine überragende Bedeutung zu, wie zum Jahresende 1970 ein programmatischer Artikel des Parteiorgans „Prawda" (25. 12. 70) über die kommunistische Erziehung unter heutigen Bedingungen erklärte.
Schon bald nach der Revolution hatte man am 23. Januar 1918 das Dekret über die Trennung von Kirche und Staat sowie von Schule und Kirche verabschiedet. Daß damit keine weltanschauliche Neutralität beabsichtigt war, zeigt die ständige Kritik an einer bloß areligiösen Erziehung sowie an der Auffassung, daß die Vermittlung von kritisch gesichertem Wissen die Schüler automatisch zu atheistischen Anschauungen führe. Vor allem seit Mitte der sechziger Jahre wird die strikt atheistische Erziehung eingeschärft. „Wir dürfen nicht zur Gleichgültigkeit gegenüber der Religion erziehen, sondern zu einer klaren dezidiert ablehnenden Haltung", erklärte der Leiter der zentralen Schulverwaltung, *V. M. Korotov*, in einem Interview mit der atheistischen Zeitschrift „Nauka i Religija" (September 1970, S. 4). Ohne klare atheistische Vorstellungen könnte das so entstehende Vakuum an natur-, gesellschafts- und geschichtswissenschaftlichen Kenntnissen von anderen — lies gläubigen — Vorstellungen ausgefüllt werden.
Entsprechend diesen Zielvorstellungen beginnt die „positive" atheistische Erziehung bereits in der Grundstufe der Mittelschulen (erste bis vierte Klasse), freilich angepaßt an den Verständnishorizont der Schüler, so etwa bei der Erklärung ungewöhnlicher Naturerscheinungen oder dem Thema „Sorge für die Gesundheit", wo die angeblichen gesundheitsschädlichen Auswirkungen kirchlicher Riten (Kommunionempfang, Taufe, Kreuzküssen u. a.) eingeflochten werden sollen. In den darauffolgenden Klassen (fünf bis acht) sind eigene der atheistischen Erziehung dienende Stunden nicht vorgeschrieben. Auch soll die atheistische Problematik eines Unterrichtsthemas nicht künstlich herausgestellt, sondern mit den Tatsachen und Begriffen des behandelten Themas logisch verknüpft werden. Dies läßt sich vor allem im Geschichtsunterricht bei bestimmten Themen (Entstehung von Religionen, Kreuzzüge u. a.) und in den naturwissenschaftlichen Fächern (Biologie, Physik, Chemie, Astronomie usw.) verwirklichen, wo die Gesetzmäßigkeiten der Entwicklung durchgenommen werden, die eine Schöpfung der Welt durch Gott ausschließen. So ließen sich z. B. in der physikalischen Geographie leicht „biblische Legenden" widerlegen. Auch künstlerische Werke können und sollen gerade wegen ihrer stärkeren emotionalen Aussagekraft zu diesem Zweck herangezogen werden. Formen und Methoden sind

jedoch dem Lehrer weitgehend freigestellt. Von großer Bedeutung sind in den Schulen auch, vor allem für die älteren Schüler, die atheistischen Zirkel und die Pionier- und Komsomolorganisationen, die selbständig, wenn auch in Abstimmung mit den Lehrern, arbeiten sollen. Gelingt es nicht oder nur schwer, bei den Schülern eine atheistische Weltanschauung in der angedeuteten Weise aufzubauen, so sind die außerschulischen atheistischen Erziehungsformen stärker einzuschalten, antireligiöse Gespräche, Vorträge, Filme usw.

Ein eigentliches wissenschaftlich erarbeitetes und erprobtes offizielles System der atheistischen Erziehung gibt es aber anscheinend nicht. Ein erster Versuch, Aufgaben und Inhalt einer atheistischen Erziehung entsprechend den verschiedenen Altersstufen zu bestimmen, ist das sog. „Musterprogramm für die Erziehung der Schüler der Acht-Jahres-Schule und der Mittelschule", das vom wissenschaftlichen Forschungsinstitut für Theorie und Geschichte der Pädagogik an der Akademie der pädagogischen Wissenschaften der UdSSR zur Erprobung herausgebracht wurde (hrsg. von *I. S. Marenko*, Moskau 1969), aber noch weiter vervollkommnet werden soll. Hemmend für die Praxis wirkt sich dabei aus, daß es ebenso noch keine eigentliche Theorie der sittlichen Erziehung gibt. Ihre Ausarbeitung wurde von *E. I. Monoszon*, Vollmitglied der Akademie der pädagogischen Wissenschaften der UdSSR, als „aktuellste Aufgabe" bezeichnet. Sie müsse auf der Grundlage der marxistischen Ethik, der in den Parteidokumenten niedergelegten Moralprinzipien, der allgemeinen Theorie der kommunistischen Erziehung und der psychologischen Gesetzmäßigkeiten der Persönlichkeitsbildung erfolgen („Sovetskaja Pedagogika", Dezember 1969, S. 34—47). In dieser umfassenderen sittlichen Erziehung ist jedoch die atheistische Erziehung eingeschlossen, „denn indem wir die Aufgaben der sittlichen Erziehung des jungen Kommunisten lösen, erziehen wir zugleich Atheisten" („Nauka i Religija", September 1970, S. 4).

Die Forschungsarbeit befaßt sich hauptsächlich mit den grundlegenden Themen Inhalt, Formen, Methodik und Theorie der atheistischen Erziehung. Sie sei jedoch schlecht koordiniert und würde zur Verzettelung der Kräfte und zu Überschneidungen führen. In den vergangenen vier Jahren seien in der RSFSR 35, in der Ukrainischen SSR 18, der Kasachstanischen 8 und in der Tadschikischen SSR 7 derartige Forschungsarbeiten durchgeführt worden, darunter zu Themen wie: „Konkrete soziologische Untersuchungen der atheistischen Erziehung von Schülern", „Pädagogische Analyse der atheistischen Prägung von Mittelschulabsolventen", „Theorie und Praxis der wissenschaftlich-atheistischen Erziehung in der sowjetischen Schule", „Bildung wissenschaftlich-atheistischer Vorstellungen der Erstkläßler", „Methodologische Prinzipien der atheistischen Erziehung der jungen Generation in der Schule" u. a.

Noch unerforschte Praxis

Außer der Entwicklung theoretischer Programme müsse aber auch genauer untersucht werden, was denn eigentlich in der Praxis in den Schulen inhaltlich auf diesem Gebiet gelehrt wird. Ein erster Schritt in dieser Richtung stellt das „ABC der sittlichen Erziehung für die ersten drei Klassen und seine experimentelle Überprüfung" dar, das vom „Laboratorium für die sittliche Erziehung und Entfaltung der jüngeren Schüler" am erwähnten wissenschaftlichen Forschungsinstitut ausgearbeitet wurde. In den letzten Jahren durchgeführte Untersuchungen hätten ergeben, daß selbst Schüler der mittleren und oberen Klassen der Mittelschulen oft nicht imstande seien, viele Moralbegriffe inhaltlich richtig und klar darzulegen, und daß das Niveau der Aneignung allgemeiner sittlicher Begriffe niedriger sei, als es der allgemeinen intellektuellen Entwicklung nach sein dürfte. Daß es sich bei dieser Feststellung wohl mehr um die richtigen Begriffe der kommunistischen Moral handelt, legt das von Monoszon angeführte Beispiel nahe. Ein Absolvent der Mittelschule (17/18 Jahre) habe auf die Frage nach den „Besonderheiten des Sowjetmenschen" geantwortet: „Meiner Meinung nach kann es keine auszeichnenden Eigenschaften geben, die den Sowjetmenschen von anderen Menschen unterscheiden. Alle Menschen sind gleich . . . Ehrlichkeit, Bescheidenheit sind allen Menschen eigen, sogar den nichtsowjetischen." Monoszon bedauert hier das Fehlen der Klasseneinstellung in der Beurteilung des sittlichen Verhaltens und läßt die Katze aus dem Sack mit der Bemerkung, daß ungenügend entwickelte sittliche Begriffe das Verhalten des Schülers situationsabhängig machten.

Aus der *Praxis* der atheistischen Erziehungsarbeit der oberen Klassen berichtet z. B. der Direktor einer Mittelschule aus Alma-Ata (vgl. „Nauka i Religija" September 1970, S. 8 f.). An seiner Schule wurde ein Zweijahresplan aufgestellt, der folgende Maßnahmen vorsah: ein Seminar über die Grundlagen des wissenschaftlichen Atheismus, die Vorbereitung von Referaten über atheistische Themen, Analysen der religiösen Feiertage und Riten, Ergänzung der Bibliothek mit atheistischer Literatur, Teilnahme der Lehrer an Vorlesungen und Abenden über atheistische Themen. Für die neunte Klasse waren 25 Stunden für das Studium der heutigen Religionen vorgesehen, für die zehnte 35 Stunden. Für den Geschichtsunterricht wurden folgende Themen vorgeschlagen: „Religion im alten Ägypten und Griechenland", „Historische Bedingungen der Entstehung des Christentums", „Die christliche Kirche im 11. und 12. Jahrhundert", „Der Islam und sein Klassencharakter" u. a. Die Feststellung der Tatsache, daß viele Absolventen nicht imstande waren, die religiösen Irrtümer zu erklären noch sie zu entlarven, „zwang uns dazu, den Kurs ‚Grundlagen des wissenschaftlichen Atheismus' fakultativ einzuführen". Dabei richtete man sich nach den Programmen für die Zirkel der politischen Bildung, für die Universität des Marxismus-Leninismus, für die mittleren und höheren Fachschulen und für die Volksuniversitäten für wissenschaftlichen Atheismus.

Auf die heute spezifische Methode der atheistischen Erziehung angesprochen, suchte *V. M. Korotov*, Leiter der obersten Schulverwaltungsbehörde, in einem Interview mit der „Nauka i Religija" (a. a. O.), sie an einem Beispiel zu veranschaulichen. Vor einigen Jahren habe ein Student der oberen Semester das Examen über marxistische Philosophie „mit Auszeichnung" bestanden, sei aber, wie sich danach herausstellte, ein „Gläubiger" gewesen. Auf die Frage, wie sich denn beides vereinbaren lasse, antwortete er: „Was gibt es da Besonderes? Man fragte mich nach den Anschauungen von Marx und Lenin. Ich kenne sie sehr gut, aber niemand fragte mich nach meinen eigenen Ansichten . . ." Der Jugendliche müsse, so meinte Korotov, aus einem passiven Objekt zu einem aktiven Subjekt des Erziehungsprozesses gemacht werden, d. h., ihm dürfe nicht Wissen mitgeteilt werden, sondern er müsse aktiv in den Prozeß der Informationsvermittlung durch Teilnahme an Diskussionen eingeschaltet werden, um ihn instand

zu setzen, die angeeigneten Ideen aktiv weiterzugeben. Ihm müsse dazu verholfen werden, sich den Atheismus als innere Überzeugung anzueignen. Dieses Ziel steuere man gegenwärtig vor allem an. Daß es nicht so leicht ist, atheistische Überzeugungen zu wecken, darauf deuten eine Reihe von *Schwierigkeiten* hin. Als Hauptschwierigkeit wird immer wieder der religiöse Einfluß des Elternhauses genannt. Fragebogenuntersuchungen im Rovemsker, Volymsker und Ternopolsker Gebiet ergaben, daß viele Erstkläßler religiös irgendwie vom Elternhaus beeinflußt seien, daß die Zweifel an religiösen Überzeugungen (z. B. an der Existenz Gottes) in den meisten Fällen in den ersten vier Klassen der Grundschulstufe einsetzten und der Bruch mit der Religion bei den elf- bis fünfzehnjährigen (etwa sechste bis achte Klasse) am häufigsten sei. Allerdings sei dies im allgemeinen ein langwieriger Prozeß, der Schwankungen unterworfen sei, da die Kinder unter dem religiösen Einfluß des Elternhauses „logischen Schlüssen und Argumenten schwer zugänglich sind". Dieser Einfluß des Elternhauses müsse ausgeschaltet werden. „Die religiöse Familie bildet eines der Hauptobjekte der atheistischen Erziehungsarbeit. Ihr wird jetzt die größte Aufmerksamkeit geschenkt", erklärte die ukrainische antireligiöse Zeitschrift „Ljudina i Svit" (Nr. 19/1969). „Der [religiöse] Einfluß der Familie auf die Kinder pflegt . . . so groß zu sein, daß das gesamte gesellschaftliche Erziehungssystem sich als machtlos erweist, solche Fehler zu korrigieren" („Kommunist Moldavij", Dezember 1968). Demgegenüber glaubt jedoch der Chefredakteur von „Ljudina i Svit" die Zukunftsprognose stellen zu können: „Heute besteht die Familie gleichsam nur aus Gläubigen, morgen jedoch wird in ihr der Zweifler auftreten und dann — der Atheist, und zwar der überzeugte" (in „Nauka i Religija", Oktober 1970, S. 27).
Um religiösen Einfluß auszuschalten, müsse der Lehrer herausfinden, welche Schüler in seiner Klasse „mit der Religion in Berührung gekommen sind", was sie über sie wissen, welche religiösen Bräuche in der Familie praktiziert würden. Allerdings wird empfohlen, dies nicht durch direkte, sondern mehr indirekte Fragen in Erfahrung zu bringen, z. B. „Welche Feste sind dir bekannt?", „Welche Ereignisse in deinem Leben sind dir besonders gut in Erinnerung geblieben?", „Welche Gedichte und Lieder kennst du auswendig?" Liege Verdacht eines religiösen Einflusses der Familie vor, so soll der Lehrer diese aufsuchen und herausfinden, wer von den Familienangehörigen gläubig sei. Dabei wird jedoch vor einer Verletzung der religiösen Gefühle gewarnt. Anderseits soll der Lehrer den Eltern aber den „Rat" geben, die atheistische Erziehung des Kindes in der Schule nicht zu behindern (vgl. Voprosy naučnogo ateizma, Moskau 1967, S. 8 ff; 138—150).
Weiter wird *mangelnde Initiative bei den Lehrern* festgestellt. So lehnte es z. B. ein Leherer ab, im Physikunterricht das Gesetz der Erhaltung der Energie mit der Lehre von der Schöpfung polemisch zu vergleichen, und antwortete dem Schulleiter auf dieses Ansinnen, er sei ein ernst zu nehmender Mensch und habe nicht die Absicht, sich mit Unsinn zu befassen. Weiter wird darüber geklagt, daß der Unterricht immer noch zu „episodisch" und zuwenig „systematisch" sei. Die Arbeit würde vor allem auch durch das Fehlen von Lehrbüchern und anschaulichem Agitationsmaterial behindert. Vieles müsse man einfach von den für Fachhochschulen bestimmten Lehrbüchern abschreiben. Aber auch diese seien in den Bibliotheken schwer erhältlich. Das atheistische Anschauungsmaterial sei oft sechs bis sieben Jahre alt und daher nicht mehr auf dem neuesten Stand. In der Filmothek von Alma-Ata gebe es keinen einzigen antireligiösen Dokumentarfilm, und der Filmverleih leihe nichts an die Schulen aus. So müßten sie erst über das Gewerkschaftshaus der Kultur bestellt werden. Solche und ähnliche Kritiken zeigen, daß man die praktische Arbeit nicht nach den Programmzielen beurteilen darf und diese häufig nicht erreicht werden.

Atheistische Erziehung der Lehrer

Als ganz entscheidend für die atheistische Erziehung der Schüler an den sowjetischen Mittelschulen wird die *Lehrerausbildung* angesehen. So heißt es im neuen eingangs zitierten Statut dieser Schulen. „Die führende Rolle an der Schule kommt dem Lehrer zu. Er erfüllt die ehrenhafte und verantwortungsvolle Regierungsaufgabe des Unterrichts und der kommunistischen Erziehung der jungen Generation" (Nr. 32). Zu seinen „grundlegenden Pflichten" gehört u. a. die „Ausbildung der Schüler in der kommunistischen Weltanschauung", ihre „Erziehung im Geiste der kommunistischen Moral". Er selbst habe ein Beispiel zu geben, und zwar „durch seine Arbeit, seine Lebensweise, sein Verhalten und die Beobachtung der Vorschriften des sozialistischen Gemeinschaftslebens" (Nr. 35). Der vom Direktor der Schule ernannte Klassenlehrer müsse u. a. mit den Pionier- und Komsomolgruppen in der Erziehung zusammenarbeiten.
Zur Frage der Lehrerausbildung äußerte sich der stellvertretende Kultusminister der UdSSR, *F. G. Panačin*, in einem Interview mit „Nauka i Religija" (September 1970, S. 22 f.). Die Zielvorstellungen würden sich in den pädagogischen Instituten vornehmlich in drei Richtungen konkretisieren:
1. Ausbildung in der materialistischen marxistisch-leninistischen Weltanschauung im Rahmen des gesellschaftspolitischen Zyklus. Im Mittelpunkt dieser Ausbildung steht eine Vorlesungsreihe über marxistisch-leninistische Philosophie, in der alle Spielarten des philosophischen Idealismus einschließlich der Religion zur Sprache kommen. Ein spezieller Teil im Programm sei der Kritik des Neothomismus — „der offiziellen religiösen Philosophie des Vatikans" — und des religiösen Existentialismus gewidmet. Wesen und Entstehung der Religion, ihre sozialen und gnoseologischen Wurzeln, das Verhältnis der Partei und der Regierung zur Religion wie der Gesamtkomplex Religion und Gesellschaft fallen in die Rubrik „Formen des gesellschaftlichen Bewußtseins". In den Vorlesungen über wissenschaftlichen Kommunismus gebe es eine Unterabteilung „atheistische Erziehung der Werktätigen".
2. Seit 1964/65 ist der Kurs „Grundlagen des wissenschaftlichen Atheismus" (24 Stunden) für alle Studenten aller Fachrichtungen der Pädagogischen Institute mit Examen *verpflichtend*. Außer theoretischen Vorlesungen zu diesem Thema werden auch die praktische wissenschaftlich-atheistische Erziehung, die Religionspolitik der Partei sowie Formen und Mittel der atheistischen Propaganda behandelt.
3. Die spezielle atheistische Erziehung der zukünftigen Lehrer wird „systematisch in die Darlegung der allgemeinbildenden und speziellen Disziplin eingeflochten", wobei „jene Fragen hervorgehoben werden, welche die reaktionäre Rolle von Religion und Kirche bloßlegen und die Unbegründetheit der religiösen Weltanschauung aufzeigen". Zu den aktivsten antireligiösen Lektoren gehören, wie sich aus dem Lehrplan und dem Programm der historischen Fakultät ergebe, die Studenten der Geschichte. Den

Philologen wird der atheistische Gehalt von Sprichwörtern, Redensarten und Volkserzählungen der russischen und ausländischen Literatur nahegebracht. Ebenso würde man z. B. in der Literaturkritik bei der Analyse schriftstellerischer Werke den religiösen Kern der Weltanschauung des Autors kritisch untersuchen.
Aber auch die praktische Arbeit soll nicht zu kurz kommen. Darüber berichtet z. B. *A. M. Lobaschkov*, Dozent für „Grundlagen des wissenschaftlichen Atheismus" an der pädagogischen Fachschule von Uglič („Nauka i Religija", Januar 1969, S. 17 f.). Jeder Student des vierten Studienjahres muß einen Vortrag über ein von ihm selbst gewähltes atheistisches Thema vorbereiten, der von den Mitgliedern der sog. „Methodischen Sektion" der städtischen Organisation der Gesellschaft „Wissen" beurteilt wird (die heute bedeutendste Organisation für antireligiöse Propaganda in der Sowjetunion, die seit 1947 besteht, sich bis 1963 „Gesellschaft zur Verbreitung politischer und wissenschaftlicher Kenntnisse" nannte und dann in „Wissen" umgetauft wurde. Sie zählt heute rund 1,5 Millionen Mitglieder). Im Februar und März wird gewöhnlich das pädagogische Praktikum für atheistische Arbeit absolviert. Darauf müssen sich die Studenten u. a. durch einen atheistischen Vortrag vor Schülern der höheren Klassen oder deren Eltern vorbereiten, ihre Fähigkeit zum individuellen Gespräch mit den Gläubigen nachweisen und zwei Gläubige mit Hilfe eines Fragebogens befragen, der vom Institut für wissenschaftlichen Atheismus an der Akademie für Gesellschaftswissenschaften beim ZK der KPdSU ausgearbeitet ist. Im Schuljahr 1967/68 befragten die Studenten auf diese Weise über 1000 Gläubige. Darüber hinaus gibt es nach Lobaschkov in jeder Klasse sog. Organisatoren für atheistische Arbeit, die atheistische Ausstellungen, Filmvorführungen veranstalten und mit der Tätigkeit der städtischen „Klubs der Atheisten" bekannt machen.

Zeitbericht

Revolutionäre Gärung im Schwarzen Kontinent (III)

Das Dilemma der Befreiungsbewegungen — illustriert am Beispiel Rhodesien

In unseren Zeitberichten über das nachkoloniale Afrika im Anschluß an die Diskussion über das Antirassismusprogramm des ÖRK haben wir in einem ersten Teil (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 138) über die politische Gesamtlage in Afrika und ihren ökumenischen und sozialpolitischen Hintergrund einschließlich der kirchlichen Aspekte berichtet. Ein zweiter Bericht (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 198—205) handelte von den politischen Voraussetzungen der schwarzen Befreiungsbewegung in den von den Weißen beherrschten Ländern des südlichen Afrika und von den Gründen, die zu ihrer Aktivität führten. In dem hier folgenden abschließenden Bericht wird am Beispiel der Rhodesischen Befreiungsbewegung gezeigt, wie die afrikanischen Befreiungsbewegungen strukturiert sind, wie weit ihr politischer und militärischer Aktionsradius reicht und wie sie als politische und moralische Potenz einzuschätzen sind. Wir hoffen, daß diese Informationsserie ein objektiveres Urteil über das Antirassismusprogramm des ÖRK erleichtert.

Am 3. März 1971 fand auf der anglikanischen Konsultativsynode, die ca. 50 Kirchenführer aus den Ländern der Dritten Welt in Limuru bei Nairobi versammelte, ein dramatischer Zwischenfall statt. Der anglikanische Bischof von Maschonaland (Rhodesien), *P. Burrough*, verließ die Synode aus Protest gegen ihre Unterstützung des Anti-Rassismus-Programms des Ökumenischen Rates der Kirchen und reiste nach Salisbury zurück. Burrough verteidigte seine ablehnende Haltung gegenüber Genf mit dem Hinweis auf einen Brief, den er von einem jungen Afrikaner rhodesischer Herkunft erhalten hatte. Er erklärte: „Vor wenigen Wochen erhielt ich einen Brief eines jungen Afrikaners, der sich damals in Sofia/Bulgarien aufhielt. In einem afrikanischen Land war er als Guerillakämpfer ausgebildet worden; es gelang ihm jedoch, aus dem Ausbildungslager zu fliehen und sich nach Osteuropa durchzuschlagen. Er bat mich nun, ihm zu helfen, damit er nach West-Berlin gelangen könnte. In diesem Brief sagte mir der Afrikaner, er sei überzeugt, daß die Führer der rhodesischen Befreiungsorganisationen ZANU und ZAPU sich mit Geld von Übersee persönlich bereicherten, sich aber andererseits nicht scheuten, Männer in den sicheren Tod zu schicken. Aus diesem Grunde sei er aus dem Ausbildungslager geflohen" (zit. nach „The Guardian", 25. 3. 71).
Diese Aussage des anglikanischen Bischofs von Salisbury (Rhodesien) illustriert das Dilemma, in das das *Anti-Rassismus-Programm des ÖRK* viele kirchliche Führer im südlichen Afrika gestürzt hat. Sie deutet auch an, daß es nicht in erster Linie prinzipielle Überlegungen über die Anwendung von Gewalt etc. waren, die Bischof Burrough und andere zu ihrer negativen Haltung gegenüber den Befreiungsbewegungen bewogen hatten, sondern ihr *praktisches Vorgehen*, ihre Methoden und Maßnahmen und vor allem die Qualität ihrer Führer. Bischof Burrough glaubt, daß diese Organisationen zuwenig vertrauenerweckend seien, um eine Hilfe vom ÖRK zu rechtfertigen.
Hier soll gerade dieser Frage am Beispiel von zwei Befreiungsorganisationen nachgegangen werden. Von den insgesamt 19 uns bekannten Befreiungsorganisationen Afrikas werden zu diesem Zwecke die von Bischof Burrough erwähnten herausgegriffen, nämlich die „Zimbabwe African National Union" (ZANU) und die „Zimbabwe African People's Union" (ZAPU). Der Vollständigkeit halber seien jedoch die anderen 17 Befreiungsbewegungen erwähnt: ANC (African National Congress of South Africa), COREMO (Mozambique Revolutionary Committee), FRELIMO (Mozambique Liberation Front), GRAE (Revolutionary Government of Angola in Exile), MPLA (People's Movement for the Liberation of Angola), PAC (Pan Africanist Congress of South Africa), PAIGC (African Party of Independence of Guinea and

Cap Verde), SWAPO (South-West African People's Organization).
Diese acht Organisationen haben in der Vergangenheit den *bewaffneten Kampf* gegen die weißen Minderheitsregierungen ihrer Länder aufgenommen. Die folgenden neun Organisationen haben sich bis jetzt *der Gewaltanwendung enthalten:* CLSTP (Liberation Committee of Sao Tomé and Principe), FLCS (Liberation Front of the Somali Coast), FLING (National Liberation Front of Guiné), MAAIAC (Movement for the Self-Determination and Independence of the Canaries Archipelago), MLD (Djibouti Liberation Movement of the Coast of Isas and Afars), MOLINACO (Movement for the National Liberation of the Comoros), SWANU (South-West African National Union), SWANUF (South-West African National United Front), UNITY MOVEMENT (APDUSA-African People's Democratic Union of Southern Africa).
Am Beispiel der rhodesischen ZANU und ZAPU können *eine Reihe von Problemen, die für die meisten Befreiungsorganisationen typisch sind,* aufgedeckt werden. So vor allem 1. ihre Unterbewertung der Macht der weißen Siedler, 2. ihre Überbewertung der internationalen Diplomatie bzw. ihre Abhängigkeit von fremden Organisationen und Mitteln, 3. die Aufspaltung in rivalisierende Gruppen, 4. das Problem der Führung, 5. die Frustration der Organisationen wegen mangelnden Erfolgs.

1. Die Unterbewertung der Macht der weißen Siedler

Zu oft wird in europäischen Geschichtsbüchern der Eindruck erweckt, die Afrikaner im südlichen Afrika hätten sich widerstandslos der weißen Okkupation gefügt. Für alle Länder des „Weißen Südens" (Südafrika, Südwestafrika, Rhodesien, Angola und Moçambique) lassen sich jedoch im 19. Jahrhundert bewaffnete Aufstände nachweisen, die gegen die weiße Besetzung ihrer Länder gerichtet waren. In Rhodesien kam es 1893, d. h. weniger als 10 Jahre nach Eintreffen der ersten weißen Siedler, zum *bewaffneten Aufstand des Matebele-Stammes* in der Gegend von Bulawayo. Die afrikanischen Regimenter (Impis) waren aber den aus drei Richtungen anmarschierenden weißen Soldaten nicht gewachsen und mußten sich geschlagen geben.
Drei Jahre später (1896—97) widersetzten sich die Afrikaner in einer großangelegten militärischen Aktion den weißen Herrschaftsansprüchen. Dieser Aufstand wurde nicht von den politischen Führern des Matebele-Stammes organisiert, sondern von der *Priesterschaft der Shona.* Unerwartet wandten sich Afrikaner an den verschiedensten Punkten des Landes gegen weiße Siedler, so daß 1896 innerhalb einer Woche 10% der Weißen getötet wurden. Nur mühsam und mit Hilfe herbeigerufener englischer Truppen gelang es den Siedlern, den Aufstand niederzuschlagen. Zwei Tatsachen des Maschona-Aufstandes haben bis heute Bedeutung: Erstens, die rivalisierenden afrikanischen Stammesfürsten hatten sich in diesem Aufstand geeint, und zweitens, die scharfen Vergeltungsmaßnahmen der Weißen während und nach dem Aufstand haben der afrikanischen Bevölkerung Wunden zugefügt, die sie bis heute noch nicht vergessen hat. Das im Aufstand von 1896—97 gebrauchte Losungswort „Chimurenga" („Aufstand") ist seither in Rhodesien nicht mehr verschwunden und wird täglich in Rundfunksendungen der Exil-Nationalisten verwendet.
Die militärische Niederlage lastete mehr als 20 Jahre auf den Afrikanern Rhodesiens und wurde erst durch das Aufkommen von politisch orientierten nationalistischen Organisationen kompensiert. In den zwanziger Jahren tauchten bereits die ersten politischen Vereinigungen im modernen Sinn auf. Sie hatten als Ziel die soziale und politische Emanzipation der Afrikaner, was allmählich und auf dem Verhandlungsweg erreicht werden sollte. Die „Southern Rhodesia Bantu Voters Association" (1920), die „Southern Rhodesia Native Welfare Association" (1927) und der „African National Congress of Southern Rhodesia" (1934) wandten sich jedoch vornehmlich an die afrikanische Bildungs- und Wohlstandselite und konzentrierten sich in ihren konnkreten Vorschlägen mehr auf die Verbesserung der Lebensumstände ihrer Gruppe als auf die sozialen Pobleme der breiten Masse der Bevölkerung. Diese Organisationen, die nie Massenanhang hatten, lebten später ideell in jenen afrikanischen Gruppen und Parteien weiter, die sich zwischen 1961 und 1969 aktiv um Sitze im rhodesischen Parlament bewarben.
Im Gegensatz zu diesen Organisationen wurde 1929 eine *afrikanische Gewerkschaftsbewegung* gegründet („Reformed Industrial and Commercial Workers' Union"), die die Unterstützung der afrikanischen Arbeiterschaft fand. Aber erst der Zweite Weltkrieg und die darauffolgende zunehmende Verstädterung leiteten bei der afrikanischen Bevölkerung einen politischen Bewußtseinsprozeß ein, der die Voraussetzung für politische Parteien schuf. Dabei übernahm die afrikanische Eisenbahner-Gewerkschaft unter Gewerkschaftssekretär *J. Nkomo* eine führende Rolle. Nkomo und sein Gewerkschaftskollege *St. Samkange* bewarben sich 1953 als unabhängige Kandidaten um die zwei den südrhodesischen Afrikanern vorbehaltenen Sitze im Parlament der neugegründeten *Zentralafrikanischen Förderation.* Gewählt wurden aber die zwei von der weißen „Federal Party" unterstützten Kandidaten. Diese Distanzierung der weißen Partei von den zwei afrikanischen Führern, mit denen sich die afrikanische Bevölkerung am meisten identifiziert hatte, übte einen entscheidenden Einfluß auf die zukünftige Entwicklung der afrikanischen nationalistischen Bewegung aus. Enttäuscht von der Partnerschaft, die der damalige Premierminister Huggins als „Partnerschaft zwischen Roß und Reiter" präzisiert hatte, gründeten drei junge Afrikaner *(G. Nyandoro, J. Chikerema* und *E. Sithole)* 1955 die „City Youth League" in Salisbury. Sie organisierten einen erfolgreichen Protestboykott gegen die bevorstehende Tariferhöhung der Autobusbetriebe. 1957 vereinigte sich die radikale „Youth League" mit dem sehr gemäßigten „African National Congress". Daraus entstand die erste moderne afrikanische Partei Südrhodesiens (der neue „Southern Rhodesia African National Congress"). Ihr Präsident war J. Nkomo, Chikerema war Vizepräsident und Nyandoro Generalsekretär. *G. Clutton-Brock* war wohl der erste weiße Rhodesier, der der neugegründeten Partei beitrat und für sie die Statuten und ein Parteimanifest ausgearbeitet hat.
Im Februar 1959 wurde in Rhodesien der *Ausnahmezustand* erklärt und der „African National Congress" verboten, wobei 500 führende Mitglieder verhaftet und z. T. erst 1963 wieder freigelassen wurden (so z. B. Chikerema, Nyandoro und Edson Sithole). Am 1. Januar 1960 wurde als Nachfolger-Partei die „National Democratic Party"

gegründet. Im Gegensatz zur ANC, die ein detailliertes Sozialprogramm hatte (Landwirtschaft, Erziehungswesen, Lohnforderungen etc.), konzentrierte sich die NDP auf Aktionen für eine Verfassungsänderung. Ihr oberstes Ziel war: „Ein Mann — eine Stimme", und um dies zu erreichen, drängte sie auf eine neue Verfassungskonferenz unter der Führung der britischen Regierung. Ihre Führer verwarfen Gewalt als Mittel des politischen Wandels. Die gewünschte Konferenz fand 1961 in Salisbury statt. Unter der geschickten Verhandlungsführung des Leiters der britischen Delegation, *Duncan Sandys*, gelang es, auch die Vertreter der afrikanischen Nationalisten zur Annahme eines Verfassungsentwurfes zu bewegen, der den Afrikanern zum erstenmal eine Vertretung im Parlament zusicherte. Nach der Konferenz zogen aber die afrikanischen Nationalisten ihre Zustimmung zurück, und im Oktober 1961 entschied sich die NDP zum Boykott der allgemeinen Wahlen. Der Boykott erwies sich als tragischer Fehler. Schon auf der *Verfassungskonferenz* hatten die afrikanischen Nationalistenführer ihre — wie sich später herausstellen sollte — *einmalige Chance verpaßt*. Anstatt anfänglich einzuwilligen, hätten sie wahrscheinlich von der britischen Regierung und den bei der Konferenz vertretenen weißen Delegationen Zugeständnisse erhalten können, die in wenigen Jahren zur politischen Emanzipation der Afrikaner geführt hätten. Wenn in der Folgezeit die afrikanischen Nationalistenführer von der britischen Regierung immer wieder eine nochmalige, „echte" Verfassungskonferenz forderten und zu diesem Zweck die internationale öffentliche Meinung zu mobilisieren suchten, war es jedermann klar, daß diese Forderung den neuen politischen Realitäten der weißen Siedlergesellschaft nicht gerecht wurde. Die Weißen hatten bei der Verfassungskonferenz einen Sieg errungen, den sie jetzt nicht mehr preisgeben wollten. Es kam ihnen auch gelegen, daß nicht die afrikanischen Nationalisten sich um die 15 den Schwarzen reservierten Parlamentssitze bewarben, sondern unartikulierte Afrikaner, die keine Anhängerschaft hatten.

Politische Emotionen liefen indessen auf Hochtouren. Die Nationalisten hofften, daß sie durch Streiks (die gesetzlich verboten waren) die Massenbasis ihrer Partei erweitern könnten. Darauf wurde am 8. Dezember 1961 die NDP verboten. Kurz darauf gründeten Nkomo und Ndabaningi Sithole die „Zimbabwe African People's Union" (ZAPU). Durch Zerstörung von Eigentum wurde bei den Weißen bewußt eine Atmosphäre der Unsicherheit geschaffen. Im September 1962 wurde auch die ZAPU verboten, und die Führer wurden für drei Monate ihrer Freiheit beraubt.

Vom Aufstand der Maschona 1896/97 bis zu Zeit der Molotow-Cocktails im Jahre 1962 hatte es sich gezeigt, daß die Afrikaner die Macht der weißen Siedlerherrschaft zu gering eingeschätzt hatten. Sie *mißachteten politische Teilziele* und konzentrierten sich auf die Erreichung einer *„endgültigen Lösung"*. Erst nach 1962 wurde ihnen bewußt, mit welch hartnäckigen und zielstrebigen Gegnern sie es zu tun hatten. Die Zeit der friedlichen Verhandlungen war dann aber vorbei. Vor allem aber täuschten sie sich in der Annahme, daß die englische Regierung sie letzten Endes doch aus ihrem Dilemma befreien würde. Wie machtlos selbst Großbritannien den Forderungen der weißen Rhodesier gegenüberstand, wurde erst später klar.

2. Internationaler Nationalismus

Im Mai 1964 verkündete der Methodistenpfarrer Ndabaningi Sithole auf dem Kongreß seiner Organisation in Gwelo, daß von jetzt an das afrikanische Volk Rhodesiens die Selbstregierung nur durch eigenen Kampf erlangen könne und nicht mehr, wie in der Vergangenheit, auf die Interventionen Englands, des Commonwealth, der UNO oder unabhängigen schwarzafrikanischen Staaten zählen dürfe. Diese Rede war ein Wendepunkt im Denken der afrikanischen Nationalisten Rhodesiens. Obwohl sie sich stets bewußt gewesen waren, daß sie für die Erlangung ihrer Rechte sich einsetzen müßten, glaubten sie während vieler Jahre, daß der *entscheidende Anstoß zur politischen Emanzipation* nicht von ihnen selbst, sondern von der englischen Regierung ausgehen müsse. Sie nahmen an, daß ihre politischen Herrschaftsansprüche in ähnlicher Weise durch England geregelt würden, wie das bei der Unabhängigkeitserklärung anderer afrikanischer Staaten der Fall gewesen sei. Aus diesem Grunde sahen die politischen Führer ihre Hauptaufgabe *im internationalen Rahmen*. Die meisten Nationalistenführer hielten sich, wenn sie nicht inhaftiert waren, zwischen 1957 und 1964 mehr in England, Amerika und in afrikanischen Hauptstädten auf als in Rhodesien. Sie glaubten, daß das einfachste und sicherste Mittel zu einer Änderung der Verhältnisse in Rhodesien ihre internationale diplomatische Tätigkeit sei. Diese Schwerpunktverlagerung des afrikanischen Nationalismus ins Ausland hatte einen tiefen Einfluß auf die Organisationen selbst. Die Führer verloren den Kontakt mit den Massen und eigneten sich einen politischen Jargon an, den ihre Anhänger in Rhodesien kaum verstanden. Ferner bewirkte die Zerstreuung der Führerschaft über mehrere Länder eine Entfremdung unter sich. Je länger die einzelnen Führer voneinander getrennt waren, um so schwieriger gestaltete sich die einheitliche Leitung der Partei. Einzelne Politiker fühlten sich übergangen, wenn sie bei größeren Entscheidungen nicht konsultiert wurden. Dieser Umstand war einer der Gründe, die im August 1963 zur Spaltung innerhalb der nationalistischen Bewegung führten.

Andererseits muß betont werden, daß spätestens seit Ende 1962, d. h. seit der *Machtübernahme durch die Rhodesian-Front-Partei*, die afrikanischen Politiker als Gesprächspartner der neuen weißen Regierung überhaupt nicht mehr ernst genommen wurden. Das weiße Regime erwies sich als so unnachgiebig, daß Verhandlungen mit der weißen Minderheitsregierung zu keinen Erfolgen führen konnten.

Um so erstaunlicher war es, daß es den afrikanischen Politikern Rhodesiens gelang, in den Jahren 1957 bis 1963 eine politische Massenbewegung in Rhodesien auszulösen. Erst als der damals unbestrittene Nationalistenführer Josuah Nkomo im April 1963 die gesamte politische Führerschaft bat, sich in Tansania zu versammeln, kam es zu einer starken Ernüchterung bei der Bevölkerung und zu einer vorübergehenden Entfremdung zwischen Volk und Führern in Rhodesien.

In seiner detaillierten Studie über den „internationalen Nationalismus" der rhodesischen Befreiungsbewegung kommt *J. Day* zum Schluß, daß der einzige *konkrete* Erfolg dieser Tätigkeit die Beschaffung von Waffen und die militärische Ausbildung von Guerillas im Ausland gewesen sei (*International Nationalism.* The extra-territo-

rial relations of Southern Rhodesian African nationalists, London 1967).

3. Aufspaltung in rivalisierende Gruppen

Nkomo hatte schon bei der Gründung von *ZAPU* erklärt, daß von jetzt ab keine neue Partei die Nachfolge dieser Organisation übernehmen würde, sofern sie von der Regierung von neuem verboten würde. Als ZAPU im September 1962 zu einer „gesetzeswidrigen Organisation" erklärt wurde, befand sich Nkomo in Lusaka, kehrte jedoch nach einigem Zögern nach Rhodesien zurück, wo er, wie die anderen Führer, während drei Monaten seiner Bewegungsfreiheit beraubt wurde. Im April 1963 gab Nkomo der Parteiführung der ehemaligen ZAPU die Anweisung, das Land zu verlassen, um im Falle einer einseitigen Unabhängigkeitserklärung Rhodesiens in Tansania eine rhodesische Exilregierung zu gründen. Als die Führer Mitte April in Daressalam eintrafen, zeigte sich Präsident Nyerere sehr überrascht und maßregelte die rhodesischen Nationalisten. Der Entschluß Nkomos, den Befreiungskampf vom Ausland aus weiterzuführen, und sein Festhalten am früher gefällten Entscheid, in Rhodesien keine neue politische Organisation zu gründen, stießen bei seinen Kollegen auf Widerstand. Nkomo wurde gewahr, daß N. Sithole, L. Takawira, R. Mugabe und M. Malianga im Sinne hatten, ihn als nationalen Führer abzusetzen; er traf deshalb unerwartet in Salisbury ein und organisierte das „People's Caretaker Council" als Pseudopartei. Sithole, der ebenfalls nach Rhodesien zurückgekehrt war, beantwortete diesen Schritt mit der Gründung der „Zimbabwe African National Union" (ZANU). Für ein volles Jahr *duldete* die Regierung Smith die politische Tätigkeit der beiden Parteien. Es war offensichtlich, daß die jetzt zerstrittene und gespaltene nationalistische Bewegung der Afrikaner für seine Regierung keine ernsthafte Gefahr mehr bedeutete. Die Aktivität der beiden Parteien war auch nicht in erster Linie gegen das weiße Minderheitsregime gerichtet, sondern erschöpfte sich in der Bekämpfung der afrikanischen Gegenpartei. In den Afrikanervierteln der großen Städte Rhodesiens kam es jetzt zu schweren Ausschreitungen zwischen ZANU und ZAPU. Die Führer klagten einander gegenseitig an, brachten Indiskretionen an die Öffentlichkeit und ließen zügellosen jungen Leuten auf der Straße freie Hand.

Für die Regierung *Smith* war dies ein willkommener Vorwand, ihre Sicherheitskräfte in den Afrikanersiedlungen der Städte einzusetzen, die Parteien am 26. August 1964 zu verbieten, die afrikanische Bevölkerung ihrer politischen Führer zu berauben und sich als die Kraft zu präsentieren, die *Frieden und Ordnung* bei den Afrikanern wiederhergestellt hat.

Die Spaltung spielt seit ca. 1965 bei der afrikanischen Bevölkerung Rhodesiens kaum mehr eine Rolle, es sei denn insofern, als sie nicht gewillt ist, bei einer entzweiten nationalistischen Bewegung mitzumachen. Bis heute wird jedoch die *Spaltung* von den Exilpolitikern in London, Daressalam und Lusaka aufrechterhalten. Sie wurde durch die einseitige Parteinahme einiger afrikanischer Staatsmänner noch verfestigt. *H. Banda* (Malawi) und der ehemalige Präsident *Nkrumah* (Ghana) unterstützten ZANU, Präsident *Kaunda* und Präsident *Nasser* förderten Nkomos ZAPU. Kaundas Freund *Nyerere* hingegen war der Ansicht, daß die Führerschaft der ZANU mehr Erfolg verspreche, und gab daher inoffiziell dieser Partei den Vorzug. Von der Organisation für Afrikanische Einheit (OAU) wurden grundsätzlich beide Parteien anerkannt und finanziell unterstützt, was die Wiedervereinigungsversuche von Anfang an schwierig machte. Trotzdem bemühte sich die OAU Jahr um Jahr, die rivalisierenden Parteien miteinander zu versöhnen. Mehrmals kam es in Lusaka und in der sambischen Stadt Kitwe zu Entführungen von Anhängern der Oppositionspartei, ja sogar zu öffentlichen Ausschreitungen. Nur dem Druck und den ernsten Maßregelungen Präsident Kaundas ist es zuzuschreiben, daß in den letzten zwei Jahren die Animosität zwischen den beiden Parteien nachgelassen hat.

Im März 1969 kam es zu *Spannungen innerhalb der Führerschaft* der ZAPU. Daraus erwuchs eine echte Chance für die Wiedervereinigung der beiden Parteien. Nach neuesten Meldungen aus Lusaka und Daressalam dürfte es innerhalb der nächsten Wochen zu einer formellen Einigung der beiden Parteien kommen (cf. „The Observer", London, 28. 3. 71). Es ist anzunehmen, daß dies eine große politische Wirkung auf die afrikanische Bevölkerung Rhodesiens haben wird, denn nichts hat die politische Massenbewegung innerhalb Rhodesiens so sehr gelähmt, ja sogar verunmöglicht wie die Uneinigkeit der politischen Führer.

4. Das Problem der Führung

Politische Organisationen in Afrika werden nicht so sehr nach ihren Parteiprogrammen, sondern nach den Persönlichkeiten ihrer Führer bewertet. Daher sollen die wichtigsten Führerpersönlichkeiten kurz vorgestellt werden.

Josuah Nkomo (geb. 1917) stammt aus der Gegend von Bulawayo. Er besuchte das Adams College in Südafrika (das etwa einem deutschen Gymnasium entspricht) und bildete sich darnach an der Jan Hofmeyr School of Social Work (Johannesburg) als Fürsorger aus. Nach seinem Studium wurde er von den rhodesischen Eisenbahnen als Fürsorger angestellt. Schon bald wandte er sich aber der gewerkschaftlichen Organisation der afrikanischen Eisenbahnarbeiter zu. 1952 hatte er bereits eine mächtige Gewerkschaftsorganisation mit 22 Lokalgruppen aufgebaut. Während seiner Freizeit studierte er Soziologie mit Hilfe eines Fernkurses der Universität von Südafrika, die ihm schließlich den B.A.-Titel verlieh. Nkomo ist ein humorvoller Mann, ein äußerst begabter Redner, war Laienprediger der Methodistenkirche und übte während Jahren in der Bewegung des afrikanischen Nationalismus einen sehr mäßigenden Einfluß aus. Kein anderer Nationalistenführer hielt sich so häufig im Ausland auf wie Nkomo. In England, bei den UN und in den verschiedenen Hauptstädten Afrikas vertrat er die Anliegen der schwarzen Rhodesier. Als er im Juli 1963, wie er sagte, „endgültig" nach Rhodesien zurückkehrte, blieb ihm für die aktive politische Arbeit nur noch wenig Zeit. 1964 wurde er in ein Häftlingslager gebracht, wo er sich heute noch befindet.

Ndabaningi Sithole hat seinen Werdegang im Einleitungskapitel seines Buches „African Nationalism" (London 1959, 2., erweiterte Auflage 1968) geschildert. 1920 geboren, besuchte er das Lehrerseminar der englischen Methodistenmissionare. Er wirkte einige Jahre als Primarschullehrer und entschloß sich, in den kirchlichen

Gemeindedienst zu treten. Nach der üblichen Predigerausbildung wurde der intelligente Pfarrer 1955 zum Weiterstudium in die USA geschickt. Dort erwarb er sich einen theologischen Grad. 1958 kehrte er nach Rhodesien zurück; zwei Jahre später wurde er zum Schatzmeister der neugegründeten „National Democratic Party" gewählt. Seither ist Sithole vollamtlich politisch tätig gewesen. 1962/63 nahm er die Interessen seiner Partei im Ausland wahr. Nach seiner Rückkehr nach Rhodesien gründete er die Gegenpartei „Zimbabwe African National Union", wurde 1964 verhaftet und kurz vor der einseitigen Unabhängigkeitserklärung Rhodesiens am 11. November 1965 ins Zentralgefängnis von Salisbury überführt, wo er auch heute noch gefangengehalten wird. Im Februar 1969 wurde er wegen eines Komplotts, das er laut Anklage vom Gefängnis aus geleitet hatte und das zur Ermordung von Ian Smith und zweier seiner Kabinettskollegen hätte führen sollen, zu sechs Jahren Gefängnis verurteilt. Pfarrer Sithole gilt als einer der radikalsten afrikanischen Politiker Rhodesiens. Als Redner vermochte er die Massen zwar kaum zu begeistern, um so treuer war ihm die intellektuelle Oberschicht der Afrikaner ergeben. Seine außerordentlichen intellektuellen Fähigkeiten hat er im bereits erwähnten Buch und in verschiedenen Zeitschriftenartikeln unter Beweis gestellt.

Nkomo und Sithole standen praktisch von Anfang an an der Spitze der nationalistischen Bewegung in Rhodesien. Neben ihnen weist diese Bewegung noch eine stattliche Zahl von afrikanischen Führern auf, die ebenso begabt sind wie Nkomo und Sithole, aber außerhalb Rhodesiens weniger bekannt sind. Unter ihnen befinden sich:

James Chikerema, Sohn eines römisch-katholischen Katechisten. Er studierte an der Universität von Kapstadt, Mitbegründer der „Youth League" (1955), radikaler Politiker, von 1959—63 inhaftiert, entkam er 1964 der rhodesischen Polizei und lebt seither in Sambia. Zur Zeit ist Chikerema (für J. Nkomo) amtierender Präsident der ZAPU an deren Hauptquartier in Lusaka.

Robert G. Mugabe, ebenfalls Sohn eines römisch-katholischen Lehrers und Katechisten, Inhaber von drei Universitätsgraden, populärer Redner und kluger Praktiker. Gemeinsam mit Sithole gründete er ZANU. Seit 1964 ist er inhaftiert, zur Zeit im Hauptgefängnis in Salisbury.

Herbert Chitepo war der erste afrikanische Rechtsanwalt Rhodesiens. Von Präsident Nyerere wurde er 1963 als Staatsanwalt nach Daressalam berufen. Nach Ablauf seines Vertrages mit der Regierung Nyerere widmete er sich ausschließlich der Politik. Er ist zur Zeit für die Exil-Aktivitäten von ZANU verantwortlich.

Edison Zvobgo ist einer der jüngsten Politiker, der erst 1963 nach abgeschlossenen Universitätsstudien in den USA seine politische Tätigkeit in Rhodesien aufnahm. An Wissen und Scharfsinn übertrifft er wohl alle andern Nationalistenführer Rhodesiens. 1964 wurde er inhaftiert und befindet sich zur Zeit im Zentralgefängnis von Salisbury.

Neben den oben genannten Namen könnten noch mindestens ein Dutzend Männer angeführt werden, die sich für die nationalistische Bewegung der Afrikaner Rhodesiens besondere Verdienste erworben haben. Dabei fällt auf, daß fast alle Führer akademische Grade besitzen und es an Bildung und Wissen mit dem Kabinett Ian Smith gut aufnehmen könnten. Die meisten dieser Persönlichkeiten standen oder stehen heute noch einer der *christlichen Kirchen nahe*. Obwohl mehrere von ihnen Reisen in kommunistische Länder unternommen haben, besteht kein Anlaß zur Vermutung, daß irgendeiner dieser Führer von einer kommunistischen Regierung am Gängelband gehalten wird oder in seiner Arbeit von *marxistischen Ideologien* bestimmt wird. Es muß jedoch zugegeben werden, daß mehrere unter ihnen während ihrer internationalen politischen Tätigkeit und später als Exilpolitiker auf großem Fuß lebten. Seit ca. 1965 ist dies jedoch nicht mehr der Fall. Die Führer der nationalistischen Exilorganisationen in Lusaka und Daressalam leben heute in sehr bescheidenen Verhältnissen.

5. Die Frustration der Exilpolitiker

Mitte 1964 ließen sich zwei bedeutende ZAPU (PCC)-Führer, Chikerema und Nyandoro, in Lusaka nieder und übernahmen mehr und mehr die Leitung ihrer Partei. Nkomo und die gesamte rhodesische Führerschaft befanden sich damals bereits in Häftlingslagern oder Gefängnissen, praktisch war damit jede politische Tätigkeit der Afrikaner innerhalb Rhodesiens gestoppt. Zur gleichen Zeit etablierten sich die außer Landes befindlichen ZANU-Politiker in Daressalam. Herbert Chitepo gab seinen Posten als tansanischer Staatsanwalt Ende 1965 auf und übernahm die Parteiführung. Später verlegte er das ZANU-Zentrum nach Lusaka.

Die einseitige Unabhängigkeitserklärung der Regierung Smith hätte nach Voraussagen der afrikanischen Nationalisten den großen Wendepunkt in ihrer Tätigkeit darstellen sollen. Schon im März 1964 hatte Mugabe in einer Rede erklärt: „Der leichteste Weg, um zur Mehrheitsregierung zu gelangen, ist die einseitige Unabhängigkeitserklärung durch die Siedler-Regierung. Wir würden ihr dann eine ZANU-Regierung gegenüberstellen, die die *Unterstützung der afrikanischen Staaten* hätte. Sollte die Regierung illegal handeln, werden auch wir vor gewissen Illegalitäten nicht zurückschrecken. Wir werden bis zum bitteren Ende kämpfen, um unsere von Gott gegebenen Rechte wieder zurückzuerobern." Auch Chikerema sprach ähnliche Drohungen aus. So am 20. Februar 1964: „Sollte die rhodesische Regierung die Unabhängigkeit erklären, werden Soldaten über die Grenze marschieren. Ich meine nicht ausländische Soldaten. Wir brauchen keine ausländische Hilfe. Wir haben unsere eigenen Soldaten."

Gemeinhin wurde angenommen, die ZAPU würde im Falle der einseitigen Unabhängigkeitserklärung Rhodesiens eine *Exilregierung* bilden. Am 11. November 1965 gab einer der ZAPU-Führer in London eine Erklärung ab, daß seine Partei am nächsten Tag in Lusaka darüber eine Entscheidung fällen werde. Das war das letzte Mal, daß man in ZAPU-Kreisen von einer Exilregierung gesprochen hatte. Auch ZANU zeigte ihre Ohnmacht bei der einseitigen Unabhängigkeitserklärung Rhodesiens. Die Parteileitung verkündete damals in Daressalam: „Von jetzt an wird der Sitz der Volksregierung dort sein, wo der Führer des Volkes, der großmütige Pfarrer Sithole, sich aufhält." Noch ironischer klangen aber die Aufforderungen Chikeremas über den sambischen Rundfunk nach dem 11. November 1965: „Nehmt eure Bogen, eure Äxte, eure Speere, und zerschlagt diese Regierung!"

In den Monaten nach „der großen Wende" schien sich kaum jemand um die Exilpolitiker in Lusaka und Dares-

salam zu kümmern. Die lange Reihe von nicht eingetroffenen Voraussagen und nicht gehaltenen Versprechen seitens der nationalistischen Führerschaft hatte jetzt ihre Glaubwürdigkeit und ihr Ansehen stark beeinträchtigt. Schon aus rein opportunistischen Gründen sahen sich jetzt die Parteifunktionäre in Lusaka gezwungen, etwas zu unternehmen, das ihre Entschlossenheit für die Befreiung Rhodesiens unter Beweis stellen würde.

Im Februar 1965 hatten sowohl ZAPU wie ZANU von der Organisation für Afrikanische Einheit Waffen erbeten, und das Befreiungskomitee der OAU hatte ihnen die Erfüllung dieses Gesuches versprochen. Vom September 1964 bis März 1965 erhielten etwa 40 Afrikaner, die der ZANU angehörten, eine militärische Ausbildung in Ghana. Die ZAPU sandte über 50 ihrer Leute zur militärischen Ausbildung nach Moskau, Peking und Nordkorea (cf. J. Day, International Nationalism, S. 106/107).

1965 wurden in Rhodesien 34 Guerilleros verhafttet, die von Sambia her eingedrungen waren. Im April 1966 überquerten ca. 20 ZANU-Guerilleros den Sambesi und drangen in Richtung Sinoia-Salisbury vor. Die Gruppe verübte einen Sabotageakt an einer elektrischen Überlandleitung. Darauf wurde sie von der Polizei verfolgt, und am 29. April 1966 kam es zu einem Gefecht zwischen Guerilleros und den rhodesischen Sicherheitstruppen, wobei sieben Nationalisten getötet wurden. Eine ZANU-Gruppe ermordete im gleichen Monat einen weißen Farmer und seine Frau auf einer isolierten Farm in der Nähe von Hartly. Im Januar 1970 gelang es einer Abteilung von ZAPU-Guerilleros, in das Flugplatz-Areal von Victoria Falls vorzudringen. Nachdem sie dort mehrere Schüsse abgegeben hatten, wurden sie von den Sicherheitskräften verfolgt und später verhaftet.

Es ist unmöglich, *die Zahl der Guerillakämpfer* zu eruieren, die seit 1965 von Sambia her nach Rhodesien eingedrungen sind. Nach Angaben der rhodesischen Regierung sind bis jetzt 139 Guerilleros im aktiven Kampf getötet oder gefangengenommen worden. Die von Guerilleros getöteten rhodesischen Sicherheitskräfte werden von der Regierung mit 17 angegeben. Die Tatsache, daß sich zur Zeit 2700 Mann der südafrikanischen Armee bzw. Polizei in Rhodesien aufhalten und 3600 rhodesische Soldaten die Grenzen bewachen, zeigt, daß die Guerillaeinfälle vom Regime Smith ernst genommen werden. Doch besteht kaum eine Wahrscheinlichkeit, daß die militärischen Aktionen der ZAPU und ZANU das Regime Smith in den nächsten Jahren zu Fall bringen werden. *Militärisch* gesehen, ist ihre Lage äußerst ungünstig. Die Grenze zwischen Sambia und Rhodesien, die dem Sambesifluß entlanggeht, ist mehrere 100 km von den eigentlichen Bevölkerungszentren entfernt. Der steppenartige Busch eignet sich schlecht für Guerillatätigkeit, und daher ist es für die rhodesischen Sicherheitskräfte relativ leicht, die Guerillakämpfer nach dem Grenzübertritt abzufangen.

Der Hauptgrund, warum den militärischen Aktionen der Nationalisten bisher wenig Erfolg beschieden war, liegt jedoch in der *mangelnden Unterstützung durch die einheimische Bevölkerung*, vor allem der Bewohner in den dünnbesiedelten Grenzgebieten. Auf jedwelche — auch indirekte — Unterstützung der Guerilleros sind von der Regierung schwere Strafen gesetzt. Die Bauern wissen aber nie, ob es sich bei den immer wieder auftauchenden bewaffneten Afrikanern um echte oder unechte Freiheitskämpfer handelt, denn die Regierung hat Spione in ihren Dienst genommen, die, als Guerilleros verkleidet, die Haltung der afrikanischen Bevölkerung in den Einfallgebieten erproben und sie unter Druck halten.

Ein weiterer negativer Faktor für die Guerillatätigkeit liegt in der Tatsache, daß sie *von Politikern und nicht von Soldaten organisiert* wird. Dazu kommt die immer größer werdende Schwierigkeit, neue Rekruten für militärische Operationen zu finden. In dieser Zwangslage haben sowohl ZAPU- wie ZANU-Führer in Lusaka zu Erpressungsmethoden Zuflucht genommen, die ihrem Ansehen außerordentlich geschadet haben. Unter den in Sambia lebenden Afrikanern kam es immer wieder zu Zwangsrekrutierungen, die nicht nur den Widerwillen der afrikanischen Bevölkerung Rhodesiens, sondern auch der Regierung Kaunda erregten.

Angesichts der vielen Mißerfolge und der fast unüberwindlichen Schwierigkeiten muß man den Durchhaltewillen der afrikanischen Exilnationalisten fast bewundern. Sie sind sich bewußt, daß ihnen ein harter, lang andauernder Kampf bevorsteht. Dennoch sind sie entschlossen weiterzukämpfen.

Dokumentation

Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche

Der Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche, dessen dritte Fassung wir seinerzeit im Wortlaut veröffentlichten (vgl. Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 272—281), hat seinen ersten Durchgang durch die Fach- und Beratergremien hinter sich. Die im Mai 1969 fertiggestellte dritte Fassung wurde anschließend zusammen mit der zugehörigen Relatio des zweiten Sekretärs der Gesamtkommission, G. Onclin, den 54 Kardinälen, die Mitglieder der Gesamtkommission sind, den Mitgliedern der Internationalen Theologenkommission und den Konsultoren der Glaubenskongregation zur Prüfung zugesandt. Diese reichten bis zum Frühjahr 1970 ihre Änderungsvorschläge bei der mit der Ausarbeitung beauftragten Sonderkommission (coetus consultorum specialis) schriftlich ein. In zwei Arbeitssitzungen befaßte sich dann diese mit den Eingaben, vom 19. bis 23. Mai und vom 20. bis 25. Juli 1970 (vgl. Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 340 und 441). An beiden Arbeitssitzungen nahmen auch Vertreter anderer kirchlicher Gemeinschaften teil, so z. B. Prof. Dunstan vom King's College in London als Vertreter der Anglikanischen Kirche. Während die zweite und dritte Fassung weder der ordentlichen (1967) noch der außerordentlichen Bischofssynode (1969) vorgelegt worden waren, soll die gegenwärtige den Bischofskonferenzen z. Z. vorliegende Fassung der dritten ordentlichen Bischofssynode im Herbst 1971 zur Stellungnahme unterbreitet werden.

Opportunität und Nutzen des Unternehmens eines Grundgesetzes der Kirche sind umstritten. Dennoch haben, wie die dazugehörige Relatio vermerkt, die „meisten Kardinäle und Theologen" den überarbeiteten Text „im allgemeinen gutge-

heißen". Dieser suche vor allem zwei Erfordernissen eines Grundgesetzes gerecht zu werden: Natur und Struktur der Kirche möglichst klar zu bestimmen, und zwar von deren theologischen Prinzipien her, und den juridischen Charakter eines „Gesetzes" beizubehalten. Vorschläge, die nach Ansicht der Sonderkommission den Aussagen wie dem Geist des II. Vatikanums weniger zu entsprechen schienen, blieben unberücksichtigt. Man wollte sich vornehmlich am letzten Konzil orientieren. Die hier liegende Schwierigkeit brachte z. B. die sonst Rom nahestehende „La Croix" so zum Ausdruck: ein „Konzil mit nuancierten und sich ausgleichenden Texten läßt sich ziemlich schlecht zu einem ‚Abriß' zusammenfassen . . . Das frische Wehen des Konzils scheint aus diesen trockenen und notwendig selektiven Sätzen, die wohl im Endeffekt weder die Theologen noch die Kanonisten zufriedenstellen werden", verschwunden zu sein, („La Croix", 9.4.71). Als Haupteinwände wurden von den Gutachtern bisher die zu geringe Hervorhebung und ungenügend klare Umschreibung der Kollegialitätslehre und das nicht ausdrücklich erwähnte Subsidiaritätsprinzip geltend gemacht.

In der Relatio von Prof. Onclin wird vermerkt, die Bischöfe könnten, „um Interpreten des ihrer Sorge anvertrauten Gottesvolkes zu sein, die mit dem erforderlichen Fachwissen ausgestatteten Presbyter und Laien hören". Es ist zu hoffen, daß von der damit gebotenen Möglichkeit der Diskussion stärker als bisher Gebrauch gemacht wird, zumal die bisherigen spärlichen Textänderungen zeigen, daß die römischen Gremien an der bisherigen Konzeption festhalten wollen und ihre Veränderungs- und Reaktionsbereitschaft auf weitergehende Modifikationen und Alternativvorschläge sehr begrenzt ist.

Der hier folgende Wortlaut des jetzt vorliegenden Entwurfes, der übrigens auch von der italienischen Zeitschrift „Il Regno" (1. 4. 71) veröffentlicht wurde, beruht auf einer eigenen Übersetzung der Redaktion, die von kanonistischen Experten überprüft wurde. Die gegenüber der früher publizierten Fassung vorgenommenen Textänderungen sind durch Kursivdruck, Auslassungen durch eckige Klammern kenntlich gemacht.

Vorwort

Der Ewige Vater, der seinen eingeborenen Sohn Jesus Christus in die Welt gesandt hat, damit er die Menschen von ihren Sünden erlöse und durch die Gabe des Heiligen Geistes beständig heilige *und zur Herrlichkeit des Himmelreiches führe,* beschloß, diejenigen, 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 die heilige 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 mit hierarchischen Organen ausgestattete 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].

Auf diese göttliche, *im Evangelium geoffenbarte* Einsetzung gestützt, erfüllt die Kirche die ihr von Christus aufgetragene Sendung. Sie erfüllt diese Sendung auch, indem sie durch ihre Gesetze die Einheit des Glaubens wahrt und ihre von Gott auferlegte Verfassung unversehrt erhält und schützt *und den Gläubigen dadurch, daß sie deren Handeln leitet, hilft, das Heil zu erlangen.* Sie erfüllt sie ebenfalls, indem sie dafür sorgt, daß unter Wahrung der Einheit im Glauben und ihrer einzigartigen göttlichen Verfassung jene Verschiedenheiten in der rechtlichen Lebensordnung (disciplina), die sich wegen der örtlichen und zeitlichen Umstände empfehlen, eingeführt oder bestätigt werden[2].

Kapitel I: Die Kirche oder das Volk Gottes

Kanon 1: § 1 *Der Leib* Christi, *der die Kirche ist,* ist das neue Volk Gottes, die geistliche Gemeinschaft der Gläubigen, die hier auf Erden als eine hierarchisch geordnete Gesellschaft verfaßt wurde, um das Reich Gottes, das Christus begonnen hat, mit Hilfe und Stärkung des Heiligen Geistes in dieser Welt weiter auszubreiten, bis es am Ende der Weltzeit in Ihm vollendet wird. Sie wächst aus einem göttlichen und einem menschlichen Element zusammen, und zwar nach solch einer Gesetzmäßigkeit, daß das Menschliche an ihr dem Göttlichen zu- und untergeordnet ist, das Sichtbare dem Unsichtbaren, die Aktion der Kontemplation, *„die Knechtschaft der Vergänglichkeit der Schöpfung der Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes" (vgl. Röm. 8, 21; 6, 18—22; 2 Kor. 3, 17; Gal. 6, 31; Jak. 1, 25),* das Recht 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 Gesetz die Liebe ist, bilden jene, die aus dem Wasser und dem Heiligen Geist in Christus wiedergeboren sind. Aufgrund dieser Salbung und Wiedergeburt durch den Heiligen Geist werden sie von Christus dem Herrn *zu einem heiligen Priestertum geweiht,* damit sie Gott geistliche Opfergaben darbringen, besonders, wenn sie sich *zur eucharistischen Feier* versammeln[4].

§ 3 Im Volk Gottes sind manche Christgläubige von Christus selbst zu Amtsträgern* bestellt. Sie sind aufgrund der Vollmacht, mit der sie ausgestattet sind, beauftragt, an Christi Stelle und mit seiner Autorität Hirten zu sein, die durch ihren Dienst am Wort und an den Sakramenten, in erster Linie durch das im Namen des ganzen Volkes dargebrachte eucharistische Opfer, und durch ihre Leitung dieses Volk aufbauen und bilden[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, stattet die Kirche, die er in alle Wahrheit einführt, mit verschiedenen hierarchischen und charismatischen Gaben in geordneter Weise aus und leitet sie so. Er erneuert sie fortwährend und ist für die ganze Kirche, in jedem einzelnen und in allen Gläubigen, das Prinzip der Sammlung und einer *immer tieferen* Einheit in der Lehre der Apostel und der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet (vgl. Apg. 2, 42 gr.)[6].

Kanon 2: § 1 Die eine Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen[7], die unser Erlöser nach seiner Auferstehung dem Petrus zu weiden 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 *Gesamt*kirche, ihre eigene rechtliche Lebensordnung und ihre eigenen liturgischen Bräuche und ihr eigenes theologisches und spirituelles 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 aus 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

* (ministri = amtliche Diener, im folgenden aus Gründen des Sprachgebrauchs = Amtsträger)

und wenden es nach der Verschiedenheit des jeweiligen Volkscharakters und der jeweiligen Lebensumstände an. Sie erweisen somit die Vielfalt in der Einheit des Gottesvolkes und stellen so die Katholizität und Apostolizität der Kirche dar[11].

§ 4 Da die auf dieser Erde pilgernde Kirche Christi am Schicksal menschlicher Existenzbedingungen teil hat, ist sie dazu verpflichtet, sich ständig selbst zu erneuern. Dadurch erweist sie in immer höherem Maße ihre Treue gegenüber ihrer eigenen Berufung. Daher sollen, „damit alle eins seien", auch die Teilkirchen und die aus ihnen bestehenden Gemeinschaften, wenn auch unter Wahrung der legitimen Verschiedenheiten, in ihren Gebräuchen, in der kirchlichen Ordnung, ja sogar in der Art und Weise den einen Glauben zu verkünden, sich mit allen Kräften darum bemühen, die Einheit im Glauben und in der Liebe Christi immer zu wahren und sie, falls sich gewisse Ungenauigkeiten eingeschlichen haben, wiederherzustellen[12].

Artikel 1: Die Gesamtheit der Christgläubigen

Kanon 3: Da die Menschen nach dem Bilde Gottes geschaffen sind, anerkennt die Kirche in allen und in jedem einzelnen die der menschlichen Person eigene Würde *und tritt öffentlich für sie ein;* ebenso anerkennt sie die Pflichten und Rechte, die sich daraus ergeben, und schützt sie auch, weil die Menschen zum Heil berufen sind[13].

Kanon 4: Zur Kirche sind alle Menschen gerufen, da alle durch Gottes Gnade zum Heil berufen, in allgemeiner Weise auf das Volk Gottes hingeordnet 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)[14].

Kanon 5: § 1 Alle Menschen sind kraft göttlichen Gesetzes gehalten, in die wahre Kirche, sofern sie diese als solche erkennen, einzutreten, da alle durch dasselbe Gesetz verpflichtet sind, die Wahrheit, besonders soweit sie Gott und seine Kirche betrifft, zu suchen und sie, sobald sie erkannt wird, anzunehmen und an ihr festzuhalten[15].

§ 2 Es steht auch allen Menschen zu, frei der Kirche Christi beizutreten; denn es ist ihr auf der Menschenwürde selbst beruhendes Recht, in religiösen Dingen von jeglichem Zwang frei zu sein — sei es von seiten einzelner oder von seiten gesellschaftlicher Gruppen oder irgendeiner menschlichen Macht. Sie dürfen also weder dazu gedrängt werden, gegen ihr eigenes Gewissen zu handeln, noch daran gehindert werden, ihm zu folgen[16].

§ 3 Aufgrund der von Gott ihr anvertrauten Sendung ist die Kirche verpflichtet und daher auch berechtigt, alle in rechter Weise disponierte Menschen, die dies wünschen, aufzunehmen, allen Völkern die Wahrheit Christi und seiner Kirche zu verkünden und unter ihnen zu fördern und allen Menschen, die diese Wahrheit erkennen und bewußt und freiwillig annehmen, eine Hilfe zu sein[17].

Kanon 6: § 1 Durch die Taufe wird der Mensch *Christus eingegliedert*[18] und tritt in die Kirche wie durch eine Pforte ein[19]. Denen, die die Taufe empfangen haben, läßt die Kirche ihre Hilfe zuteil werden, indem sie sie lehrt, heiligt und leitet, damit diese, frei und geordnet auf das übernatürliche Ziel hin zusammenwirkend, zum Heil gelangen.

§ 2 Durch die Taufe wird der Mensch [. . .] in der Kirche Christi als Person begründet mit allen Pflichten und Rechten des Christen, es sei denn, ein die kirchliche Gemeinschaft hemmendes Hindernis oder eine von der Kirche verhängte Strafe steht dem im Hinblick auf bestimmte Rechte oder auch bestimmte Pflichten entgegen[20].

Kanon 7: § 1 Voll eingegliedert in die Kirche [. . .] Christi hier auf Erden sind jene Getaufte, die, im Besitz des Geistes Christi, die ganze Ordnung der Kirche und alle in ihr eingesetzten Heilsmittel annehmen und in ihrem sichtbaren Gefüge 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[21].

§ 2 Diejenigen, welche von der katholischen Kirche getrennten Kirchen oder Gemeinschaften angehören, an Christus glauben und die Taufe rechtmäßig empfangen haben, stehen in einer gewissen, wenn auch nicht vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. Sie sind Christus eingegliedert und gehören [. . .] zum Volk Gottes und tragen daher mit Recht den Namen Christen und werden von den Söhnen der katholischen Kirche mit Fug und Recht als Brüder im Herrn anerkannt[22].

Kanon 8: § 1 Diejenigen, die das Evangelium noch nicht empfangen haben und nicht getauft sind, sind auf die Kirche Christi in verschiedener Weise hingeordnet, auch wenn sie ihr nicht angehören. Auf besondere Weise sind die Katechumenen mit ihr verbunden, die unter dem Antrieb des Heiligen Geistes ausdrücklich verlangen, in die Kirche eingegliedert zu werden und daher durch eben dieses Verlangen ebenso wie durch ihr Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe, das sie nicht selten führen, mit der Kirche verbunden sind, die sie bereits als die Ihren umsorgt[23].

§ 2 Die Kirche widmet daher den Katechumenen ihre besondere Fürsorge, indem sie sie einlädt, dem Evangelium gemäß zu leben und indem sie sie in die Feier der heiligen Riten einführt und ihnen verschiedene den Christen eigene Vorrechte gewährt[24].

Kanon 9: Zur vollen Gemeinschaft mit der Kirche sind erfordert:

1. *Die Gemeinschaft im einen Glauben;* diese verlangt, daß jene, die die Taufe empfangen haben, sich zu allen Wahrheiten bekennen, die von Christus dem Herrn geoffenbart sind und die sie durch die Kirche empfangen haben[25].
2. Die Gemeinschaft der Sakramente, die *aufgrund der Einsetzung* durch Christus Sinnbilder einer heiligen Wirklichkeit und sichtbare Zeichen einer unsichtbaren Gnade sind[26].
3. Die Gemeinschaft in der Leitung der Kirche durch die Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, die zusammen mit dem Nachfolger Petri, dem sichtbaren Oberhaupt der gesamten Kirche, vom Heiligen Geist eingesetzt sind, das Volk Gottes zu leiten[27].

Kanon 10: Wenn auch einige der Christgläubigen durch den Willen Gottes als Lehrer, Verwalter der Geheimnisse und Hirten für die anderen eingesetzt sind, so *herrscht* doch *unter* ihnen allen, da sie durch göttliche Huld Brüder in Christus sind, eine wahre *Gleichheit* im Hinblick auf die Würde und auf das Wirken, wodurch alle, jeder entsprechend seiner eigenen Situation, zur Auferbauung des Leibes Christi beitragen (vgl. Eph. 4, 12). Es besteht auch unter ihnen keinerlei Ungleichheit aufgrund von Rasse oder von Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht *(vgl. Gal. 3, 27—28)*[28].

Kanon 11: Alle Christgläubigen, die im Volk Gottes versammelt sind, müssen, wer immer sie auch sein mögen, ihre Kräfte gemeinsam einsetzen, um ein ihren jeweiligen persönlichen Bedingungen entsprechendes heiliges Leben zu führen und das Wachstum der Kirche und deren beständige Heiligung zu fördern[29].

Kanon 12: Alle Christgläubigen haben, ein jeder nach seiner persönlichen Situation, die Pflicht und das Recht, darauf hinzuwirken, daß der göttliche Heilsratschluß mehr und mehr alle Menschen aller Zeiten und überall auf der Erde erreiche[30].

Kanon 13: § 1 Was die geweihten Hirten an Christi Stelle als Lehrer des Glaubens verkünden oder als Leiter der Kirche festsetzen, müssen die Christgläubigen, *ihrer eigenen Verantwortlichkeit bewußt,* in christlichem Gehorsam entsprechend den Bestimmungen des Kirchenrechts befolgen[31].

§ 2 Den Christgläubigen steht es frei, ihre Bedürfnisse, besonders die geistlichen, und ihre Wünsche ihren geweihten Hirten kundzutun[32].

§ 3 Sie haben, entsprechend ihrem Wissen, ihrer Zuständigkeit

und hervorragenden Stellung, über die sie verfügen, das Recht und manchmal sogar die Pflicht, gegenüber ihren geweihten Hirten ihre Ansicht über jene Angelegenheiten zu äußern, welche das Wohl der Kirche betreffen, *und* unter Wahrung der Unversehrtheit des Glaubens und unter Rücksichtnahme auf das Gemeinwohl und der Würde der Person, den Gläubigen davon Mitteilung zu machen. Dies soll jedoch, wo immer die Lage es erlaubt, unter Benutzung der von der Kirche hierfür geschaffenen Einrichtungen geschehen, immer in Wahrhaftigkeit und Klugheit und mit der den Hirten als Lehrern und Leitern geschuldeten Ehrfurcht[33].

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 Kirchenrechtes zu empfangen[34].

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[35].

(vgl. Kanon 25)

Kanon 16: Es ist den Christgläubigen, Klerikern wie Laien, unbenommen, unter Wahrung der erforderlichen Verbindung mit der zuständigen kirchlichen Autorität frei Vereinigungen zu gründen und zu leiten, die solche religiösen oder frommen Ziele verfolgen, und deren Verfolgung ihrem Wesen nach nicht allein der kirchlichen Autorität vorbehalten ist. Sie dürfen Versammlungen abhalten, um jene Ziele gemeinsam zu verfolgen. Als private Vereinigungen und Versammlungen sind sie der Aufsicht der zuständigen kirchlichen Autorität und ihrer Leitung nicht anders unterworfen wie die einzelnen Christgläubigen auch[36].

Kanon 17: Da alle Christgläubigen, jeder nach seinem eigenen Stand und seinen eigenen Lebensverhältnissen, am Sendungsauftrag der Kirche Anteil haben, haben sie das Recht, auch auf eigene Initiative apostolische Wirksamkeit zu entfalten oder zu unterstützen, wobei die erforderliche Verbindung mit den geweihten Hirten entsprechend den Bestimmungen des Kirchenrechts zu wahren ist[37].

Kanon 18: Es ist das Recht jedes einzelnen Christen, sich in den theologischen Disziplinen gemäß den rechtlichen Bestimmungen auszubilden. Jene, die diesen Studien obliegen, genießen eine angemessene Freiheit des Forschens und der klugen Meinungsäußerung zu jenen Fragen, in denen sie Sachkenntnis besitzen. Dabei sind aber stets schuldige Ehrfurcht und Gehorsam gegenüber dem Lehramt der Kirche zu wahren[38].

Kanon 19: Im Gebrauch ihrer Rechte müssen die Christgläubigen stets den Grundsatz der persönlichen und sozialen Verantwortlichkeit beachten. Wenn sie ihre Rechte ausüben, so müssen sie, als einzelne wie als Angehörige einer Vereinigung, das Allgemeinwohl der Kirche und auch die Rechte anderer und ihre eigenen Pflichten gegenüber anderen berücksichtigen. Der kirchlichen Autorität kommt es zu, im Hinblick auf das Gemeinwohl die Ausübung der Rechte, die den Christgläubigen eigen sind, zu regeln (moderari) oder sie sogar durch irritierende und inhabilitierende Gesetze* einzuschränken[39].

Kanon 20: § 1 Es kommt den Christgläubigen zu, jene Rechte, deren sie sich in der Kirche erfreuen, nach näherer kirchengesetzlicher Maßgabe vor dem Forum der Kirche befugtermaßen zu verteidigen, und zwar sowohl auf gerichtlichem Wege als auch, in den rechtlich umschriebenen Fällen, auf dem Verwaltungswege.

§ 2 Die Christgläubigen haben auch Anspruch darauf, daß für sie, wenn gegen sie von der kirchlichen Autorität ein Gerichtsverfahren angestrengt wurde, unter Wahrung der Rechtsvorschriften, bei deren Anwendung die Billigkeit zu berücksichtigen ist, Recht gesprochen wird.

* Das sind Gesetze, die eine Rechtshandlung wegen gewisser Fehler für nichtig erklären bzw. die eine Person unfähig machen, Rechtshandlungen rechtswirksam vorzunehmen.

Kanon 21: „Niemand darf bestraft werden, es sei denn in den vom Gesetz selbst umschriebenen Fällen und auf die von ihm festgelegte Weise."

Kanon 22: Alle Christgläubigen haben das Recht, ungehindert von jeglichem Zwang ihren Lebensstand frei zu wählen[40].

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 rechtswidrig zu verletzen[41].

Kanon 24: § 1 Da die Christgläubigen aufgrund der Taufe dazu bestimmt sind, ein Leben nach der Lehre des Evangeliums zu führen, haben sie das Recht auf eine christliche Erziehung, durch die sie in angemessener Weise angeleitet werden, ihre Person zu menschlicher Reife zu entfalten und zugleich das Heilsgeheimnis zu erkennen und danach zu leben.

§ 2 Da die Eltern ihren Kindern das Leben geschenkt haben, sind sie deren erste und vorrangige Erzieher. Sie stehen unter der überaus schweren Verpflichtung, ihre Kinder zu erziehen, und haben das Recht dazu. Daher steht es in erster Linie den christlichen Eltern zu, für eine christliche Erziehung ihrer Kinder nach der von der Kirche überlieferten Lehre zu sorgen[42].

Kanon 25: Die Christgläubigen sind dazu verpflichtet, für die Bedürfnisse der Kirche aufzukommen, damit für sie jene Mittel bereitstehen, die zum Gottesdienst, für das apostolische Wirken und für einen ehrbaren Lebensunterhalt ihrer Amtsträger notwendig sind[43].

Kanon 26: Die heilige Kirche wird kraft göttlicher Stiftung in wunderbarer Verschiedenartigkeit geordnet und geleitet. Eines ist das auserwählte Volk Gottes, es ist „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 Verschiedenheit der Dienste und Werke[44].

Kanon 27: § 1 Aufgrund der göttlichen Einrichtung für die Kirche gibt es in ihr verschiedene geweihte Amtsträger, und zwar solche, die nach dem Recht auch Kleriker genannt werden, und andere Gläubige, die man auch Laien nennt[45].

§ 2 Aus beiden Teilgruppen kommen Gläubige, die sich durch ihr von der kirchlichen Autorität bekräftigtes Gelöbnis der evangelischen Räte auf besondere Weise Gott weihen und so der Heilssendung der Kirche nützen. *Der Stand derer, welche die evangelischen Räte* geloben, gehört zwar nicht zur hierarchischen Struktur der Kirche, aber unzweifelhaft zu ihrem Leben und ihrer Heiligkeit[46].

Kanon 28: Die Amtsträger der Kirche, die aufgrund ihrer heiligen Weihe *durch eine besondere Gabe des Heiligen Geistes* Christus dem Herrn in besonderer Weise gleichgestaltet und für den göttlichen Dienst geweiht werden, weiden das Volk Gottes, indem sie es in Christi Namen und Vollmacht in der Weise lehren, heiligen und leiten, daß unter Wahrung der anerkannten Dienste und Charismen alle zum gemeinsamen Werk, zur Erfüllung des Gebotes der Liebe, zusammenwirken[47].

Kanon 29: *Diejenigen, welche* die evangelischen Räte öffentlich geloben, weihen sich auf besondere Weise dem Wohl der Kirche. Dies geschieht gemäß 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 und es überall auszubreiten. In verschiedenen Formen des eremitischen oder gemeinschaftlichen Lebens offenbaren sie allen Gläubigen die schon in dieser Welt anwesenden himmlischen Güter und machen ihnen die Erhabenheit des Gottesreiches gegenüber allem Irdischen und seine höchsten Ansprüche in besonderer Weise offenkundig[48].

Kanon 30: § 1 Die christgläubigen Laien, die *weder* durch eine heilige Weihe ausgezeichnet sind *noch* einem von der Kirche approbierten Ordensstand angehören, nehmen durch die Taufe, durch die sie Christus gleichgestaltet, und durch die Firmung, durch die sie im Glauben gestärkt werden, an der Heilssendung der Kirche teil und haben bei der Wahrnehmung der kirchlichen Dienste ihren eigenen Aufgabenkreis, der von der kirch-

lichen Autorität sowohl *genauer* zu bestimmen als auch zu regeln ist[49].

§ 2 *Vor allem* in der Beschäftigung mit zeitlichen Dingen und in der Ausübung weltlicher Funktionen legen sie für Christus Zeugnis ab, indem sie die zeitlichen Dinge nach dem Willen Gottes ordnen[50].

§ 3 Die Laien sind befähigt, von den geweihten Hirten in den Angelegenheiten der Kirche nach Maßgabe des Rechts um Rat gefragt und je nach ihren Voraussetzungen auch mit kirchlichen Aufgaben betraut zu werden[51].

Artikel 2: Die kirchliche Hierarchie

Kanon 31: 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 mit heiliger Vollmacht im Namen Christi 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 gemeinsam hinstreben und so zum Heil gelangen[52].

Kanon 32: § 1 *Obschon der Herr Jesus selbst höchster Eckstein und ewiger Hirte seiner Kirche* bleibt, wollte er, daß die Apostel Hirten seiner Kirche seien, und stellte ihnen Petrus voran, damit er der gesamten Liebesversammlung (caritatis coetui) vorsitze und immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft sei[53].

§ 2 Im römischen Papst besteht das Amt weiter, das der Herr in einzigartiger Weise dem Petrus, dem ersten der Apostel, verliehen hat und das auf seine Nachfolger übergehen soll; *im geheiligten Ordo der Bischöfe besteht das allen Aposteln übertragene Amt, die Kirche zu weiden, fort, das ihren Nachfolgern gemäß dem Willen Christi weiterzugeben ist*[54].

§ 3 Wie nach der Verfügung des Herrn der heilige Petrus und die übrigen Apostel ein einziges apostolisches Kollegium bilden, so sind in gleicher Weise der Papst, der Nachfolger Petri, und die *übrigen* Bischöfe, die Nachfolger der Apostel, untereinander verbunden[55].

Kanon 33: Bei der Ausübung ihres Amtes in der Kirche arbeiten die Bischöfe mit den Presbytern und Diakonen zusammen und werden auch von anderen nach kirchlichem Recht bestellten amtlichen Dienern und gläubigen Laien unterstützt, und zwar nach Maßgabe des kirchlichen Rechts[56].

I: Der Papst

Kanon 34: § 1 *Der Bischof der römischen Kirche* genießt *als* Nachfolger des heiligen Petrus im Amtsprimat und *als* Haupt des Bischofskollegiums kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirte der Gesamtkirche oberste, volle, unmittelbare und universale Vollmacht in der Kirche, die er immer frei ausüben kann. Da er also als Hirte aller Gläubigen zum Wohl der Gesamtkirche und zum Wohl der einzelnen Kirchen gesandt ist, besitzt er den Vorrang[57] ordentlicher Vollmacht über alle Kirchen, *wodurch jedoch die eigene, ordentliche und unmittelbare Gewalt, die die Bischöfe über ihre Teilkirchen besitzen, gestärkt und in Schutz genommen wird*[58].

§ 2 Gegen die Entscheidung des römischen Papstes gibt es keine Berufung[59].

Kanon 35: § 1 Der rechtmäßig berufene römische Papst erlangt kraft göttlichen Rechts volle und oberste Vollmacht über die Kirche durch die Annahme, verbunden mit seiner Bischofsweihe[60].

§ 2 Sollte der Fall eintreten, daß der römische Papst auf sein Amt verzichtet, ist für die Gültigkeit des Verzichts erforderlich, daß die Verzichtserklärung ordnungsgemäß kundgetan, nicht aber, daß sie von irgendjemandem angenommen werde[61].

Kanon 36: § 1 Bei der Ausübung seines Amtes als höchster Hirte stehen dem Papst die Bischöfe zur Seite, vornehmlich jedoch die Kardinäle, deren Kollegium gleichsam einen Senat des Papstes darstellt, aber auch andere Personen sowie, entsprechend den Erfordernissen der Zeit, verschiedene Einrichtungen. Alle diese Personen und Einrichtungen versehen kraft seiner Vollmacht das ihnen anvertraute Amt zum Wohl aller Kirchen nach den in den Bestimmungen des Kirchenrechtes festgelegten Normen[62].

§ 2 Dem Papst leistet bei der Ausübung des nämlichen Amtes vor allem die Bischofssynode als Vertreterin des katholischen Gesamtepiskopats Hilfe, wodurch dessen Sorge für die Gesamtkirche in geeigneter Weise zum Ausdruck kommt[63].

II: Die Bischöfe

Kanon 37: § 1 Die Bischöfe, die aufgrund göttlicher Einsetzung den Aposteln nachfolgen, sind durch den ihnen verliehenen Heiligen Geist in der Kirche zu *Hirten* eingesetzt, damit sie Lehrer des Glaubens, Priester des heiligen Kultes und Träger der Leitungsgewalt seien[64].

§ 2 Die Bischöfe empfangen durch die Bischofsweihe selbst mit dem Amt der Heiligung auch das Lehr- und Leitungsamt. Diese Ämter können sie aber ihrer Natur nach nur in der hierarchischen Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums ausüben[65].

Kanon 38: § 1 Dieses bischöfliche Amt, das die Bischöfe durch ihre Bischofsweihe empfangen haben, üben sie, die an der Sorge für alle Kirchen Anteil haben, in der Gemeinschaft und unter der Autorität des Papstes im Hinblick auf die ganze Kirche Gottes aus, wenn sie, was Lehrverkündigung und die Hirtenleitung angeht, alle im Bischofskollegium oder als Körperschaft vereint sind[66].

§ 2 Sie üben es einzeln nach den Bestimmungen des Kirchenrechts für die ihnen zugewiesenen Teile der Herde des Herrn aus, indem jeder für die ihm anvertraute Teilkirche sorgt oder wenn mehrere zusammen bestimmte gemeinsame Anliegen verschiedener Kirchen besorgen[67].

1: Das Bischofskollegium

Kanon 39: § 1 Zusammen mit dem römischen Papst bilden die *übrigen* Bischöfe eine Körperschaft oder das Bischofskollegium, dessen Haupt der römische Papst, der Nachfolger Petri ist, und dessen Glieder die Bischöfe sind kraft ihrer sakramentalen Weihe und durch ihre hierarchische Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums[68].

§ 2 Das Bischofskollegium repräsentiert die Gesamtkirche im Band *der Einheit, der Liebe und des Friedens.* Insofern es aus vielen zusammengesetzt ist, stellt es die Vielfalt und Universalität des Gottesvolkes dar; insofern es unter einem Haupt *im Dienst der gleichen Sendung* versammelt ist, bringt es die Einheit der Herde Christi zum Ausdruck[69].

Kanon 40: Das Bischofskollegium, das dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nachfolgt, ja, in dem die Körperschaft der Apostel ununterbrochen 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 jedoch nur unter Zustimmung des Bischofs von Rom ausgeübt werden[70].

Kanon 41: § 1 *Die Vollmacht* über die Gesamtkirche wird vom Bischofskollegium in feierlicher Weise auf dem ökumenischen Konzil ausgeübt; dieses gibt es immer nur dann, wenn es vom Bischof von Rom als solches bestätigt oder wenigstens frei angenommen wird[71].

§ 2 Die gleiche kollegiale Vollmacht wird gemeinsam mit dem Papst von den in aller Welt lebenden Bischöfen ausgeübt, *sofern nur* das Haupt des Kollegiums sie zu einer kollegialen Handlung ruft oder wenigstens das geeinte Vorgehen billigt oder frei annimmt, so daß ein eigentlich kollegialer Akt zustande kommt[72].

§ 3 Dem Haupt des Kollegiums, dem römischen Papst, obliegt es, je nach den im Laufe der Zeit wechselnden Erfordernissen der Kirche, geeignete Weisen festzulegen und zu fördern, in denen das Bischofskollegium seinen Auftrag gegenüber der Gesamtkirche Gottes kollegial ausüben soll[73].

Kanon 42: § 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[74].
§ 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 *zu billigen* sind[75].

Kanon 43: § 1 Alle Bischöfe, die Mitglieder des Bischofskollegiums sind, und nur sie, haben das Recht, am ökumenischen Konzil mit beschließendem Stimmrecht teilzunehmen[76].
§ 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 auf dem Konzil haben sollen.
§ 3 Diejenigen, die als Sachverständige zum ökumenischen Konzil eingeladen werden, haben nur beratendes Stimmrecht[77].

Kanon 44: Ist eine von den zum ökumenischen Konzil nach den Bestimmungen von Kanon 43 § 1 berufenen Personen an der Teilnahme am Konzil aus einem gerechten Grund verhindert, so soll er seine Verhinderung nachweisen *und einen Stellvertreter bestellen; Rechte und Pflichten der Stellvertreter jedoch sind vom Konzil selbst zu bestimmen.*

Kanon 45: Sollte während der Dauer eines Konzils der Apostolische Stuhl vakant werden, so wird dieses ipso jure unterbrochen, bis ein neuer Papst seine Wiederaufnahme und Fortsetzung verordnet[78].

Kanon 46: § 1 Die Konstitutionen und Dekrete des ökumenischen Konzils haben nur dann verpflichtende Kraft, wenn sie, zusammen mit den Konzilsvätern vom römischen Papst gebilligt, durch denselben bestätigt und auf seine Anordnung hin verkündet oder wenigstens von ihm frei angenommen wurden[79].
§ 2 Der gleichen Bestätigung und Promulgation oder Annahme bedürfen zur Erlangung verpflichtender Kraft die Konstitutionen und Dekrete, die das Bischofskollegium verabschiedet, wenn die Bischöfe auf der ganzen Erde in vereintem Handeln zusammen mit dem Papst gemäß Kanon 41 § 2 eine kollegiale Tätigkeit ausüben.

2: Die einzelnen Bischöfe

Kanon 47: § 1 Die einzelnen Bischöfe, denen die Sorge für eine Teilkirche anvertraut ist, stehen dieser als Stellvertreter und Beauftragte Christi vor und weiden unter *der höchsten Autorität* den ihnen anvertrauten Teil des Gottesvolkes als dessen eigene, ordentliche und unmittelbare Hirten, indem sie das Lehr-, Heiligungs- und Leitungsamt an ihm ausüben. Dabei sind jedoch die Rechte zu wahren, die den Patriarchen oder anderen hierarchischen Autoritäten rechtmäßig zustehen[80].
§ 2 Die kanonische Sendung der Bischöfe, die die in der Bischofsweihe empfangene heilige Vollmacht, einen Teil des Gottesvolkes zu weiden, wirksam macht, kann erlangt werden durch rechtmäßige, von der höchsten und universalen Vollmacht der Kirche nicht widerrufene Gewohnheiten, durch von der nämlichen Autorität erlassene oder anerkannte Gesetze oder unmittelbar durch den Nachfolger Petri selbst. Falls er Widerspruch erhebt oder die apostolische Gemeinschaft verweigert, können Bischöfe nicht zur Amtsausübung zugelassen werden[81].
§ 3 Die einzelnen Bischöfe üben die in § 1 und 2 genannte Hirtenleitung weder über Kirchen aus, deren Sorge ihnen nicht anvertraut ist, noch über die Gesamtkirche[82].

Kanon 48: § 1 Die Bischöfe insgesamt und einzeln sind gehalten, als Glieder des Bischofskollegiums und rechtmäßige Nachfolger der Apostel aufgrund von Christi Einsetzung und Vorschrift für die Gesamtkirche Sorge zu tragen, deren Liebe sie alle lehren und deren Glaubenseinheit und gemeinsame rechtliche Ordnung sie fördern müssen[83].
§ 2 Da sie durch göttliche Einrichtung und apostolische Vorschrift für alle Kirchen mitverantwortlich sind, müssen sie auch um jene besorgt sein, denen sie nicht vorstehen; insbesondere um jene, in denen hauptsächlich wegen Priestermangels oder anderer besonderer Umstände die Christgläubigen Gefahr laufen, von den Geboten eines christlichen Lebens abzuweichen, ja den Glauben selbst zu verlieren. Gleichermaßen muß ihre Sorge jenen Gegenden der Erde gelten, in denen das Wort Gottes noch nicht verkündet worden ist[84].

III: Die Presbyter und Diakone

Kanon 49: § 1 Obgleich die Presbyter nicht die höchste Stufe des Priesteramtes innehaben, sind sie doch durch das Weihesakrament zu wahren Priestern des Neuen Bundes geweiht und haben zusammen mit den Bischöfen teil an dem einen und selben Priestertum Christi. So sind sie als Diener Christi eingesetzt, die als Mitarbeiter des Ordo der Bischöfe am Amt und an der Autorität teilhaben, durch die Christus selbst seinen Leib auferbaut, heiligt und leitet[85].
§ 2 Da sie zu Mitarbeitern des Ordo der Bischöfe bestellt sind, hängen sie in der Ausübung ihrer Vollmachten von ihren Bischöfen ab. Diese sollen freilich die Presbyter, da ihnen in der heiligen Weihe die Gabe des Geistes verliehen wurde, als ihre notwendigen Helfer und Ratgeber im Dienstamt der Belehrung, der Heiligung und der Leitung des Gottesvolkes betrachten[86].
§ 3 Da die Presbyter durch die Weihe zu Mitgliedern im Ordo des Presbyterats geworden sind, sind sie untereinander durch eine enge sakramentale Brüderlichkeit verbunden. Einer bestimmten Teilkirche unter dem für sie zuständigen Bischof zum Dienst 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 in rechtlich festgelegter Art und Weise dem Bischof bei der Leitung seines Volkes *zur Seite steht*[87].

Kanon 50: Helfer der Bischöfe wie der Presbyter bei der Ausübung des diesen anvertrauten Amtes sind die Diakone, die, mit sakramentaler Weihegnade gestärkt, beauftragt sind, 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 für sie von der zuständigen Autorität festgelegt wurde[88].

Kapitel II: Die Ämter der Kirche

Kanon 51: § 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 heiligen und zu leiten* an, damit seine heilige Kirche auf der ganzen Erde bis ans Ende der Zeiten errichtet werde, und *stattete sie aus und weihte sie mit der Kraft des Heiligen Geistes, der über sie kam (vgl. Apg. 1, 8)*[89].
§ 2 Die Kirche, die mit *verschiedenen Gaben des Heiligen Geistes entsprechend der Verschiedenheit ihrer Glieder* ausgestattet wurde, um die von Ihm empfangene Sendung zu erfüllen, nämlich das Reich Christi und Gottes gemäß dem Gesetz des Evangeliums in der Gemeinschaft der Liebe zu verkünden und unter allen Völkern aufzurichten, hat daher 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 *in seinem Geist* vor allem durch das *eucharistische* Opfer und die *anderen* Sakramente *wie auch durch das Wort Gottes* 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[90].

Kanon 52: Die Ämter der Kirche, durch deren Ausübung sie Gott zu loben und die Menschen zu heiligen bestrebt ist, hängen

mit der heiligen Eucharistie zusammen und sind auf dieses erhabenste Sakrament, in dem der gesamte spirituelle Schatz der Kirche beschlossen ist[91], *hingeordnet. Deshalb bewirkt die heilige Liturgie, in der die eucharistische Feier ihren Mittelpunkt hat, auch wenn sie das ganze Wirken der Kirche nicht ausschöpft, doch deren Einheit, macht diese Einheit sichtbar und ist der Höhepunkt, auf den das Wirken der Kirche hinstrebt, und zugleich Quelle, aus der alle ihre Kraft strömt.* Der Dienst am Wort wie die pastorale Leitung sind darauf hingeordnet, daß 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[92].

Kanon 53: § 1 Um die Ämter, die ihrer Natur nach zur Sendung der Kirche gehören, auszuüben, sind vor allem Bischöfe eingesetzt, da sie geweiht sind, um die Aufgaben Christi selbst, des Lehrer, Hirten und Priesters, wahrzunehmen und an seiner Statt zu wirken, in *hierarchischer* Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums[93].

§ 2 Dieses dreifache Amt *nehmen* auch die Presbyter *wahr*, da sie als Mitarbeiter des Standes der Bischöfe ebenfalls Christi Dienstamt ausüben und ihn vertreten[94]. Beim Vollzug dieser Ämter helfen den Bischöfen und Presbytern die Diakone.

§ 3 Da die Gläubigen durch die Taufe Christus eingegliedert sind und auf ihre Weise ebenfalls am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi Anteil erhalten haben, erfüllen sie zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt[95].

Artikel I: Das kirchliche Lehramt

Kanon 54: § 1 Christus der Herr hat der Kirche das Glaubensgut anvertraut, damit sie unter dem Beistand des Heiligen Geistes die geoffenbarte *Wahrheit* gewissenhaft bewahre, sie tiefer erforsche und sie treu *verkündige und darlege*[96].

§ 2 Es ist die Pflicht der Kirche und ihr ursprüngliches Recht, unabhängig von jeder menschlichen Gewalt allen Völkern *das Evangelium zu verkündigen*[97].

Kanon 55: § 1 Das heilige Gottesvolk hat auch am Prophetenamt Christi Anteil, indem es vornehmlich durch ein Leben des Glaubens und der Liebe Sein heiliges 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"[98] ihre allgemeine Übereinstimmung in Glaubens- und Sittenfragen äußert. *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 ihn im rechten Urteil tiefer ein und wendet ihn im Leben voller an[99].

Kanon 56: § 1 Das unfehlbare Lehramt hat der Papst, das Haupt des Bischofskollegiums, kraft seines Auftrags inne, wenn er als oberster Hirt und Lehrer aller Christgläubigen, *dessen Aufgabe es ist, seine Brüder zu stärken (vgl. Luk. 23, 32)*, eine Glaubens- oder Sittenlehre in einem *endgültigen* Akt verkündet[100].

§ 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 Glaubens- oder Sittenlehre für die Gesamtkirche als *endgültig* verpflichtend *erklären*. Sie üben es aber auch, über den Erdkreis verstreut, freilich in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, aus, wenn sie authentisch in Sachen der Glaubens- und Sittenlehre eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen[101].

§ 3 Keine Lehre ist als dogmatisch definiert oder erklärt anzusehen, wenn dies nicht offenkundig feststeht[102].

Kanon 57: Mit göttlichem und katholischem Glauben ist all das zu glauben, was im schriftlich niedergelegten oder mündlich tradierten Wort Gottes, in dem einen, *nämlich* der Kirche anvertrauten Glaubensgut enthalten ist und vom Lehramt der Kirche auf feierliche oder gewöhnliche und allgemeine Weise als von Gott geoffenbart zu glauben vorgelegt wird[103].

Kanon 58: 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 wenn sie sie nicht* in einem *endgültigen* Akt proklamieren wollen[104].

Kanon 59: Mit religiösem Gehorsam ist einer Lehre anzuhangen, die die Bischöfe, die in *hierarchischer* Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern des Kollegiums stehen, als einzelne oder in Synoden oder in Konferenzen versammelt, verkünden; denn wenn sie auch keine Unfehlbarkeit *im Lehren* besitzen, so sind sie doch authentische Lehrer und Lehrmeister der Gläubigen, die ihrer Sorge anvertraut sind. Diesem authentischen Lehramt *ihrer Bischöfe* schulden die Gläubigen religiösen Gehorsam[105].

Kanon 60: § 1 Die Sorge, das Evangelium überall auf Erden zu verkündigen oder zu predigen, die der Gesamtkirche anvertraut ist, obliegt in erster Linie der Körperschaft der Bischöfe, da Christus ihnen allen zusammen den Auftrag zu lehren gegeben hat[106].

§ 2 In besonderer Weise ist das Amt, den christlichen Namen *auszubreiten*, dem Nachfolger Petri, dem Papst, anvertraut[107].

§ 3 Die einzelnen Bischöfe haben als Verkündiger 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 werde[108].

Kanon 61: § 1 Die Presbyter haben als Mitarbeiter der Bischöfe die erste Pflicht, das Evangelium Gottes zu verkünden; vor allem sind die Pfarrer gegenüber der ihnen anvertrauten Herde sowie andere, denen Seelsorge anvertraut ist, dazu verpflichtet. Sache der Diakone ist es, im Dienst am Wort dem Gottesvolk in Gemeinschaft mit dem Bischof und seinem Presbyterium zu dienen[109].

§ 2 Zur Erfüllung dieser Aufgabe *können* die Bischöfe auch die Hilfe der Ordensleute und geeigneter Laien beiderlei Geschlechts *heranziehen*, die ja als Christi Zeugen ebenfalls am Evangelisierungswerk mitarbeiten sollen[110].

Kanon 62: [...] Alle Christgläubigen sind zur Mitarbeit an der Ausbreitung der evangelischen Botschaft verpflichtet; *damit aber jemand* den Dienst am Wort Gottes im Namen der Kirche ausüben *kann, muß er von der zuständigen Autorität* eine Missio *erhalten*, sei es aufgrund einer speziellen Ermächtigung, sei es durch Übertragung eines Amtes, mit dem diese Aufgabe nach den heiligen Kanones verbunden ist[111].

Artikel II: Das Heiligungsamt der Kirche

Kanon 63: Die Kirche übt das ihr übertragene Amt der Heiligung im Namen Christi aus, indem sie den Menschen, *die alle zur Heiligkeit im Geist berufen sind, 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[112].

Kanon 64: § 1 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 leiden-

den und verherrlichten Christus vereint werden[113]. 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 apostolischen Werke hingeordnet sind[114].

§ 2 Da die Sakramente, die ja für die Gesamtkirche die gleichen sind, zur Aufrichtung und Festigung des Gemeinschaftsbandes unter den Gläubigen in hohem Maße beitragen, kommt es der zuständigen kirchlichen Autorität zu, die Bedingungen festzulegen, die die Gültigkeit und Erlaubtheit des Spendens und Empfangens der Sakramente wie die bei ihrem [feierlichen] Vollzug zu beachtende Ordnung betreffen.

Kanon 65: § 1 Das Heiligungsamt üben vornehmlich die Bischöfe aus, die, mit der Fülle des Weihesakramentes ausgezeichnet, Hohepriester sind, *hauptsächliche* Spender der Geheimnisse Gottes und Leiter, Förderer und Hüter des gesamten liturgischen Lebens in der ihnen übertragenen Kirche[115].

§ 2 Dieses Amt üben auch die Presbyter aus, da sie ja, ebenfalls an Christi Priestertum Anteil habend, als seine Diener unter der Autorität der Bischöfe zur Feier des Gottesdienstes und zur Heiligung des Volkes *geweiht werden*[116].

§ 3 Geweiht, um Bischöfen und Presbytern Dienste zu leisten, haben die Diakone Anteil an der Feier des Gottesdienstes gemäß den Normen der heiligen Kanones[117].

Kanon 66: § 1 Erhabenstes Sakrament ist die heiligste Eucharistie, *in der Christus der Herr selbst enthalten ist, dargebracht und empfangen wird* und durch die die Kirche ständig lebt und wächst[118]. Das eucharistische Opfer, die Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn, in dem das Kreuzesopfer durch die Zeiten hindurch fortgesetzt wird[119], ist Höhepunkt und Quelle des gesamten christlichen Lebens. Dadurch wird die Einheit des Gottesvolkes bezeichnet und bewirkt und der Aufbau des Leibes Christi vollendet[120].

§ 2 Es ist Aufgabe der Priester, unter der Leitung des Bischofs, der der Gemeinschaft vorsteht, das eucharistische Opfer zu feiern; sie üben ihr Amt am vornehmlichsten in dieser eucharistischen Kultfeier oder Versammlung aus, bei der sie als Stellvertreter Christi handeln, Sein Geheimnis verkündigen, die Gebete der Gläubigen mit dem Opfer ihres Hauptes vereinigen und das einzige Opfer des Neuen Bundes, Christus nämlich, der sich selbst als unbefleckte Gabe darbringt (vgl. Hebr. 9, 11—28), vergegenwärtigen und zuwenden[121].

§ 3 Sache der Diakone ist es, bei der eucharistischen Feier Dienste zu leisten, die Eucharistie zu verwahren und sie den Gläubigen auszuteilen[122].

§ 4 Die Christgläubigen, die [. . .] 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[123].

Kanon 67: § 1 Den ersten Platz unter allen Sakramenten nimmt die heilige Taufe ein, die die Pforte zum geistlichen Leben ist. Denn durch sie empfangen die Menschen den Heiligen Geist, *werden dadurch Christus durch ein unauslöschliches Merkmal gleichgestaltet,* der göttlichen Natur teilhaftig, zu Kindern Gottes und so *der* Kirche eingegliedert[124].

§ 2 Jeder Mensch, der zu tun beabsichtigt, was Christus eingesetzt hat, spendet gültig die Taufe; *ihre ordentlichen Spender sind jedoch die Priester und Diakone*[125].

Kanon 68: § 1 Durch das Sakrament der Firmung *wird ein Merkmal eingeprägt,* wodurch die Gläubigen mit der Kirche vollkommener verbunden, mit der besonderen Kraft des Heiligen Geistes gestärkt und so strenger verpflichtet werden, als wahre Zeugen Christi den Glauben durch Wort und Tat auszubreiten und auch zu verteidigen[126].

§ 2 Die erstberufenen Spender (ministri originarii) des Sakraments der Firmung sind die Bischöfe; aber auch die Presbyter können, wenn sie unmittelbar durch das Recht oder durch eine besondere Erlaubnis der zuständigen Autorität dazu bevollmächtigt sind, gemäß den Vorschriften der heiligen Kanones die Firmung spenden[127].

Kanon 69: § 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[128].

§ 2 Nur die Priester üben diesen Dienst der Wiederversöhnung aus, und zwar unter Einhaltung der Vorschriften, die von der höchsten kirchlichen Autorität und den Bischöfen, die die Bußdisziplin regeln, erlassen wurden[129].

Kanon 70: Durch die heilige Krankensalbung und das Gebet, das *die Priester* als Spender dieses Sakramentes im Namen der Kirche verrichten, werden die kranken Gläubigen dem leidenden und verherrlichten Herrn empfohlen, damit er sie aufrichte und rette[130], *ja sie werden sogar gestärkt, damit sie sich frei mit Christi Leiden und Tod vereinen und so zum Wohl des Gottesvolkes beitragen.*

Kanon 71: § 1 Diejenigen unter den Gläubigen, die durch das Sakrament der Weihe ausgezeichnet sind, werden durch die *Salbung* des Heiligen Geistes, *mit der sie geweiht,* und durch das unauslöschliche Merkmal, mit dem *sie gezeichnet werden, zu Dienern Christi,* und haben, ein jeder nach seinem Weihegrad, am *Dienstamt* Anteil, durch das Christus seinen Leib auferbaut, heiligt und leitet, damit sie so in der Lage sind, sein wunderbares Werk durch die Zeichen fortzuführen[131].

§ 2 Die Bischöfe, welche die höchste Stufe des Priesteramtes empfangen haben, sind die eigentlichen Spender der heiligen Weihen [. . .][132].

Kanon 72 § 1 Durch das Sakrament der Ehe, durch das die christlichen Eheleute das Geheimnis der Einheit und der *fruchtbaren* Liebe zwischen Christus und der Kirche darstellen und daran Anteil haben, werden sie durch Christi Geist gestärkt und gleichsam geweiht, damit sie sich im ehelichen Leben und auch in der Annahme und Erziehung der Kinder gegenseitig zur Heiligung verhelfen, und so, untereinander geeint, die Verherrlichung Gottes anstreben[133].

§ 2 Das Sakrament der Ehe empfangen die Getauften, die untereinander eine *unauflösliche* Gemeinschaft ehelichen Lebens begründen, indem sie sich durch unwiderrufliche Willensübereinstimmung gegenseitig ausschließlich einander schenken und annehmen, gemäß den Bestimmungen, welche die Kirche für eine gültige Eheschließung erlassen hat[134].

Kanon 73: § 1 Durch verschiedene Mittel vollzieht die Kirche das Heiligungsamt auch insbesondere durch Gebete, 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 Aufgaben auf dem Weg des lebendigen Glaubens, der die Hoffnung weckt und durch die Liebe wirksam ist, entschlossen vorangeht[135].

§ 2 Da ja alle Christgläubigen durch die Wiedergeburt und die Salbung des Heiligen Geistes zu einem *königlichen* Priestertum geweiht sind, sind sie dazu berufen, durch ihre Gebete, *ihre Opfer und insbesondere durch die Werke der Nächstenliebe* zum Heil der Welt beizutragen und zu helfen, das Reich Christi in den Herzen zu verwurzeln und zu stärken[136].

§ 3 Das [. . .] Gebet im Namen der Kirche, vor allem das Stundengebet verrichten die Priester, Diakone und *Ordensleute* sowie andere kraft kirchlicher Ordnung damit beauftragte Gläubige, ja alle Christgläubigen, die sich mit den Dienern der Kirche vereinigen[137].

Kanon 74: § 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[138].

§ 2 Einer sehr alten und allgemeinen Tradition folgend, verehrt die Kirche in besonderer *und kindlicher* Weise die selige und *stets* jungfräuliche Maria, die durch ihre Zustimmung zum göttlichen Wort Mutter des Erlösergottes wurde, indem sie ihm im Mysterium der Erlösung diente, und die Christus zur Mutter aller Menschen eingesetzt hat[139].

Artikel III: Das Hirtenamt der Kirche

Kanon 75: § 1 Die Kirche, der es von Gott her aufgetragen ist, die Christgläubigen im Namen Christi des Hirten so zu leiten, daß sie in ihrem Leben wirklich Jünger Christi sind (Matth. 28, 19), erfüllt diesen Auftrag, indem sie ihnen mit Ratschlägen und Empfehlungen hilft, durch Vorbilder Halt gibt, Werke der Nächstenliebe und Frömmigkeit ordnet und die Unternehmungen, die die Gläubigen zur Ausübung der Nächstenliebe oder Frömmigkeit ins Werk setzen, fördert und unterstützt.

§ 2 Um diese Aufgabe zu erfüllen, ist sie ausgestattet mit der gesamten Vollmacht, die für die geistliche Leitung der Christgläubigen erforderlich ist, das heißt mit legislativer, exekutiver und richterlicher Vollmacht; diejenigen freilich, die diese Vollmacht besitzen, üben sie nur zur Auferbauung des Gottesvolkes in Wahrheit und Heiligkeit aus[140].

§ 3 *Leitungsgewalt in der Kirche haben diejenigen,* welche von Gott als Diener der Führungsvollmacht in der Kirche eingesetzt sind. Anteil an ihrem Vollzug haben nach den Normen der heiligen Kanones auch jene, denen die vorgenannten Amtsträger die Ausübung dieser Vollmacht übertragen haben[141].

Kanon 76: Volle und höchste Vollmacht, das Volk Gottes zu leiten, haben in der Gesamtkirche kraft göttlicher Einsetzung sowohl der Papst wie das Bischofskollegium, gemäß Kanon 34, 39 und 40[142].

Kanon 77: § 1 Die von der höchsten kirchlichen Autorität erlassenen und promulgierten universalen Ordnungen oder universalen kirchlichen Gesetze sind für alle Gläubigen in der Gesamtkirche, für die sie erlassen sind, verpflichtend[143].

§ 2 In gleicher Weise sind die universalen vom christlichen Volk eingeführten und von der kirchlichen Autorität entsprechend den Normen des Kirchenrechtes approbierten Gewohnheiten für sie verbindlich[144].

§ 3 An der Ausübung der *höchsten* legislativen Vollmacht haben bestimmte untergeordnete Amtsträger oder bestimmte Institutionen, die nach den wechselnden Bedürfnissen der Kirche geschaffen wurden, jenen Anteil, den ihnen die höchste kirchliche legislative Autorität übertragen hat [. . .].

Kanon 78: § 1 Die sogenannte exekutive Vollmacht 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[145].

§ 2 Zur Ausübung dieser Vollmacht bedient sie sich vornehmlich der Einrichtungen oder Dikasterien, die nach den Bedürfnissen der Zeit errichtet wurden. Diese Einrichtungen üben die ihnen übertragene Vollmacht im Namen und unter Leitung der obersten Autorität aus zum Wohl aller Kirchen und zum Dienst für die geweihten Hirten[146].

Kanon 79: § 1 Die richterliche Vollmacht über die höchste kirchliche Autorität [. . .] durch die Gerichtshöfe *und andere Einrichtungen* aus. Diesen steht es zu, Streitfälle zu untersuchen und zu entscheiden, die sich auf die Geltendmachung und den Schutz *aller* Rechte 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, insbesondere bei kirchlichen Delikten die gesetzlich vorgesehenen Sanktionen zu verhängen oder festzustellen[147].

§ 2 Der *römische* Papst kann von niemandem gerichtlich belangt werden[148].

§ 3 Nur dem Papst steht das Recht zu, persönlich 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 vor sein Forum gezogen hat[149].

§ 4 Jedem Gläubigen in der ganzen Kirche steht es nach den Normen des Kirchenrechts 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 bei ihm anhängig zu machen[150].

Kanon 80: § 1 In den Teilkirchen versehen die Diözesanbischöfe das Amt, jenen Teil des Gottesvolkes, den diese umfassen, als eigentliche Hirten zu leiten; dieses Amt üben sie nach den kanonischen Bestimmungen *für sich* als einzelne aus, ein jeder für die seiner Sorge anvertraute Kirche [. . .][151].

§ 2 *Die Bischöfe der gleichen Provinz oder kirchlichen Region oder gar eines kirchlichen Bezirks üben dieses Leitungsamt gemäß den rechtlichen Vorschriften in Patriarchalsynoden oder anderen Partikularkonzilien oder in den Bischofskonferenzen gemeinsam zugleich für die betreffenden Teilkirchen aus*[152].

§ 3 Den Patriarchen, Metropoliten *und anderen hierarchischen Autoritäten* kommt jene Vollmacht zu, die ihnen durch die heiligen Kanones zuerkannt wird[153].

Kanon 81: § 1 Den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel kommt in den ihnen anvertrauten Teilkirchen von sich aus alle ordentliche, eigene und unmittelbare Vollmacht zu, die für die Ausübung ihres Hirtenamtes erforderlich ist; davon bleibt jedoch immer in allem die Vollmacht, sich oder einer anderen Autorität Angelegenheiten vorzubehalten, welche die höchste kirchliche Autorität kraft ihres Amtes hat, unberührt; ebenso unberührt bleibt davon die Vollmacht der höchsten Autorität, die Ausübung der bischöflichen Vollmacht zu regeln (moderari)[154].

§ 2 In der ihm anvertrauten Teilkirche hat allein der Diözesanbischof legislative Vollmacht, die er nach Maßgabe des Rechts auszuüben hat. Die sogenannte exekutive Vollmacht vollzieht er persönlich und auch durch andere, die nach Maßgabe des Rechts dafür zu bestellen sind und die die ihnen übertragene stellvertretende Vollmacht im Namen des Bischofs ausüben. Die richterliche Vollmacht 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[155].

§ 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 dispensieren, sooft er es für deren geistliches Wohl als nützlich ansieht, wenn nicht von der höchsten kirchlichen Autorität ein besonderer Vorbehalt gemacht wurde[156].

Kanon 82: Die durch die heilige Weihe zu Mitarbeitern des Ordo der Bischöfe geweihten Presbyter widmen sich insbesondere 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 *arbeiten* gemäß den Vorschriften des Kirchenrechts auch in der Leitung der nämlichen Kirche mit ihm *zusammen*[157], auch Diakone *werden* nach Maßgabe des Rechts *zum Dienst herangezogen*[158].

Kanon 83: Auch die gläubigen Laien selbst werden, durch die Taufe auf ihre Weise der Ämter Christi teilhaftig geworden, herangezogen, um den Bischof bei der Leitung des Volkes zu unterstützen, indem sie all das ihnen Anvertraute auch ausführen, was Laien mit der erforderlichen Kompetenz und der erforderlichen Stellung entsprechend den rechtlichen Vorschriften übertragen werden kann[159].

Kapitel III: Die Kirche und die menschliche Gesellschaft

Kanon 84: § 1 Obgleich die Kirche Christi als geordnete Gesellschaft dazu gestiftet wurde, mit ihren Mitteln *den Menschen* zu helfen, die Gemeinschaft göttlichen Lebens, die erst in der zukünftigen Welt vollendet wird, zu erlangen, lebt und wirkt sie doch hier auf Erden. Aus Menschen gebildet und für Menschen bestellt, die Glieder des irdischen Gemeinwesens sind, steht sie in notwendigen Verflechtungen mit den übrigen menschlichen Gemeinschaften, mit denen sie das gleiche irdische Schicksal teilt, ist aber berufen, gewissermaßen der Sauerteig und

gleichsam die Seele der ganzen in Christus zu erneuernden und zur Familie Gottes zusammenführenden menschlichen Gesellschaft zu sein[160].

§ 2 Die Christgläubigen *sollen* die von *den Hirten* der Kirche vorgelegten Prinzipien bei der Beurteilung und Regelung der Beziehungen zwischen der Kirche und den zeitliche Ziele verfolgenden menschlichen Gemeinschaften *beobachten*, insbesondere bei der Ausgestaltung der Beziehungen zwischen der Kirche und der politischen Gemeinschaft, die zur Besorgung des allgemeinen Wohls der Bürger mit öffentlicher Autorität ausgestattet ist[161].

Kanon 85: § 1 Da die Kirche gegründet wurde, um das Reich Christi und Gottes in allen zu *fördern*, das ein Reich der „Wahrheit und des Lebens, ein Reich der Heiligkeit und der Gnade, ein Reich der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens“[162] ist, hat sie eine eigene Sendung, die sich nicht auf den politischen, ökonomischen oder sozialen, sondern auf den religiösen Bereich bezieht, und beansprucht keine weltliche Aufgabe für sich außer der einen: Licht und Kraft zu bringen, die der Gemeinschaft der Menschen, die gemäß dem göttlichen Gesetz zu verfassen und zu festigen ist, dienen können[163]. Durch die Art dieser Sendung unterscheidet sie sich von den weltlichen Gesellschaften und hebt sich von ihnen ab[164].

§ 2 Die Kirche anerkennt die *spezifische* Autonomie der zeitlichen Dinge und der weltlichen Gesellschaften, auf Grund der, unter Wahrung der vom Schöpfer in die Natur der Dinge selbst eingestifteten Ordnung, die geschaffenen Dinge und weltlichen Gesellschaften selbst ihre eigenen Gesetze und Werte haben, nach denen die Menschen, unbeschadet der unveräußerlichen Rechte der menschlichen Person, eine zeitliche Ordnung frei aufbauen[165]; *die Christgläubigen jedoch, in erster Linie die Laien, mögen entsprechend der eigenen Berufung, von der Kanon 30 § 2 spricht, dafür sorgen, daß die irdischen Dinge und die weltlichen Gemeinschaften selbst nach Gott[es Willen] geordnet werden.*

Kanon 86: § 1 Die Kirche und die politische Gemeinschaft sind auf je ihrem Gebiet voneinander unabhängig und autonom[166]. Wenn auch beide bestimmte durch die je eigene Natur und Sendung umschriebene Grenzen haben, so sind doch beide, jede in ihrer Art, gegenüber den ihr unterworfenen Menschen oberste [Gesellschaft][167].

§ 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[168].

Kanon 87: § 1 Die Kirche trägt in Erfüllung ihres eigenen Auftrags durch ihre Lehre und durch das Zeugnis der Gläubigen zur [m Wohl der] ganzen Menschheitsfamilie und zum Wachstum der Gesellschaften bei, indem sie die Würde der menschlichen Person heilt und erhebt, das Gefüge der menschlichen Gesellschaft festigt und dem alltäglichen menschlichen Schaffen einen tieferen Sinn und eine tiefere Bedeutung gibt[169].

§ 2 Da sie kraft ihrer *Natur und Sendung* an keine besondere Form menschlicher Kultur und auch an kein 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, ihre wahre Freiheit zur Erfüllung ihrer Sendung anerkennen[170] und *nicht zuletzt die Würde der Menschen schützen und deren unveräußerliche Rechte gewährleisten.*

Kanon 88: § 1 In Treue gegenüber der Wahrheit des Evangeliums erkennt die Kirche die Religionsfreiheit als der Würde des Menschen und der Offenbarung Gottes entsprechend an und fordert sie für alle Menschen. Diese müssen sowohl als einzelne wie in Gemeinschaft von jedwedem Zwang, *sowohl von seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen wie jeglicher menschlicher Gewalt*, frei sein, damit sie — *innerhalb der gebührenden Grenzen* — nach ihrem eigenen Gewissen, privat und öffentlich, ein religiöses Leben führen können[171].

§ 2 Allen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften und den übrigen Religionsgemeinschaften, denen die Menschen, indem sie von ihrer Religionsfreiheit Gebrauch machen, 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 frei von jeder Einschränkung gemäß ihren eigenen Normen zu leiten und Einrichtungen zu fördern, in denen ihre Glieder zusammenarbeiten, um ihr eigenes Leben nach ihren religiösen Grundsätzen zu regeln. Die Kirche fordert diese Freiheit für alle, und zwar auch aus Hochschätzung dessen, was andere Kirchen oder kirchliche und religiöse Gemeinschaften zum Wohl der Menschheitsfamilie beigetragen haben und noch beitragen[172].

Kanon 89: 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 mithin volle und vollkommene Freiheit und Unabhängigkeit von jedweder menschlichen Gewalt besitzen. Niemandem ist es erlaubt, die Ausführung dieser Sendung direkt oder indirekt zu behindern. Daher ist die Freiheit der Kirche das grundlegende Prinzip in den Beziehungen zwischen der Kirche und den öffentlichen Gewalten sowie der gesamten bürgerlichen Ordnung[173].

Kanon 90: § 1 Die Kirche beansprucht gegenüber jeder menschlichen Gewalt die Freiheit, Gottes Wort zu verkündigen, 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 predigen[174].

§ 2 Der Kirche steht es zu, immer und überall *auch über die soziale Ordnung moralische Prinzipien zu verkündigen*, ja über alle menschlichen Wirklichkeiten, auch über die, welche den politischen Bereich betreffen, ein moralisches Urteil abzugeben, wann immer die fundamentalen Rechte der menschlichen Person oder das Heil der Seelen dies erfordern[175].

Kanon 91: Der Kirche steht das Recht zu, für die religiöse und sittliche Unterweisung zu sorgen, ebenso das Recht, Schulen und andere Erziehungseinrichtungen zu errichten und zu leiten, in denen sie eine ganzheitliche, vom Glauben erleuchtete menschliche Bildung der Jugendlichen anstrebt und den jungen Menschen, die die Eltern, die ersten und vorrangigen Erzieher ihrer Kinder, ihnen anvertrauen, *bei der Entfaltung ihrer Persönlichkeit gemäß dem Plane Gottes hilft*[176].

Kanon 92: *Der Kirche steht das Recht zu*, zur Verkündigung ihrer Lehre und zur Förderung ihres seelsorglichen Wirkens auch Kommunikationsmittel *zu besitzen und zu gebrauchen*[177].

Kanon 93: Die Kirche fordert jene Freiheit für sich, die ihr zukommt, sofern sie auch eine Gesellschaft von Menschen ist, die das Recht haben, nach den Vorschriften des christlichen Glaubens in der bürgerlichen Gesellschaft zu leben und daher an allen ihnen von der Kirche dargebotenen Heilsmitteln *Anteil zu haben*[178].

Kanon 94: § 1 Der Kirche steht es zu, frei und unabhängig von jeder menschlichen Gewalt für die geistliche Leitung der Gläubigen Sorge zu tragen und gemäß den göttlichen Gesetzen die hierarchische Verfassung der kirchlichen Gesellschaft zu ordnen. Das Recht, Bischöfe und die übrigen Amtsträger der Kirche nach den eigenen kirchlichen Gesetzen zu ernennen, einzusetzen und zu versetzen, ist daher ein der zuständigen kirchlichen Autorität wesentliches, eigenständiges und an sich ausschließliches Recht. Außerdem ist es niemandem erlaubt, die kirchlichen Autoritäten daran zu hindern, mit dem Apostolischen Stuhl, mit anderen kirchlichen Autoritäten und mit den [. . .] Gläubigen frei zu verkehren[179].

§ 2 Allein der Kirche steht das Recht zu, die kirchlichen Amtsträger zu ihrem Dienst *zuzulassen*, sie auszubilden und zu unterrichten, damit sie zu wahren Seelenhirten geformt werden, die fähig sind, die ihnen in der Kirche übertragenen Pflichten sorgfältig zu erfüllen[180].

§ 3 Um den göttlichen Auftrag der Liebe gegenüber dem Nächsten ausführen zu können und zugleich in ihrem Handeln die Liebe zu verkündigen, steht es der Kirche zu, soweit es die ört-

lichen und zeitlichen Verhältnisse nahelegen, Werke der Liebe und Barmherzigkeit für Bedürftige und Kranke zu errichten und caritative Werke der gegenseitigen Hilfe, durch die die verschiedensten menschlichen Nöte gelindert werden, zu ordnen[181].

§ 4 Die Kirche benötigt und benutzt in ihrer Sorge um das geistliche Wohl der Menschen zeitliche Güter, soweit ihre spezifische Sendung dies erfordert. Daher hat sie [. . .] das ursprüngliche Recht, jene zeitlichen Güter zu erwerben, zu besitzen und zu verwalten, die für ihre spezifischen Ziele, insbesondere für die Ordnung des Gottesdienstes, für den angemessenen Lebensunterhalt ihrer Amtsträger und für Werke des Apostolats und der Caritas erforderlich sind[182].

Kanon 95: § 1 Die Kirche, *die* in der universalen Völkergemeinschaft Rechtspersönlichkeit besitzt, vereint in dieser Gemeinschaft ihre Anstrengungen mit denen der weltlichen Gesellschaften, um *Gerechtigkeit*, Zusammenarbeit, Eintracht und Frieden unter allen Völkern zu fördern[183].

§ 2 An den Werken und Unternehmungen der Völkergemeinschaft *nimmt die Kirche aber nur in solchen Angelegenheiten teil, die ihre geistliche Sendung betreffen, vor allem, um in der Welt den Frieden im Geist des Evangeliums zu fördern*[184].

[1] Vgl. Lumen gentium, Nr. 1, 2, 4, 8, 9; Solemnis Professio fidei Pauls VI. v. 30. 6. 1968: AAS 60 (1968) 440. [2] Vgl. Lumen gentium, Nr. 23. [3] Vgl. Lumen gentium, Nr. 8, 48; Sacrosanctum Concilium, Nr. 2. [4] Vgl. Lumen gentium, Nr. 10, 24. [5] Vgl. Lumen gentium, Nr. 10, 21, 24, 27; Presbyterorum Ordinis, Nr. 2. [6] Vgl. Lumen gentium, Nr. 4, 13. [7] Vgl .Lumen gentium, Nr. 8. [8] Vgl. Lumen gentium, Nr. 8. [9] Vgl. 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; Unitatis redintegratio, Nr. 4, 14, 17; Ecclesiis Orientalibus, Nr. 2. [12] Vgl. Lumen gentium, Nr. 8; Unitatis redintegratio, Nr. 6. [13] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 1, 14. [14] Vgl. Lumen gentium, Nr. 13. [15] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 1, 2, 14. [16] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 1, 2, 14. [17] Vgl. Lumen gentium, Nr. 16, 17; Ad gentes, Nr. 1, 2. [18] Vgl. Unitatis redintegratio, Nr. 3. [19] Vgl. Lumen gentium, Nr. 14. [20] Vgl. CIC, Can. 87; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, 2. 7. 1957, Can. 16. [21] Vgl. Lumen gentium, Nr. 14; Unitatis redintegratio, Nr. 3. [22] Vgl. Lumen gentium, Nr. 15; Unitatis redintegratio, Nr. 3. [23] Vgl. Lumen gentium, Nr. 14; Ad gentes, Nr. 14. [24] Vgl. Ad gentes, Nr. 14. [25] Vgl. Lumen gentium, Nr. 11. [26] 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. [27] Vgl. Lumen gentium, Nr. 18, 21, 22. [28] Vgl. Lumen gentium, Nr. 32. [29] Vgl. Lumen gentium, Nr. 32, 33, 40, 41. [30] Vgl. Lumen gentium, Nr. 33. [31] Vgl. Lumen gentium, Nr. 37; Presbyterorum Ordinis, Nr. 9. [32] Vgl. Lumen gentium, Nr. 37. [33] Vgl. Lumen gentium, Nr. 37. [34] Vgl. Lumen gentium, Nr. 37. [35] Vgl. Sacrosanctum Concilium, Nr. 3; Gaudium et spes, Nr. 26; Dignitatis humanae, Nr. 2. [36] Vgl. Apostolicam actuositatem, Nr. 19; Presbyterorum Ordinis, Nr. 8. [37] Vgl. Lumen gentium, Nr. 33; Apostolicam actuositatem, Nr. 24. [38] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 62. [39] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 7. [40] Vgl. Enz. Pacem in terris: AAS 55 (1963) 261; vgl. Gaudium et spes, Nr. 26, 29; 52. [41] Vgl. Enz. Pacem in terris: AAS 55 (1963) 260; Unitatis redintegratio, Nr. 12; Gaudium et spes, Nr. 26. [42] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 26, 29; Gravissimum educationis, Nr. 1, 2. [43] Vgl. Presbyterorum Ordinis, Nr. 20; CIC, Can. 14, 96. [44] Vgl. Lumen gentium, Nr. 7, 32. [45] Vgl. Lumen gentium, Nr. 18, 32. [46] Vgl. Lumen gentium, Nr. 43, 44. [47] Vgl. Lumen gentium, Nr. 12, 18, 32. [48] Vgl. Perfectae caritatis, Nr. 7, 8; Lumen gentium, Nr. 43, 44, 46. [49] Vgl. Lumen gentium, Nr. 31. [50] Vgl. Lumen gentium, Nr. 31; Apostolicam actuositatem, Nr. 2, 7; Gaudium et spes, Nr. 43. [51] Vgl. Lumen gentium, Nr. 37. [52] Vgl. Lumen gentium, Nr. 18. [53] Vgl. Lumen gentium, Nr. 13, 18, 19. [54] Vgl. Lumen gentium, Nr. 20. [55] Vgl. Lumen gentium, Nr. 22 und Nota praevia. [56] Vgl. Lumen gentium, Nr. 20, 41. [57] Vgl. Vat. I, Const. Dogm. Aeternus Pastor: Denz. 1826—27; Lumen gentium, Nr. 22, 27; Christus Dominus, Nr. 2. [58] Vgl. Lumen gentium, Nr. 27. [59] Vgl. CIC, Can. 228, § 2. [60] Vgl. CIC, Can. 219; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, 2. 6. 1957, Can. 163. [61] Vgl. Bonifaz VIII. Caput Quoniam (1299): L. I, tit. 7, c. 1, in VI; CIC, Can. 221; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, 2. 6. 1957, Can. 165. [62] Christus Dominus, Nr. 9; Apost. Konst. Vacantis Apostolicae Sedis, Nr. 98, 8. 12. 1945: AAS 38 (1946) 65—99. [63] Vgl. Paul VI. Motu Proprio Apostolica sollicitudo, 15. 9. 1965: AAS 57 (1965) 775 f. [64] Vgl. Lumen gentium, Nr. 19, 20; Christus Dominus, Nr. 2. [65] Vgl. Lumen gentium, Nr. 21. [66] Vgl. Lumen gentium, Nr. 22; Christus Dominus, Nr. 3. [67] Vgl. Christus Dominus. Nr. 3. [68] Vgl. Lumen gentium, Nr. 22; Christus Dominus, Nr. 4. [69] Vgl. Lumen gentium, Nr. 18, 22, 23. [70] Vgl. Lumen gentium. Nr. 22 und Nota praevia, Nr. 3, 4; Christus Dominus, Nr. 4. [71] Vgl. Lumen gentium, Nr. 22; Christus Dominus, Nr. 4. [72] Vgl. Lumen gentium, Nr. 22; Christus Dominus, Nr. 4. [73] Vgl. Lumen gentium, Nota praevia, Nr. 3. [74] Vgl. Lumen gentium, Nr. 22; CIC, Can. 222, § 2; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, 2. 6. 1957, Can. 167, § 2. [75] Vgl. CIC, Can. 224, § 1; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, Can. 167, § 2; 171. [76] Vgl. Christus Dominus, Nr. 4. [77] Vgl. CIC, Can. 223, § 3; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, Can. 168. § 3. [78] Vgl. CIC, Can. 229; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, Can. 174. [79] Vgl. Lumen gentium, Nr. 22 mit der Bestätigungsformel; CIC, Can. 227; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, Can. 172. [80] Vgl. Lumen gentium, Nr. 23, 27; Christus Dominus, Nr. 11; Ecclesiarum Orientalium, Nr. 23. [81] Vgl. Lumen gentium, Nr. 24; ebenso Nota praevia, Nr. 2. [82] Vgl. Lumen gentium, Nr. 23; ebenso Nota praevia, Nr. 2. [83] Vgl. Lumen gentium, Nr. 23. [84] Vgl. Christus Dominus, Nr. 6; Lumen gentium, Nr. 23. [85] Vgl. Lumen gentium, Nr. 28; Presbyterorum Ordinis, Nr. 2, 7, 12, 16; Christus Dominus, Nr. 28. [86] Vgl. Lumen gentium, Nr. 28; Presbyterorum Ordinis, Nr. 7. [87] Vgl. Lumen gentium, Nr. 28; Presbyterorum Ordinis, Nr. 7, 8; Christus Dominus, Nr. 27, 34; Ad gentes, Nr. 19. [88] Vgl. Lumen gentium, Nr. 29. [89] Vgl. Lumen gentium, Nr. 5, 13, 21; Ad gentes, Nr. 1; Unitatis redintegratio, Nr. 2. [90] Vgl. Lumen gentium, Nr. 5, 16, 26, 27; Sacrosanctum Concilium, Nr. 6. [91] Vgl. Sacrosanctum Concilium, Nr. 7; Presbyterorum Ordinis, Nr. 5; vgl. Summa Theol. III, q. 65, A. 1, q. 79, a. 1, c. et ad 1. [92] Vgl. Sacrosanctum Concilium, Nr. 9, 10; Lumen gentium, Nr. 28. [93] Vgl. Ad gentes, Nr. 39; Lumen gentium, Nr. 21. [94] Vgl. Presbyterorum Ordinis, Nr. 1; Ad gentes, Nr. 39. [95] Vgl. Lumen gentium, Nr. 10, 12, 31; Apostolicam actuositatem, Nr. 2, 10. [96] Vgl. Lumen gentium, Nr. 25; Dei Verbum, Nr. 8; Ansprache Pauls VI. in der 9. Sitzung des 2. Vat., 7. 12. 1965: AAS 58 (1966) 51—59; CIC, Can. 1322, § 1. [97] Vgl. Lumen gentium, Nr. 24; Dei Verbum, Nr. 7, 8. [98] Vgl. Augustinus, De praed. Sanct. 14, 27: PL 44, 980. [99] Vgl. Lumen gentium, Nr. 12; Dei Verbum, Nr. 10. [100] Vgl. Vat. I, Const. Dogm. Pastor Aeternus, 4: Denz. 1839 (3074); Lumen gentium, Nr. 25. [101] Vgl. Vat. I, Dei Filius, 3: Denz. 1712 (3011); Lumen gentium, Nr. 25. [102] Vgl. CIC, Can. 1323, § 3. [103] Vgl. Vat. I, Dei Filius, 3: Denz. 1792; Lumen gentium, Nr. 25; Dei Verbum, Nr. 10; CIC, Can. 1323, § 1. [104] Vgl. Lumen gentium, Nr. 25. [105] Vgl. Lumen gentium, Nr. 25. [106] Vgl. Lumen gentium, Nr. 23, 25; Ad gentes, Nr. 29. [107] Vgl. Lumen gentium, Nr. 23; Ad gentes, Nr. 29. [108] Vgl. Lumen gentium, Nr. 23; Christus Dominus, Nr. 6. [109] Vgl. Presbyterorum Ordinis, Nr. 4; Lumen gentium, Nr. 29. [110] Vgl. Ad gentes, Nr. 41. [111] Vgl. CIC, Can. 1327, 1328. [112] Vgl. Sacrosanctum Concilium, Nr. 41. [113] Vgl. Lumen gentium, Nr. 7; Summa Theol. III, q. 62 art. 5 ad 1. [114] Vgl. Ad gentes, Nr. 9; Presbyterorum Ordinis, Nr. 5; Unitatis redintegratio, Nr. 21. [115] Vgl. Lumen gentium, Nr. 26; Sacrosanctum Concilium, Nr. 41; Christus Dominus, Nr. 15 [116] Vgl. Presbyterorum Ordinis, Nr. 5; Lumen gentium, Nr. 28. [117] Vgl. Lumen gentium, Nr. 29. [118] Vgl. Lumen gentium, Nr. 11, 26. [119] Vgl. Sacrosanctum Concilium; Nr. 47. [120] Vgl. Lumen gentium, Nr. 3, 11, 17; Christus Dominus, Nr. 30; Presbyterorum Ordinis, Nr. 5. [121] Vgl. Lumen gentium, Nr. 28. [122] Vgl. Lumen gentium, Nr. 29. [123] Vgl. Lumen gentium, Nr. 7, 11; Presbyterorum Ordinis, Nr. 5. [124] Vgl. Florent. Decr. pro Armenis, De Sacramentis: Denz. 696; Lumen gentium, Nr. 11, 40; Presbyterorum Ordinis, Nr. 5. [125] Vgl. Lumen gentium, Nr. 17, 29; Sacrosanctum Concilium, Nr. 68; CIC, Can. 742, § 1. [126] Vgl. Lumen gentium, Nr. 11; Ad gentes, Nr. 36; Presbyterorum Ordinis, Nr. 5. [127] 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, I, Nr. 13: AAS 56 (1964) 5—12. [128] Vgl. Florent. Decr. pro Armenis: Denz. 699, 1324; Lumen gentium, Nr. 11; Presbyterorum Ordinis, Nr. 5. [129] Vgl. Lumen gentium, Nr. 16, 28; Presbyterorum Ordinis, Nr. 5; Orientalium Ecclesiarum, Nr. 16. [130] Vgl. Florent. Decr. pro Armenis: Denz. 700; Lumen gentium, Nr. 11; Presbyterorum Ordinis, Nr. 5; Sacrosanctum Concilium, Nr. 73. [131] Vgl. Trid. Sess. XXIII, Cap. IV, Can. 5: Denz. 964; Lumen gentium, Nr. 11; Presbyterorum Ordinis, Nr. 2, 5, 7, 12. [132] Vgl. Florent. pro Armenis: Denz. 701; Lumen gentium, Nr. 26; Presbyterorum Ordinis, Nr. 2, 5. [133] 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. [134] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 48. [135] Vgl. Lumen gentium, Nr. 10, 40, 41. [136] Vgl. Lumen gentium, Nr. 10; Apostolicam actuositatem, Nr. 16. [137] Vgl. Lumen gentium, Nr. 29; Sacrosanctum Concilium, Nr. 84. [138] Vgl. Römisches Meßbuch, aus der Präfation für die Heiligenfeste in den französischen Diözesen; Lumen gentium, Nr. 51. [139] Vgl. Lumen gentium, Nr. 50, 53, 54, 61—66; Optatam totius, Nr. 8; Sacrosanctum Concilium, Nr. 3. [140] Vgl. 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. [141] Vgl. Lumen gentium, Nr. 20, 22, 23. [142] Vgl. Lumen gentium, Nr. 22. [143] Vgl. Pius XII. Motu Proprio zur Promulgation der Kanones für die Ostkirchen. [144] Vgl. CIC, Can. 25. [145] Vgl. Benedikt XV. Motu Proprio Cum Iuris Canonici Codicem, 15. 9. 1917: AAS 9 (1917) 483 f. [146] Vgl. Christus Dominus, Nr. 9. [147] Vgl. CIC, Can. 1552; Pius XII. Motu Proprio Sollicitudinem Nostram, 6. 1. 1950, Can. 1. [148] Vgl. Nikolaus I. Brief Proposueramus quidem, Art. 865: Denz. 330; Vat. I, sess. IV. Cap. III, De vi et ratione primatus Romani Pontificis; CIC, Can. 1556; Pius XII. Motu Proprio Sollicitudinem Nostram, Can. 14. [149] Vgl. CIC, Can. 1557; Pius XII. Motu Proprio Sollicitudinem Nostram, Can. 15, 16. [150] Vgl. CIC, Can. 1569, § 1; Pius XII. Motu Proprio Sollicitudinem Nostram, Can. 32, § 1. [151] Vgl. Christus Dominus, Nr. 3, 11. [152] Vgl. Christus Dominus, Nr. 3, 36, 38. [153] Vgl. Lugdun. II, Professio fidei Michaelis Paleologi: Denz. 466; Orientalium Ecclesiarum, Nr. 7—11; Christus Dominus, Nr. 11; Unitatis redintegratio, Nr. 13—14. [154] 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. [155] Vgl. CIC, Can. 362; Pius XII. Motu Proprio Cleri sanctitati, Can. 428; Christus Dominus, Nr. 25, 26;. [156] Vgl. Christus Dominus, Nr. 8. [157] Vgl. Lumen gentium, Nr. 28; Presbyterorum Ordinis, Nr. 7. [158] Vgl. Lumen gentium, Nr. 29; Orientalium Ecclesiarum, Nr. 17. [159] Vgl. Lumen gentium, Nr. 32, 37, 41; Apostolicam actuositatem, Nr. 24, 26. [160] 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 bis 859. [161] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 74, 76. [162] Vgl. Präfation des Christkönigsfestes; Lumen gentium, Nr. 36. [163] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 42. [164] Vgl. Ansprache Pauls VI. zur Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode, 29. 9. 1963. [165] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 36; Lumen gentium, Nr. 36. [166] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 76. [167] Vgl. Leo XIII. Enz. Immortale Dei, 1. 11. 1885, Nr. 6; CIC Fontes, Bd. III, Nr. 592, 239; Pius XII. Ansprache vom 6. 12. 1953: AAS 45 (1953) 794—802. [168] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 76. [169] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 40, 58; Christus Dominus, Nr. 19. [170] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 42, 58, 76. [171] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 2, 3, 4, 12. [172] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 4; Gaudium et spes, Nr. 40; Unitatis redintegratio, Nr. 14, 19. [173] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 13; Christus Dominus, Nr. 19. [174] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 13; Can. 53, § 2. [175] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 76. [176] Vgl. Gravissimum educationis, Nr. 3, 6, 8; Ad gentes, Nr. 7. [177] Vgl. Inter mirifica, Nr. 3. [178] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 13. [179] Vgl. Dignitatis humanae, Nr. 4; Christus Dominus, Nr. 19, 20. [180] Vgl. CIC, Can. 1352; Dignitatis humanae, Nr. 4; Optatam totius, Nr. 2, 3, 4; Christus Dominus, Nr. 20, 31. [181] Vgl. Apostolicam actuositatem, Nr. 8; Gaudium et spes, Nr. 42. [182] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 76; Presbyterorum Ordinis, Nr. 17; CIC, Can. 1495, § 1. [183] 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 vom 6. 12. 1953: AAS 45 (1953) 794—802. [184] Vgl. Gaudium et spes, Nr. 89; Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und Italien, 11. 2. 1929, Art. 24: AAS 21 (1929) 229.

Sonderberichterstattung Synode (IV)

Die erste Sitzungsrunde der Sachkommissionen

Mit einer Sitzung der Zentralkommission und den ersten Sitzungen der zehn Sachkommissionen der Synode ist die erste Sitzungsrunde abgeschlossen. Wie nicht anders zu erwarten war, konzentrierten sich die Synodalen dabei auf verschiedene Schwerpunkte, die normalerweise jeder Arbeit vorangehen und zugrunde liegen sollten.

Bei der Sitzung der Zentralkommission am 12. Februar 1971 in Frankfurt ging es, neben einigen technischen Verfahrensfragen für die Arbeit der Sachkommissionen, besonders um zwei Fragen:

1. Die im Statut vorgesehene Möglichkeit, bis zu fünf weitere Mitglieder der Zentralkommission zu kooptieren. Die Zentralkommission beschloß, davon zunächst abzusehen, um evtl. später von der Sacharbeit her feststellbare Lücken möglichst optimal schließen zu können.
2. Die Berufung von Beratern. Die Sachkommissionen wurden gebeten, bis zum 20. Mai ihre Berater vorzuschlagen. Auf der dritten Sitzung der Zentralkommission am 11. Juni soll darüber entschieden werden. Dann kann auch im Juni die Berufung der Berater durch den Präsidenten der Synode erfolgen. Die zweite Sitzung wurde bereits für den 23. April anberaumt.

Die Sachkommissionen übten bei den Vorschlägen zur Berufung von Beratern durchgängig eine gewisse Zurückhaltung. Hier will man sich offensichtlich, außer bezüglich einiger ganz sicherer „Posten", ebenfalls weitgehend von den Sachfragen bestimmen lassen. Dies kann wiederum erst geschehen aufgrund der Prioritäten der zu behandelnden Themen. Diese Prioritätenlisten sind in den Grundzügen ebenfalls festgelegt. Ein weiteres durchgängiges Moment ist in der Zusammenstellung und Erarbeitung des notwendigen Grundlagenmaterials zu sehen. Die Synodalen waren durchweg der Meinung, daß ihre Beratungen auf bisher schon geleisteten Arbeiten basieren sollten. So werden sich also die Bemühungen bis zur zweiten Runde hauptsächlich darauf konzentrieren. Erst dann wird die präzise inhaltliche Arbeit aufgenommen werden können. Bislang war eine Beschränkung auf die Planung geboten. Diese Phase ist jedoch in ihrer Wichtigkeit nicht zu unterschätzen. Die Sachkommissionen im einzelnen:

I. „Glaubenssituation und Verkündigung" (9./10. 3. 71)

Zu folgenden drei Themenkreisen, die aus mehreren Themen ausgewählt und als vordringlich genannt wurden, bildete die Kommission drei Studiengruppen:

1. Analyse der Glaubenssituation und praktische Orientierungshilfen für die zentralen Themen der Glaubensverkündigung heute.
2. Situation und Zukunftsperspektiven des schulischen Religionsunterrichtes.
3. Struktur und Dienste der Verkündigung in der Gemeinde (Predigtreform und individuelle Glaubenshilfe).

Nach diesen Gesichtspunkten sollen auch die Vorschläge für die Berater und Sachverständigen erstellt werden (nächste Sitzung 13./14. Mai 71).

II. „Gottesdienst, Sakramente, Spiritualität" (12./13.3.71)

Als Prioritäten wurden die beiden Themen „Taufe — Firmung" und „Buße" festgelegt. Zwei Studiengruppen werden zunächst daran arbeiten. An dritter Stelle beschlossen die Mitglieder der Kommission, eine Projektgruppe auf das Thema „gottesdienstliche Versammlung der Gemeinde" anzusetzen.

Berater sollen vor allem nach Gesichtspunkten vorgeschlagen werden, die bislang in der Kommission nicht oder nur schwach zum Ausdruck kommen. Die nächste Sitzung wurde für den 14./15. Mai 1971 vereinbart.

III. „Christliche Diakonie" (15./16. 2. 71)

Diese Kommission einigte sich auf vier vordringliche Themen:

1. Caritative Dienste in der Kirche
2. Die Frage der ausländischen Arbeitnehmer, Studenten und Praktikanten
3. Kirchliche Jugendarbeit
4. Arbeitnehmer — und Betriebsseelsorge.

Für jedes dieser Themen wurde eine Unterkommission gebildet. Großes Gewicht liegt auf der Erarbeitung von Grundlagenmaterial. Vor allem bei dieser Kommission dürfte es auf eine präzise Datensammlung ankommen. Als besonders vordringlich wurde die Frage der ausländischen Arbeitnehmer, Studenten und Praktikanten angesehen. Für diese brennende Frage will die Kommission schon bis zur nächsten Vollversammlung eine Vorlage einbringen.

IV. „Ehe und Familie" (13. 3. 71)

Zwei Schwerpunkte sollen vorrangig behandelt werden:

1. Sexualerziehung und Ehevorbereitung;
2. Probleme bekenntnisverschiedener Ehen und der kirchlichen Wiederverheiratung Geschiedener.

Fragen einer modernen Familienpastoral stehen an nächster Stelle. Im ersten Gang der Arbeit wird vor allem auf die theologische und anthropologische Grundlegung Wert gelegt. Nach Klärung der Grundsatzfragen beabsichtigt die Kommission, Anregungen und Vorschläge zur Reform des kirchlichen Eherechts zu unterbreiten. Vorerst einigte man sich darauf, aus den Bereichen der Exegese, Dogmatik, Anthropologie, Physiologie, des Familienrechts und der Psychotherapie jeweils einen Berater zur Berufung vorzuschlagen (nächste Sitzung 29. 5. 71).

V. „Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche" (27. 3. 71)

Hier wurde die Bildung von vier Arbeitsgruppen beschlossen:

1. Grundlagen des gesellschaftlichen Engagements der Kirche
2. Entwicklung und Frieden
3. Gesellschaftspolitik
4. Kirche, Staat, Politik.

Die einzelnen Prioritäten innerhalb der Arbeitsgruppen sollen von den Gruppen selbst festgelegt werden. Zu-

sätzlich wird eine genaue Auswertung der Synodenumfrage von einem eigenen Arbeitsausschuß vorgenommen werden. Als Ziel der gesamten Arbeit sieht die Kommission die Erarbeitung fundierter Orientierungshilfen für die Gemeinden. Die Beraterfrage wurde einem eigenen Auswahlausschuß überwiesen (nächste Sitzung 14./15. 5. 71).

VI. „Erziehung, Bildung, Information" (12.—14. 3. 71)

Nach einer eingehenden Analyse der Schul- und Bildungssituation in der BRD beschloß die Kommission, innerhalb ihres gesamten Arbeitsplans fünf Prioritäten zu setzen:
1. Der schulische Religionsunterricht
2. Die vorschulische Erziehung
3. Schulen in freier Trägerschaft
4. Situation und zukünftige Entwicklung der Medien
5. Die Hochschulentwicklung.

Als weiteres Thema wird die kirchliche Presse in der BRD genannt. Für die Beraterberufung wurde ein Kriterienkatalog aufgestellt (nächste Sitzung 6./7. Juni 1971).

VII. „Charismen, Dienste, Ämter" (24. 3. 71)

Die Kommission VII will sich vorläufig in drei Arbeitsgruppen aufgliedern:
1. Die haupt- und nebenamtlichen Dienste in der Gemeinde in ihrer Einheit und Vielheit (Schwerpunkte: hauptberufliche Dienste in der Gemeinde, die Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft).
2. Bischöflicher und priesterlicher Dienst in der Gemeinde (Schwerpunkte: bischöflicher und priesterlicher Dienst, nebenberufliche Priester, Weiterbeschäftigung aus dem Amt geschiedener Priester, Zölibat).
3. Dienst und Leben der Orden und geistlichen Gemeinschaften (Schwerpunkte: Verhältnis Orden—Diözesen, Eingliederung in Kirche und Gesellschaft).

Berater aus diesen und verwandten Bereichen (wie Laientheologen, Sozialwissenschaft, Säkularinstitute u. a.) werden dazu noch vorgeschlagen (nächste Sitzung 11./12. 5. 71).

VIII. „Formen der Mitverantwortung in der Kirche" (12./13. 3. 71)

Die Themen, für die jeweils eine Arbeitsgruppe gebildet wurde, lauten:
1. Beteiligung aller Glieder der Kirche an der Mitverantwortung
2. Gremien der Mitverantwortung auf Pfarrebene
3. Gremien der Mitverantwortung auf Diözesanebene
4. Verbände und Gruppen in der Kirche.

Für die Bereiche der Mitverantwortung im kirchlichen Finanzwesen, der Schiedsstellen und der kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit wurden erste Vorarbeiten aufgenommen (nächste Sitzung 30. 4./1. 5. 71).

IX. „Ordnung pastoraler Strukturen" (10./11. 3. 71)

Zwei Arbeitsgruppen beschäftigen sich vor allem einmal mit der Erarbeitung eines Planes für die künftige Neuordnung der Diözesanstrukturen, zum andern mit Vorschlägen für die Reform der kirchlichen Verwaltung. Andere Themen sind:
die überdiözesane Pastoralplanung, der Personal- und Finanzausgleich sowie eine bessere Aufgaben- und Zuständigkeitsverteilung überdiözesaner Einrichtungen.
Der Zentralkommission wurden Vorschläge für Berater unterbreitet (nächste Sitzung 20./21. 4. 71).

X. „Gesamtkirchliche und ökumenische Kooperation" (6. 3. 71)

Die ursprüngliche Einteilung der Kommission in drei Arbeitsgruppen wurde beibehalten:
1. Ökumene
2. Mission
3. Kooperation.

Auch hier war man sich darüber einig, daß eine fundierte Situationsanalyse und Materialvorbereitung dringend notwendig ist. Sie wurde sofort in Angriff genommen. Die Erarbeitung von Prioritäten sollen aber erst die einzelnen Arbeitsgruppen selbst vornehmen. Sie sollten sich aus der folgenden Arbeit ergeben. Zur nächsten Sitzung am 16./17. Juni sollen bereits Sachverständige für die ersten Arbeitsgruppen eingeladen werden.
Ein wichtiger Punkt in der kommenden Arbeit der Sachkommissionen wird die Zusammenarbeit untereinander sein, da viele der Themen in mehreren Hinsichten miteinander verzahnt sind. Dabei ist nach der ersten Sitzungsrunde die Beobachtung zu machen, daß man hier flexibel sein will, sich auf ein notwendiges Maß an zusätzlicher Organisation beschränken will; zumal es mehrere Möglichkeiten der Zusammenarbeit gibt (u. a. etwa Gemischte Kommission, Entsendung von Mitgliedern einer Sachkommission in eine andere, die die eigene Arbeit thematisch berührt, Austausch von Unterlagen, schriftliche Kontakte). Erst die zweite Sitzungsrunde wird mit der eigentlichen und vermutlich wenig spektakulären Sacharbeit beginnen.

Kurzinformationen

Die diesjährige Osterbotschaft des Papstes vom 11. April (vgl. „Osservatore Romano" (13./14. 4. 71) entwarf vor einem düster gezeichneten Hintergrund der gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Weltlage eine auf der christlichen Hoffnung basierende Vision einer Zukunft, in der die großen Ideen der Menschheit Bestand haben werden. Der Papst hatte bereits in den frühen Morgenstunden in der Pfarrei Santi Urbano e Lorenzo in einem nordwestlich gelegenen Arbeiterviertel sowie kurz zuvor vor dem Petersdom zwei Gottesdienste gehalten. In seiner Ansprache vor rund 250 000 Menschen von der Loggia des Petersdomes aus verglich der Papst die heutige Welt mit einem „aufgewühlten Meer, das von noch schwereren Stürmen bedroht ist" und beklagte die ständigen Verstöße gegen die „höchsten Prinzipien der Solidarität, der Gerechtigkeit und des Friedens", obschon doch der Mensch diese Prinzipien selbst „für die gegenwärtige und zukünftige Kultur" verkündet habe. „Neue Kriege", „Anzeichen noch schrecklicherer Kriege", „erschreckende Rüstungen", „immer wiederkehrende Revolutio-

nen", „soziale Auseinandersetzungen", „ständige und unvernünftige Kritiken und Proteste", „fortschreitender moralischer Verfall", „unzureichende Maßnahmen der zuständigen Stellen und öffentlichen Ämter gegen die Ersatzwerte der wahren Liebe", „blindes und überhebliches Vergessen der Religion, die nicht unterdrückt werden kann" — mit diesen Blitzlichtern entwarf der Papst ein Bild der gegenwärtigen Lage. Doch auch die Kirche bleibe da und dort „nicht von Strömungen verschont, welche Verwirrung in die Lehre und die rechtliche Ordnung hineintragen" und die das Wehen des Heiligen Geistes für sich in Anspruch nehmen. Dennoch sei, so leitete der Papst zu seinem zweiten positiveren Teil über, die „Sache des Menschen keineswegs verloren". Er zeichnete dann eine Zukunftsvision, in der die „Einheit der Welt" zustande kommen, die „Würde der menschlichen Person" wirklich anerkannt, „das Leben vom Mutterschoß bis ins Greisenalter" unantastbar, die „sozialen Unterschiede" beseitigt und die gegenseitigen Beziehungen der Völker von „Frieden", „Vernunft" und „Bruderliebe" getragen sein werden. Diese Hoffnung beruhe auf der Gewißheit des Glaubens an die Auferstehung Christi, die weder ein „Traum" noch eine „Utopie", noch ein „Mythos", sondern durch die Schrift „verbürgte Wirklichkeit ist".

Die erste konstituierende Sitzung eines europäischen Bischofsrates vom 23. bis 24. März 1971 in Rom, auf der die Vorsitzenden und Delegierten von 17 europäischen Bischofskonferenzen vertreten waren, wurde von der kirchlich interessierten Öffentlichkeit so gut wie nicht zur Kenntnis genommen (vgl. „Osservatore Romano", 31. 3. 71). Die ersten Impulse zu einer systematischen Zusammenarbeit der Bischöfe auf europäischer Ebene gingen während des Konzils von den Vorsitzenden der europäischen Bischofskonferenzen aus, die auf einer ihrer Zusammenkünfte eine Gruppe von Bischöfen mit der Organisation von Symposien beauftragten, an denen eine bestimmte Anzahl von Konferenzen teilnehmen sollten. Zum Sekretär dieser Gruppe wurde der damalige Generalsekretär des französischen Episkopats und jetziger Bischof von Marseille, *R. Etchegaray*, ernannt. Zwei dieser Symposien haben inzwischen stattgefunden: im Juli 1967 in Noordwijkerhout (Holland) und zwei Jahre später 1969 in Chur (vgl. HK 21, 354 ff. und HK 23, 349 ff.). Aufgrund der dort gemachten Erfahrungen und um die Zusammenarbeit zu intensivieren, beschlossen die Vorsitzenden der europäischen Bischofskonferenzen während der letzten Bischofssynode 1969, einen eigentlichen und repräsentativen Rat einzusetzen. Zum Präsidenten des Rates wählten die Bischöfe den Erzbischof von Marseille, *R. Etchegaray*, den Erzbischof in Breslau, *B. Kominek*, und den Weihbischof von Namur (Belgien), *J.-B. Musty*, zu Vizepräsidenten. Dagegen wurden die Mitglieder des ebenfalls gebildeten Präsidiums bisher nicht bekanntgegeben. Der Rest setzt sich aus je einem Delegierten jeder Bischofskonferenz zusammen (vgl. „La Croix", 23. 3. 71). Die Bildung eines Sekretariats ist ebenfalls vorgesehen, seine Struktur wird gegenwärtig noch ausgearbeitet. Der Papst empfahl den Bischöfen in seiner Ansprache (vgl. „Osservatore Romano", 26. 3. 71), dem Rat eine äußerst flexible Struktur zu geben. Außerdem deutete er einige Gebiete einer gemeinsamen europäischen Zusammenarbeit an: 1. die gemeinsame Behandlung der wichtigsten pastoralen Probleme, die in Europa zu lösen sind; 2. die Annahme gemeinsamer operationeller Leitlinien in Übereinstimmung mit Rom; 3. das gleiche evangelische Zeugnis des Glaubens, der Hoffnung, der Liebe, der Gerechtigkeit und des Friedens im Hinblick auf die drängendsten kirchlichen und gesellschaftlichen Probleme Europas; 4. Aufgeschlossenheit gegenüber der Gesamtkirche, insbesondere gegenüber der „Dritten Welt". Der Papst hob außerdem den institutionellen Charakter der Kirche gegenüber jenen hervor, die sie nur „charismatisch" sein lassen wollen und bezeichnete die „um den Bischof versammelte, der Gesamtkirche gegenüber verpflichtete und mit dem römischen Papst verbundene Ortskirche" als „die ursprüngliche und den mystischen Leib zusammenhaltende Struktur" der Kirche.

Der **Besuch Marschall Titos bei Papst Paul VI.**, ursprünglich bereits zum Frühjahr 1970 geplant, dann auf Dezember des gleichen Jahres verschoben und schließlich auf den 29. März 1971 festgesetzt, war der erste offizielle Empfang eines Staatspräsidenten aus einem kommunistischen Land im Vatikan. Der sowjetische Staatspräsident *N. Podgorny* hatte sich im Januar 1967 noch mit einer Privataudienz begnügen müssen. Der Besuch Titos, der zum gegenseitigen Verhältnis zwischen Belgrad und dem Vatikan — soweit ersichtlich — keine neuen Elemente hinzufügte, erhielt jedoch seinen spezifischen Akzent durch die innenpolitische und auch innerkirchliche Lage des jugoslawischen Vielvölkerstaates. Diese Lage ist gegenwärtig mehr denn je durch das Problem der politischen, wirtschaftlichen und staatlichen Einheit auf der einen und der politischen, wirtschaftlichen und nationalen Autonomie der verschiedenen Teilrepubliken auf der anderen Seite gekennzeichnet. Daß in einer solchen Situation die Kirche keinen zusätzlichen Störfaktor bilden, sondern gerade im Sinne des Religionsfriedens durch ökumenischen Dialog und ökumenische Zusammenarbeit einen auch gesellschaftspolitisch stabilisierenden Faktor darstellen sollte, war wohl das Hauptanliegen des um die Zukunft seines Landes besorgten Staatsmannes. In diese Sorge wird auch hineingespielt haben, daß die in den letzten Monaten zunehmende innerkatholische Kritik an traditionellen Lehrpositionen und althergebrachten Seelsorgsmethoden, die bis zum Konflikt zwischen jungen intellektuellen, reformerisch eingestellten Laien- und Priestergruppen und der eher bremsenden kirchlichen Hierarchie ging, nicht auch auf den gesellschaftspolitischen Bereich übergreift. So wird Tito die Worte des Papstes vom „Religionsfrieden, der ein wertvoller Beitrag zur Ruhe des nationalen Lebens" darstelle, nicht ungern gehört haben. Desgleichen hob der Papst auch den Nutzen der kirchlichen Lehre und der kirchlichen Tätigkeit für die in der jugoslawischen Verfassung verankerten Werte einer „Humanisierung des sozialen Milieus", der „Stärkung der Solidarität und Zusammenarbeit unter den Menschen", der „Achtung" vor seiner Würde und der „allgemeinen Entfaltung des Menschen als freier Person" hervor. Die Standpunkte beider Gesprächspartner zu den bedeutenden internationalen Problemen (Vorderer Orient, Indochina, Entwicklungsländer u. a.) und die Ansichten über ihre Lösungsmöglichkeiten — das zweite Gesprächsthema — seien, so stellte Tito in seiner Rede fest, „einander ähnlich oder identisch" („Osservatore Romano", 29./30. 3. 71). Beide betonten darüber hinaus, daß die bisherigen Beziehungen zwischen Belgrad und dem Vatikan (vgl. auch Herder-Korrespondenz 24, 401 f.) sich noch weiter im positiven Sinne entwickeln können.

Zur **Frage der Abtreibung** war auf die Erklärung des französischen Episkopats alsbald eine abweichende Stellungnahme des Protestantenbundes gefolgt, vorbereitet durch eine Kritik der katholischen Lehrentscheidung durch *A. Dumas* (BIP 22./29. 3. 71). Er hält die Definition des Lebens im katholischen Dokument für zu abstrakt. Erstens müsse mehr zur Empfängnisverhütung geschehen, die vom Abort prinzipiell verschieden ist, und zweitens müsse der Gesetzgeber mehr differenzieren. Auf keinen Fall dürfe aus dem unvorhergesehenen Unglück eine Theologie des Kreuzes gemacht werden. Demnach unterscheidet das protestantische Lehrschreiben, das dem Gesetzgeber helfen will, klar zwischen Verhütung und Abtreibung. Bei letzterer sei mehr an die persönliche Verantwortung der Betroffenen zu denken und Vorsorge zu treffen, daß niemand in schuldhafte Einsamkeit gerate, sondern jeden Rat finde. Der Gesetzgeber könne nicht von der allgemeinen Sittenauffassung absehen. So wenig wie man den Arzt zwingen dürfe, gegen sein Gewissen zu handeln, so wenig dürfe man das persönliche Gewissen einem öffentlichen Urteil aussetzen. Als Ausnahmen werden dem Gesetzgeber angeraten, die medizinische Indikation zuzulassen (Gefahr für das Leben der Mutter bzw. für die Gesundheit des Kindes), ferner die Indikation bei Vergewaltigung und Inzest und schließlich bei

minderjährigen Mädchen. Andererseits müsse der Gesetzgeber alles Erforderliche tun, um Frauen, die ihr Kind austragen wollen, jeden erdenklichen Beistand zu geben und Adoption wie Erziehung zu erleichtern. „Die Politik muß sich bemühen, die natürlichen Schicksalsschläge in positive Möglichkeiten zu verwandeln. Sie darf nicht nur repressiv sein."

Die **Regierung der Republik Irland** steht vor einem Konflikt mit der römisch-katholischen Hierarchie in der Frage der Empfängnisverhütung. Ausgelöst wird der Konflikt durch die Notwendigkeit, im Falle eines Beitritts Irlands zum Gemeinsamen Markt durch Volksentscheid einige Verfassungsbestimmungen zu ändern. Bei dieser Gelegenheit möchte die Regierung als Zeichen ihres guten Willens gegenüber Nordirland, mit dem man die Vereinigung erhofft, auch zwei besondere Verfassungsartikel ändern: Artikel 41, der die Ehescheidung untersagt, und Artikel 44, der die Privilegien der römisch-katholischen Kirche statuiert, obwohl sie im Grunde nicht auf der Verfassung, sondern auf ihrer gesellschaftlichen Stellung beruhen. Gegen die Aufhebung von Artikel 44 ist daher keine Opposition zu erwarten, wohl aber gegen den Versuch, sowohl die Ehescheidung zu gestatten wie auch die — an sich nicht illegale — Empfängnisverhütung durch Werbung öffentlich freizustellen. Daher hat die katholische Hierarchie eine Stellungnahme gegen jeden Versuch eines Druckes auf die öffentliche Meinung erlassen bezüglich der Freigabe der Ehescheidung, der Empfängnisverhütung und der Abtreibung. Kardinal *Conway* erklärte in einem Interview zum Einspruch der Hierarchie, es handele sich nicht um eine Gängelung der persönlichen Moral. Die Bischöfe wünschten in Übereinstimmung mit der Mehrheit des Volkes nicht jenen Typ von Gesellschaft, wie er sich in Großbritannien und den USA entwickelt habe. Darum müsse der „Wellenbrecher" der einschlägigen Verfassungsbestimmungen aufrechterhalten werden. Dem Kardinal wird vorgeworfen, daß er den Willen der Mehrheit zum Kriterium des Sittengesetzes mache, und seine Anregung, man könne im Falle der Begründung eines Bundesstaates mit Nordirland durchaus verschiedene Moralgesetze in den beiden Bundesstaaten haben („Church Times" 26. 3. 71).

In Genf nimmt das **„Programm zur Bekämpfung des Rassismus"** nach der widerspruchslosen Annahme in Addis-Abeba seinen Fortgang, obwohl die Kirchenleitung der VELKD am 30. 3. 71 ihre Vorbehalte aufrechterhielt und dem kirchlichen Entwicklungsdienst nur „förderungswürdige Projekte der Dritten Welt" empfahl (epd, 31. 3. 71). Kurz darauf wurde in der Evangelischen Akademie Arnoldshain auf einer Tagung „Die Kirche vor der Rassenfrage" gefordert, daß man bei finanzieller Unterstützung von Befreiungsbewegungen zur Bekämpfung des Rassismus es letztlich den unterdrückten Minderheiten überlassen müsse, den konkreten Weg aus ihrer Situation zu finden (epd, 7. 4. 71). In Genf tagte Ende März die zuständige Kommission, in der Australien, Belgien, Kanada, Kolumbien, Großbritannien, die BRD, Indonesien, Japan, Kenia, die Schweiz, die USA und sogar die Sowjetunion durch Delegierte vertreten waren. Der 25köpfige Ausschuß beschloß gemäß der Resolution von Addis-Abeba, daß das Programm zur Bekämpfung des Rassismus „besonderen Wert auf die Untersuchung und Analyse der Investitionen von internationalen Gesellschaften und Banken" legen soll, die in Südafrika und anderen Ländern, vor allem Lateinamerika engagiert für den weißen Rassismus arbeiten. Man will dafür ein Symposion von Fachleuten berufen. Nochmals wurden die Mitgliedskirchen aufgerufen, „in ihren eigenen Ländern die militärischen, politischen, wirtschaftlichen und industriellen Strukturen daraufhin zu untersuchen, ob sie latent rassistische Strukturen fördern. Zur Prüfung wurde das neue Projekt des *Kunene-Staudamms* in Süd-Angola empfohlen, wo die schwarzen Eingeborenen durch ca. 500 000 weiße Siedler ersetzt werden sollen. Als dritter Schwerpunkt wurde die Beachtung der sog. *„Erklärung von Barbados"* genannt, die von Schweizer und lateinamerikanischen Ethnologen erarbeitet wurde und die Einstellung der christlichen Indianermission angeraten hat, damit die eigene Kultur der Betroffenen wiederhergestellt werde. Schließlich wurde eine Unterstützung des 1971 stattfindenden „Internationalen Jahres für die Bekämpfung des Rassismus" empfohlen, das von der UN ausgerufen worden ist. „Mehr Druck auf die eigenen Regierungen." Eine vorherrschende Parole (öpd, 29. 3. 71).

Am 12. März fand in Hanoi die **Weihe des neuen Bischofs der nordvietnamesischen Diözese Vinh,** Nguyen Nang, statt. Wegen der Begleitumstände dieser Weihe kam es zu einer Reihe von Spekulationen. Radio Vatikan meldete erst am 25. März die Ernennung des Bischofs durch den Papst (Fides 27. 3. 71), während eine Erwähnung in dem sonst bei solchen Anlässen benutzten vatikanischen Informations-Bulletin gänzlich unterblieb. Der Leiter des vatikanischen Pressesaales, *F. Alessandrini*, bestätigte auf Anfrage lediglich, die Meldungen aus Hanoi seien zutreffend und die Weihe „vollkommen regulär" (La Croix, 23. 3. 71). Nähere Angaben könne er aber auch nicht machen, da normale Kommunikationsmöglichkeiten nicht vorhanden seien. Immerhin läßt diese Stellungnahme auf römisches Einverständnis schließen. Der frühere Bischof von Vinh, Tran Huu Duc, war am 5. Januar im Alter von 79 Jahren gestorben. Normalerweise scheint jeder nordvietnamesische Bischof — wegen der schwierigen Kontakte mit Rom — einen Koadjutor als Nachfolger vorzuschlagen und eine entsprechende Meldung nach Rom zu geben. So hatte es auch Bischof Tran Huu Duc gehalten, doch starb der als Nachfolger vorgesehene Bischof noch vor ihm. Daraufhin hatte er mit den Priestern seiner Diözese die Nachfolgefrage erneut besprochen. Aus den drei am häufigsten genannten Vorschlägen hatte er schließlich Nguyen Nang zum Koadjutor mit Nachfolgerecht ausgewählt, doch starb Bischof Tran Huu Duc noch vor dessen Weihe. Dadurch erklären sich die längere Vakanz und der Weiheort Hanoi. Für die darin zunächst gesehenen politischen Beweggründe scheint es deshalb keine stichhaltigen Anhaltspunkte zu geben. Nicht ganz geklärt ist dagegen die Frage, ob man den nach der Weihe erfolgten Empfängen durch staatliche Stellen eine besondere Bedeutung zumessen soll. Allgemein fiel auf, daß der Erzbischof von Hanoi, Trin Nhu Khue, der den neuen Bischof geweiht hatte, in Berichten der offiziellen Nachrichtenagentur nicht als Teilnehmer dieser Empfänge genannt wurde. Statt dessen wurden Vertreter „nationaler" katholischer Gruppierungen besonders herausgestellt. Die Besuche des Bischofs galten u. a. dem Ministerpräsidenten Pham Van Dong und dem „Zentralkomitee der vaterländischen Front" (La Croix, 17. 3. 71). Möglicherweise lassen diese Begleitumstände Rückschlüsse auf ein erneutes Werben der Regierung um die Katholiken zu. Angesprochen waren zunächst die Katholiken der Diözese Vinh, die durch ihre südliche Lage besonders von amerikanischen Bombardements betroffen ist. Außerdem gehört die Diözese zu der Region, aus der Ho Chi Minh stammte und in der es 1956 heftigen Widerstand von katholischer Seite gegen die Agrarreform gegeben hatte. Im September vorigen Jahres hatte die nordvietnamesische KP die damalige Zwangsdurchführung der Reform zum Anlaß für eine ernsthafte Selbstkritik bezüglich des Verhaltens gegenüber den Katholiken genommen.

Erneut wurde von katholischer Seite die **Forderung nach einer international garantierten Regelung für Jerusalem und die heiligen Stätten** gestellt. Am 21. Februar hatte der israelische Wohnungsbauminister Z'ev Sharef Pläne für den Bau „eines echten Gürtels von Gebäuden auf den Hügeln um die Heilige Stadt" (so die Darstellung im Osservatore Romano, 22. 3. 71) bekanntgegeben. Diese aus 20 000 Wohnungen für 75 000 Israelis bestehende Siedlung soll nach Aussagen des Ministers dazu beitragen, daß Jerusalem eine „ausgesprochen jüdische Stadt" wird und geradezu „eine zionistische Selbstdarstellung" bietet (NC News Service, 7. 4. 71). Gegen diese Zielsetzung sprachen sich drei jordanische Bischöfe (Nemeh Simaan, Sabe

Youwakim, Diodoros), die dem lateinischen, melkitischen und griechisch-orthodoxen Ritus angehören, in einem gemeinsam an den Papst gerichteten Schreiben vom 1. 3. 71 aus (Wortlaut in Documentary Service/NCNS 8. 4. 71). Als Folgen der jetzt bekannt gewordenen Pläne nannten sie den Rückzug tausender arabischer Familien, Moslems und Christen in ein „erstickendes Getto" oder aber die Emigration, wodurch die heiligen Stätten immer mehr zum „Museum" degradiert würden. Sie sprechen von Ungerechtigkeit und Machtmißbrauch, die die „Berufung Jerusalems als universale und Heilige Stadt der monotheistischen Religionen" zerstörten. Sie erwarten dringend „Instruktionen" oder ein „Zeichen" von der päpstlichen Autorität. Bereits am 14. März griff der Papst das Anliegen auf und betonte während einer Ansprache zum Angelus sein „im Namen aller Christen" ausgesprochenes Recht, ja sogar seine Pflicht, „auf die Anerkennung der außerordentlichen Notwendigkeiten bezüglich der heiligen Stätten Palästinas, die fortgesetzte Anwesenheit von Christen in diesem unruhigen Land und die Beachtung der Satzung Jerusalems zu dringen". Am 22. März stellte der „Osservatore Romano" in einem nicht gezeichneten Leitartikel „Jerusalem und der Frieden" noch einmal die Grundlagen vatikanischer Ansichten über die Jerusalem-Frage dar, „die eine äußerst schwierige Frage bleibt im Hinblick auf einen dauerhaften Frieden und die Wiederherstellung gegenseitigen Verstehens". Jede politische Einigung über andere Fragen könne, falls man sich nicht bald einigt, in diesem Punkt ein „unüberwindliches Hindernis" mit einem „nicht wiedergutzumachenden Schaden für den Frieden im Nahen Osten" finden. Israel sei von der Okkupation zur Annexion in Jerusalem übergegangen. Einige Daten des Briefes der jordanischen Bischöfe wurden — allerdings ohne entsprechenden Hinweis — übernommen. Alle Fakten ließen darauf schließen, daß es nun an der Zeit sei, eine internationale Petition zu erstellen, „um wahrhaft den besonderen Charakter der Stadt und die Rechte der Minderheiten zu garantieren". Diese beiden Stellungnahmen ebenso wie die am 24. März folgende im „Osservatore della Domenica" weichen nicht grundsätzlich von der päpstlichen Verlautbarung vom 22. Dezember 1967 ab, in der erstmals — unabhängig von dem bisher gescheiterten Versuch einer Internationalisierung der Stadt (UNO-Plan) — vorgeschlagen worden war, zumindest die heiligen Stätten in Jerusalem und Umgebung sowie die Grundrechte der religiösen Minderheiten von einem internationalen Gremium überwachen und garantieren zu lassen. Über die Gespräche, zu denen der Apostolische Delegat in Jerusalem, Msgr. Pio Laghi, vom Generaldirektor des Büros des Ministerpräsidenten Yaakoy Herzog, unmittelbar nach Erscheinen des Leitartikels gebeten wurde, wurde bisher nichts bekannt, doch soll Israel nachdrücklich auf einer Klärung der römischen Vorwürfe bestehen.

Bücher

HEINRICH FRIES, **Glaube und Kirche auf dem Prüfstand.** Versuche einer Orientierung. E. Wewel Verlag, München 1970. 376 S. Paperback 19.50 DM.

Obwohl die 17 Beiträge schon in den letzten Jahren entstanden, in der Regel als Vorträge vor theologisch gebildeten Hörern, ist ihre Ordnung nach den vier Themen „Glaubensproblematik heute" — „Zur Situation der Kirche" — „Fragen zur Institution der Kirche" (einschließlich der Unfehlbarkeit des Papstes) und „Möglichkeiten der Ökumene" von brisanter Aktualität. Sie gehören zur Mitarbeit an den Bemühungen der Glaubenskommission der Synode. Man könnte allenfalls — im Interesse der Aufgabe, die sich Fries gestellt hat — bedauern, daß die Analyse der Glaubenssituation nicht die ganze Wirklichkeit und die Zwangslage der Laien einbezieht. Dann würden die Profilierungen dieses ruhigen, irenischen Beobachters noch schärfer geraten und, was man dem Buch wünschen möchte, eine größere Breitenwirkung erzielen. So bleiben die Symptome der Glaubenskrise, Säkularismus und „Gott-ist-tot-Theologie" samt dem vom Konzil wahrgenommenen ehrlichen Atheismus gleichsam im theologischen Raum und erwachsen nicht aus den soziologischen und technologischen Realitäten, die „Gaudium et spes" im Blick hatte. Schärfer wird die Analyse der Situation der Kirche, auch theologisch: die Kirche ist nicht das Zentrum des Glaubens, sondern nur eine Hilfe dazu! Das Schwergewicht des Buches liegt in der Interpretation des I. Vatikanums und der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes. Hier wird vermieden, was *W. Kasper* den Thesen von H. Küng vorwarf: es geht nicht um unfehlbare Sätze, sondern um das Amt der Unfehlbarkeit. Fries entschärft die polemisch zugespitzten Probleme durch seine ruhigen, die geschichtliche Situation der dogmatischen Sätze erklärenden Interpretationen. Er geht weder dem Problem von „Humanae vitae" noch der Autoritätskrise aus dem Weg und findet Antworten, die wirklich orientieren. Er verhilft dem Leser auch in dem Ökumene-Kapitel zu der Einsicht, daß wir in der ärgsten Glaubenskrise — der Glaubensspaltung — froh sein müssen, wenn wir keine Patentlösungen haben, sondern Orientierungshilfen, um Schritt halten zu können mit dem wandernden Gottesvolk. Der Wert des Buches liegt gleichsam im Atmosphärischen. Auch Laien werden in diesem situationserhellenden und empfehlenswerten Buch nie den Eindruck bekommen, daß hier Theologenstreit getrieben wird.

Der Mensch Bea. Aufzeichnungen des Kardinals 1959—1968. Hrsg. von Stjepan Schmidt SJ. Paulinus-Verlag, Trier 1971. 421 S. Lw. 29.80 DM.

Das bereits 1969 in London - Dublin - Melbourne erschienene Buch hält weniger und wiederum mehr als der Titel verspricht. Wer früher mit dem Pater Bea und später dem Kardinal persönlich oder dienstlich zu tun hatte und seine übernatürliche Güte und Aufmerksamkeit kannte, wird durch die hier veröffentlichten Exerzitien von seinem 78. Lebensjahr bis zu seinem Tode die Erklärung finden, warum er so begnadet war. Noch der Greis übte nach seiner Erhebung zum Kardinal mit größerem Eifer die bekannten ignatianischen Exerzitien. Der „verhinderte Sünder" wollte ein „betender Kardinal", ein Heiliger, ein Abbild Jesu Christi werden. Es wird kaum eine überzeugendere Laudatio für den hohen geistlichen Wert dieser Exerzitien geben als Beas Notizen. Sein Sekretär hat mit eigener Diskretion, unter völliger Zurückstellung seiner Person, zwischen den sich ähnlichen Jahresexerzitien die äußeren Begebenheiten und die Entwicklung des Konzils mit der bedeutenden Rolle des Kardinals chronistisch festgehalten, den Abriß einer Biographie vorausgeschickt und im letzten Drittel des Buches „das geistliche Profil des Kardinals Bea" anhand der Exerzitien nachgezeichnet. Den Leser überrascht die Tatsache, daß bis auf eine Ausnahme (S. 74) mit der Klage über die Sünden von Prälaten und Theologen, die die Glaubensspaltung verschuldet haben, kein Bezug zum jeweiligen Wirken des Kardinals erkennbar ist. Wer ihn nicht näher kannte, wird ihn über seine Exerzitien nur erahnen können. Der „Mensch Bea" ist von ihnen nicht ganz erfaßt, zumal nicht die pianische Epoche mit seinem Anteil an der Bibelenzyklika, an „Humani generis" (!) und der Definitionsbulle für das neue Mariendogma. Eine Überraschung für viele dürfte die Entdeckung sein, wie konservativ auch der „ökumenische" Bea geblieben ist. Das mag seine Einsprüche gegen jegliche Interkommunion erklären. Er glaubte im Grunde doch, er könne durch Heiligkeit die Getrennten zur hierarchischen Kirche zurückführen. Auch das ist der Mensch Bea.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

CHAPEY, Fernand. **Le Principe de Corrélation dans la Théologie Systématique de Paul Tillich.** In: Recherches de Science Religieuse Bd. 59 Nr. 1 (1. Quartal 1971) S. 5—25.

Chapey untersucht in diesem Beitrag die Grundlagen und Methoden, nach denen für Paul Tillich eine systematische Theologie aufgebaut werden muß. So sei für Tillich die Religion das Ergriffenwerden des Menschen durch das letzte Anliegen, das sich auf das Verhältnis des Menschen zum Unbedingten beziehe. Diese fundamentale „Sorge" stecke in den existentiellen Fragen jedes Menschen, in jenen, mit denen sich die Philosophie befaßt und die eine Existenzanalyse der „condition humaine" aufdeckt. Die christliche Offenbarung sei die Erschließung des Neuen Seins im Christusereignis. Dieses neue Sein sei letzter Sinn der Existenz. Aufgabe des Theologen sei es, in der Symbolsprache der Offenbarung die Antwort des Glaubens auf unsere Fragen aufzuzeigen. Diese geschehe mit Hilfe der „Methode der Korrelation", in der die existentiellen Fragen und die theologischen Antworten in ihrer gegenseitigen Beziehung herausgearbeitet und ausformuliert werden.

JETTER, Hartmut. **Theologie im Dritten Bildungsweg.** In: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft Jhg. 60 Heft 3 (März 1971) S. 93—99.

Im Rahmen eines Sonderheftes über religiöse Erwachsenenbildung berichtet Jetter über den derzeitigen Stand der Arbeit am „Erwachsenenkatechismus der VELKD", der kaum vor 1974 fertig werden dürfte. Das von der lutherischen Bischofskonferenz beschlossene Projekt entstand aus der Erkenntnis, daß jeder Versuch, Luthers „Kleinen Katechismus" (einst als Erwachsenenkatechismus im modernen Dialogstil konzipiert) zu erneuern, nur reaktionär sein könne, da die Fragen des modernen Menschen andere sind. Das Erscheinen des Hölländischen Katechismus, auch das Buch von *H.-D. Bastian* „Theologie der Frage" (München ²1970) gaben den Ausschlag, ein ganz neues Werk zu schaffen, um wie die weltlichen Wissensfächer die Erwachsenen über den Dritten Bildungsweg zu erreichen. Leider werden noch keine der entworfenen Textproben und auch nicht der Aufriß geboten, so daß sein ökumenischer Charakter nicht erkennbar ist.

SCHIERSE, Franz Joseph. **Christologie in der Krise.** In: Diakonia / Der Seelsorger Jhg. 2 Heft 2 (März/April 1971) S. 77—88.

Der Neutestamentler Schierse sucht anhand einiger christologischer Grundaussagen darzulegen, daß nicht bloßes Tradieren von Formeln den Glauben an Jesus lebendig erhält, sondern ein Glaubensverständnis, welches die Erkenntnisse heutiger Wissenschaft berücksichtigt. In einem ersten Teil analysiert der Autor den „status quo ante": z. B. das Problem theologischer Qualifikationen, die den „Eindruck absoluter Gewißheit in den Grundfragen der Lehre" verstärkten, die „Tabuisierung dogmatisch festgelegter Inhalte und Formeln" und begründet von daher die Notwendigkeit einer christologischen Diskussion, die eine Christologie auf den „historisch erweisbaren und exegetisch gesicherten Daten der Geschichte Jesu" aufbaue. In einem zweiten Abschnitt setzt sich Schierse mit den meistgehörten Einwänden gegen einen solchen Versuch auseinander. Z. B. kann man den augenblicklichen Erkenntnissen der kritischen Bibelwissenschaft noch trauen, die doch ihre Meinungen so oft gewandelt habe? Gebe sie nicht die Gottheit Jesu preis? Z. B. wenn sie die Historizität der Jungfrauengeburt bezweifle oder die Wunder Jesu als Gottesbeweise aufgegeben würden? Das tragfähige Fundament einer heutigen Christologie sei die Auferstehung Jesu. Abschließend befaßt sich der Autor mit der Frage, was die kritische Exegese von der Jesusüberlieferung übriggelassen habe. Eine heutige Christologie müßte u. a. zwei Fragen klären: wie steht es mit der Einzigkeit der Lehre Jesu? Und warum ist bei ihm die Person mit seinem Wort und Werk unlösbar verknüpft?

Amt und Ordination — unüberholbare Strukturen? In: Kerygma und Dogma Jhg. 17 (1971) Heft 1.

Die Schriftleitung eröffnet den neuen Jahrgang mit der Nachricht, daß künftig jeweils ein Thema das ganze Heft beherrschen soll. Diesmal das Problem von Amt und Ordination, allerdings lutherisch gesehen. Es handet sich um Referate der Studienwoche der Theol. Fakultät der Univ. Erlangen mit Pfarrern der lutherischen Landeskirche in Bayern. Neben der Situation des Pfarrers heute und der alttestamentlichen Alternative „Priester-Prophet" (von *G. Fohrer)* wurde konkret in das Problem geführt durch den Neutestamentler *P. Stuhlmacher:* „Evangelium — Apostolat — Gemeinde" (S. 28 bis 45). Darin wird die Abneigung vorgetragen gegen die Übernahme zeitgenössischer Auffassungen vom Kultdiener, die Offenheit der Formen kirchlicher Ämter und sogar die Abhängigkeit der paulinischen Gemeinden vom römischen Vereinsrecht dargelegt (S. 37). Damit wird Thesen des Dogmatikers *W. Joest* vorgearbeitet, die das Thema des Heftes bilden (S. 75—85). Gemeint ist aber mit der Entwicklungsfähigkeit der Gemeindestrukturen nicht etwa nach Vilmar ein Schritt in Richtung Hierarchie und Priestertum, sondern die Hineinstellung des autoritären Pfarramtes in die Charismata einer mündigen Gemeinde, also die Öffnung zur Gemeindeordnung der Reformierten.

Philosophie und Anthropologie

BARGMANN, Wolfgang, **Organische Substrate aggressiven Verhaltens — Erkenntnisse der Gehirnforschung.** In: Universitas 26. Jhg. Heft 3 (März 1971) S. 239—248.

Glaubte man bereits in der Zeit des Hellenismus das Substrat verschiedener Funktionen des Nerven-Zentralorgans in den Gehirnkammern gefunden zu haben und sah man es später in den mannigfachen Ausgestaltungen der sie umschließenden Hirnsubstanz, so hat man in den letzten Jahrzehnten im Zusammenwirken von Anatomie, Biochemie, Physiologie, Pharmakologie und Pathologie einer immer größeren Zahl von Hirnorten besondere Funktionen zuschreiben können. So gibt es heute bereits „Karten" der Hirnoberfläche und der tieferen Hirnregionen. Dabei habe sich in neuerer Zeit gezeigt, daß morphologisch charakterisierbare Hirnorte chemische und nicht zuletzt enzymatische Besonderheiten aufweisen, so daß sich allmählich das „Bild einer Chemoarchitektonik" des Gehirns ergebe. Der Autor handelt in seinem Beitrag nach einem groben Überblick über den Bauplan des Gehirns von Zentren, die bei Äußerung des Aggressionstriebes und damit beim Zustandekommen von Konflikten wie auch bei der triebhaften Gewinnung von Lust oder Befriedigung tätig sind. Er beschränkt sich dabei auf die Wiedergabe von tierexperimentellen Studien, in denen sich H. Klüver mit den Folgen operationeller Eingriffe am limbischen System befaßte und wählte dabei jene Untersuchungen aus, die das Phänomen der „Zähmung", d. h. der Ausschaltung oder Unterdrückung von Affekten und aggressiven Reaktionen betrafen.

CORVEZ, M. **La Philosophie de la Biologie moderne.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 103 Nr. 3 (März 1971) S. 301—316.

Der Artikel bietet eine kritische Reflexion zum Buch von J. Monod, Le hasard et la necessité (Paris 1970). Während der erste Teil dieses Werkes den rein biologischen Bereich nicht verlasse, suche der zweite eine Naturphilosophie der modernen Biologie zu entwerfen. Im ersten Teil fasse Monod die heute klassischen Grundbegriffe, in denen die Quintessenz der Molekulartheorie des genetischen Codes zum Ausdruck kommt, zusammen. Diese Vererbungstheorie stelle die Grundlage der Biologie dar und biete eine Basis für eine allgemeine Lehre lebender Systeme. Der Autor setzt sich vor allem mit dem zweiten Teil des Werkes auseinander, der die ideologischen, ethischen und sogar politischen Folgerungen enthält, die Monod aus seiner Molekulartheorie des genetischen Codes glaubte ableiten zu können. Dabei komme er zu dem, wie er meine, sich aus der logischen Stringenz seiner Ausführungen aufdrängenden Ergebnis, „der Mensch weiß schließlich, daß er in der indifferenten Unermeßlichkeit des Universums, aus dem er durch Zufall entstanden ist, allein steht". Corvez untersucht dann näher, wie Monod zu dieser allerdings nicht neuen und originellen These kommen konnte sowie die biologischen Grundlagen seiner Philosophie.

STEENBERGHEN, Fernand van. **Connaissance divine et liberté humaine.** In: Revue Théologique de Louvain Jhg. 2 (1. Quartal 1971) S. 46—68.

Das göttliche Vorherwissen unserer freien Akte schließe unvermeidbar die ewige Vorherbestimmung dieser Akte ein. Diese Vorherbestimmung sei aber, was immer man sagen möge, mit der Freiheit der geschaffenen Personen und der Verantwortung vor Gott unvereinbar. Ein rechter Begriff der Transzendenz und der unumschränkten Vollkommenheit Gottes würde aber keineswegs diese Vorherbestimmung einschließen. Die Schrift hindere uns jedenfalls nicht daran, anzuerkennen, daß der wahrhaft freie Akt auch im strikten Sinne unvorhersehbar sei. Im Hinblick auf die freien Akte der geschaffenen Person „bestimme sich Gott selbst" durch sie, indem er sie in dem Augenblick erkenne, in dem sie gesetzt würden. Dadurch werde Gott keineswegs von den Geschöpfen passiv „bestimmt", sondern er „informiere sich selbst" aktiv durch seine schöpferische Gegenwart, durch die er am Beginn dieser Akte selbst gegenwärtig sei. Dies sei so, weil er es so wolle. Und er könne es wollen, weil dies zum Bereich seiner unumschränkt freien und deshalb kontingenten Initiative gehöre. Göttliche Transzendenz und menschliche Verantwortung würden dadurch beide gewahrt. Diese Auffassung ermögliche eine großartige Sicht der göttlichen Vorsehung in der Geschichte und seiner Inkarnation, in der alles von der persönlichen Begegnung der ungeschaffenen Liebe mit dem geschaffenen Willen beherrscht sei.

Kultur und Gesellschaft

POHL, Werner. **Die Bodenfrage und der Städtebau.** In: Die neue Ordnung Jhg. 25 Heft 2 (April 1971) S. 81—92.

Ausgehend von dem besonders in letzter Zeit stark kritisierten Ärgernis steigender Bodenpreise versucht der Verfasser Möglichkeiten abzuwägen, mit denen man Abhilfe schaffen könnte. Zunächst bietet er eindrucksvolles Zahlenmaterial über die ständige Bewegung der Bodenpreise und deren unvollständige Erfassung in statistischen Durchschnittswerten. Aus „Gründen der sozialen Gerechtigkeit, wegen ihrer Erschwerung einer dem Allgemeinwohl dienenden Nutzung und der Erhöhung des öffentlichen Aufwandes für diese Nutzung ... und aus Gründen einer unbeeinflußten Stadtplanung nach Gesichtspunkten des Gemeinwohls" hält Pohl die Verhältnisse am Bodenmarkt für bedenklich. Die durch nichts gerechtfertigten „Zufallsgewinne" von Landwirten und Spekulanten stehen einer gerechten Bodenpreisentwicklung ebenso im Wege wie eine Reihe von den „Gleichheitssatz des Art. 3 des Grundgesetzes" verletzenden Gesetze und Steuervergünstigungen. Lösungsvorschläge wie „Abschaffung des Privateigentums am Boden" und „Abschöpfung der Grundrente" sind nach seiner Meinung undurchführbar oder nicht ausreichend. Möglichkeiten wie „Planungswertausgleich" und Einrichtung von „Bodenvorratsstellen" erscheinen ihm besser geeignet. Die beste Lösung sieht er jedoch in einem „Komplex verschiedener Maßnahmen".

TOYNBEE, Arnold. **Weltgesellschaft und Weltsituation heute.** In: Universitas Jhg. 26 Heft 3 (März 1971) S. 231—238.

Der Historiker und Geschichtsphilosoph von der Londoner Universität bietet in diesem Artikel ein äußerst pessimistisches Bild der heutigen Weltsituation. Zwar sei in der zunehmenden Verwendung des Steueraufkommens der wohlhabenden Länder für Zwecke des Wohlfahrtsstaates und der Entwicklungshilfe „eine bedeutsame Wendung zum Bessern" zu erkennen, doch seien diese Errungenschaften beim Zusammenbruch des internationalen Währungssystems jederzeit auslöschbar. Als zweite große Bedrohung sieht er einen Atomkrieg, hervorgerufen durch Streitigkeiten der Nationalstaaten. Uns fehle zum Schutze dagegen ein Weltstaat nach Muster des früheren römischen oder chinesischen Reiches. Bei aller Bedrohung habe sich der Lebensstandard bisher stetig entwickelt. Doch sei die unterprivilegierte Gruppe der älteren Menschen nicht zu übersehen. Die Bevölkerungsexplosion und die Zunahme der Gewaltakte hält er für weitere schwerwiegende Gefährdungen unserer Zivilisation. Die Gewaltakte selbst nennt er „das bedeutsamste Phänomen unserer Zeit". Als Gründe führt er das schlechte Beispiel der Regierungen, Verhärtung des „Establishments", Popularisierung der Gewalt in Schrift und Bild und die Urbanisierung an.

TRIVIÈRE, Léon. **La Chine et L'Afrique.** In: Études Jhg. 115 Heft 4 (April 1971) S. 514—524.

Die wechselvollen Beziehungen zwischen der Volksrepublik China und den afrikanischen Staaten im Verlaufe der letzten 22 Jahre werden in dieser Untersuchung besonders deutlich. Als ersten Höhepunkt der Kontakte nennt der Autor die Zeit nach dem Korea- und ersten Indochinakrieg. Durch die mit der Bandung-Konferenz (1955) eingeleitete „politische Geburt der Dritten Welt" gewinnt auch China zusehends an Einfluß in Afrika. Als Gründe werden genannt: Pekings Stellung als Gegenpol zu den beiden Supermächten, die Zugehörigkeit Chinas zur farbigen Welt, eigene koloniale und halbkoloniale Vergangenheit, Chinas Vorbild für einen eigenen und unabhängigen Weg. Dieser Modell-Charakter verliert durch die Vorfälle in Tibet und an der indisch-chinesischen Grenze sowie durch den chinesisch-sowjetischen Konflikt teilweise wieder seine Anziehungskraft. Die Kulturrevolution ließ Pekings Einfluß ebenfalls erheblich schwinden. Doch zeigt sich jetzt ein erneutes Aufleben der Kontakte. Am Beispiel der in Peking begrüßten afrikanischen Delegationen macht der Autor anschaulich die Entwicklung deutlich: 270 (1959), 113 (1960), 44 (1961), 31 (1962). Allein in den ersten Monaten dieses Jahres dürfte die Zahl wieder stark angestiegen sein. Die ebenfalls zunehmende Zahl diplomatischer Anerkennungen hat Peking mittlerweile den bisher besten Stand in den Beziehungen zu Afrika beschert.

Le mythe aujourd'hui. In: Esprit Jhg. 39 Heft 4 (April 1971).

Das sehr umfangreiche Heft ist fast ausschließlich den heutigen Mythen in ihren verschiedensten Erscheinungsformen gewidmet. In der Einleitung wird versucht, den Mythos gegen „Illusion" und „Götzendienst" abzugrenzen. Bei einer Hinwendung des Mythos zu einer dieser als „Unterprodukte" bezeichneten Abwandlungen degradiere er sich selbst. Verhärte er sich gar zu einer „wissenschaftlichen Theorie oder zu einem metaphysischen System", so sei er zum Untergang verurteilt. In den Einzelbeiträgen werden die unterschiedlichsten Mythen unsrer Tage untersucht. Sie reichen von Mythen im politischen Leben über Mythen in Presse und Literatur bis zu den mit Mathematik und Naturwissenschaften verbundenen Mythen. Am Beispiel des seit Jahren geschickt propagierten Urlaubs-„Club Méditerranée" werden die Anwendungsmöglichkeiten in Propaganda und Werbung besonders deutlich gemacht. Gerade an diesem Beispiel zeigt sich auch die enge Verbindung von Mythos und Klischee, Vorurteil und Flucht vor der Wirklichkeit.

Kirche und Ökumene

FERNAU, Friedrich-Wilhelm. **Die Ostkirche im Vorfeld ihres Konzils.** In: Ökumenische Rundschau Jhg. 20, Heft 2 (April 1971) S. 140—157.

Während das Heft hauptsächlich der Dokumentation der in Addis-Abeba vor dem Zentralausschuß des ÖR gehaltenen Referate dient (über das Programm zur Bekämpfung des Rassismus von *A. H. van den Heuvel;* über die Einheit der Kirchen von *L. Vischer* sowie den dritten offiziellen Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe Genf - Vatikan samt Anhängen) ist der Beitrag von Fernau ein neuer aktueller Überblick über den schwierigen Gang der Vorbereitungen des Panorthodoxen Konzils seit 1961 mit tiefen Einblicken in die Situation des Patriarchats von Konstantinopel und die weitgezielten kirchenpolitischen Unternehmungen des Moskauer Patriarchats, die von Erzbischof *Nikodim* wahrgenommen werden bis zu den neuesten Kontroversen um die Autokephalie der „Orthodoxen Kirche der USA".

JOOS, A. **L'autocéphalie et l'autonomie ecclésiales d'après de récents documents du patriarchat de Moscou.** In: Irénikon Tome XLIV (1971) Nr. 1 S. 23—38.

Als wertvolle Ergänzung zum Bericht von *E. Lanne OSB* über die Weltkirchenkonferenz von Addis-Abeba (S. 39—54) und den Zwischenfall bei der Aufnahme der „Orthodoxen Kirche der USA" (ursprüngl.: „Russisch-orthodox") bringt das Heft eine detaillierte Analyse über die Gründung dieser autokephalen Kirche durch das Patriarchat von Moskau im Frühjahr 1970 auf Grund des Briefwechsels zwischen Patriarch Alexius bzw. seinem Verweser Pimen und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras, der gegen die Gründung protestierte. Man erfährt, nach welchen kanonischen Prinzipien eine orthodoxe Kirche, in diesem Falle die russische, einem zu ihr gehörenden Teil, das sind die von russischen Missionaren über Alaska einst gegründeten Gemeinden in den USA — zu unterscheiden von den meist griechisch-orthodoxen Einwanderern, die Erzbischof Jakovos unter der Jurisdiktion von Konstantinopel unterstehen — die Autokephalie und Autonomie verleiht und sie damit zur „Anhänglichkeit" an die „Mutterkirche" verpflichtet. Da der Vorgang einmal Folgen haben kann, ist die gegebene kirchenrechtliche Aufklärung von großem Wert, unabhängig von der Stärkung „Moskaus" in den USA.

METTE, Norbert. **Öffentlichkeit in der Kirche.** In Diakonia / Der Seelsorger Jhg. 2 Heft 2 (März/April 1971) S. 110—114.

Mette stellt eingangs fest, daß der Begriff „Öffentlichkeit" als „Organisationsprinzip einer demokratischen Staatsordnung" jenen Bereich bezeichnet, der „grundsätzlich allen zugänglich ist, und in dem in freier und rationaler Diskussion über die praktisch folgenreichen Fragen der Gesellschaft befunden wird". Dieser Begriff sei durchaus auf die Kirche anwendbar, auch wenn diese auf einer bestimmten Stufe der Strukturentwicklung stehengeblieben sei: in ihr gebe es noch eine „repräsentative Öffentlichkeit", eine autoritäre Volkskirche mit strengem Zentralismus und einem nur von oben nach unten verlaufenden Meinungsbildungsprozeß. Demgegenüber müsse Öffentlichkeit als „konstitutives Element für die ekklesiale Struktur" verstanden werden. In einem solchen Verständnis gebe es eine Wahrheitsfindung von unten im gegenseitigen Dialog. Anschließend deutet der Autor die gesellschaftskritischen Implikationen einer solchen innerkirchlichen Öffentlichkeit an. Auf dem Weg dazu haben für den Autor innerkirchliche Gruppen- und Parteienbildung, Abkehr von einer doktrinär-autoritären Bildung in Religionsunterricht und theologischer Erwachsenenbildung und die praktische Theologie als Anwalt der innerkirchlichen Öffentlichkeit eine besondere nicht zu unterschätzende Bedeutung.

WOLF, Carola. **Ein Anstoß von der Basis.** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 10 Heft 4 (April 1971) S. 179—182.

Als Mitglied des Stabes des Deutschen Evangelischen Kirchentages berichtet die Verfasserin über die „Arbeitspapiere" zum „Ökumenischen Pfingsttreffen" in Augsburg. Sie findet, daß gegenüber der Intensität, mit der die interkonfessionellen Gespräche auf oberster Ebene geführt werden, auf nationaler Ebene eine gewisse Rezession festzustellen sei. Der Prozeß der Ausarbeitung der Papiere (vgl. ds. Heft, S. 209) sei langwierig und schwerfällig gewesen. Sie seien mit ihren „dürren Worten" nicht sehr aufregend. Aber es habe ein „Lernprozeß" begonnen und zu einer „Bewußtseinskorrektur" beigetragen. Ihre Inhaltsangaben über die Papiere sind mehr als dürftig und werden dem Inhalt kaum gerecht. Die Tendenz des Berichtes macht diese Unterbewertung verständlich: man sollte ein derart schwerfälliges Verfahren nicht noch einmal guten Gewissens wiederholen. Es wäre wohl besser, wenn profilierte Einzelne die notwendigen Standpunkte mit Engagement vertreten. Aber wie soll es dann zur Zusammenarbeit der Kirchentage kommen?

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

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

1. Mai (Samstag)

9.30 Landschaft mit Fabrik. Das beginnende Industriezeitalter im Spiegel der Kunst, *S. Salzmann* (DLF)
9.30 Über die Demokratie in Amerika 9. Demokratie und Konzentration der Gewalt, *A. de Tocqueville* (BRII)
16.00 Moderne Probleme der Partnerschaft. Die Bedeutung des Streits in der Partnerschaft, *P. Michels* (HRII)
18.45 Von der Klausur zur Kommune. Die Abtei Bouquen auf neuen Wegen, *M. Graff* (SR)
20.15 Es bleibt (fast) alles beim alten. Der DGB vor der Reform der Reform, *R. Höch* (HRII)
21.00 Reform für die Reformer. Ein Gespräch zur Situation des DGB, *R. Hülsmann* (RIAS)
21.15 Der Sturz der Vendôme-Säule. Gustave Courbet und die Pariser Kommune, *F. Hagen* (SDRII)
22.30 Die chinesische Mentalität im Spiegel der Sprache, *M. Porkert* (BRII)

2. Mai (Sonntag)

8.00 Katholische Welt und Evangelische Botschaft „Verfolgt alle dasselbe Ziel". Die Arbeitspapiere des ökumenischen Pfingsttreffens Augsburg 1971, kommentiert von *P. W. Seibel* und *Johann-Christian Hampe* (BRII)
9.30 Prophete rechts — Prophete links — Ideen und Idole dieser Tage. 8. *Ronald D. Laing*. Manuskript: *G. Mander* (DLF)
10.30 Die Zukunft der Religion. Verzicht auf Normen, *H. J. Türk* (HRII)
11.00 Glauben heute. Sonderheiten und Absonderlichkeiten bei Kirchenleuten. Ordensleute, *P. Stelzer* und *H. Waach* (SWFII)
11.05 „Gesegnet seist du, geheiligtes Land . . ." Nationalhymnen, ausgesucht und kommentiert von *R.* und *P. Chotjewitz* (NDR I)
11.30 Gewalt und Gewaltlosigkeit in der Sicht des Historikers, *A. Nitschke* (SDRII)
12.30 Die Kirche vor Aufgaben der Erwachsenenbildung, *D. v. Heymann* (HRII)
15.10 Zwischen Zukunftsschmökern und Gesellschaftsutopie. Science-Fiction-Literatur im 20. Jahrhundert, *W. Gronwald* (SR)
17.30 Junge niederländische Dichtung übersetzt und vorgestellt von *L. Kunz* (WDR III)
18.30 Habakuk. Heilige fahren auf eigene Rechnung, *K. W. Bühler* (WDRII)
18.30 Die Deutschen und die Franzosen — Wie funktioniert die Partnerschaft? *W. Kallmerten* (SR)
18.40 Abschied vom alten Lehrer. Neue Perspektiven eines überforderten Berufes. 5. Unterwegs zum Spezialisten, *H. Pfeifer* (SDRII)
19.15 Hilflosigkeit und Hoffnung. Zur Situation des Krankseins, *K. Engelhardt* (NDR III)
22.05 Nora '71. Gibt es eine zweite Emanzipation der Frau? *F. Heer* (BRII)
22.10 Biologie und Geist. Verhaltensforschung und Kybernetik, *A. Portmann* (ÖRI)

3. Mai (Montag)

10.20 Europa zwischen Aufbruch und Restauration. Die Diskussion in den fünfziger Jahren (NDRI)
10.30 Organisierte Friedlosigkeit. Gleichgewicht des Schreckens (SDRII)
11.00 Es bleibt (fast) alles beim alten. Der DGB vor der Reform der Reform, *R. Höch* (HRII)
15.45 Die Welt in uns. 5. Hilfe in seelischer Not (RIAS)
17.00 Zur Soziologie der Wilhelminischen Epoche. 1. Der Beamte (SDRIII)
17.10 Analyse einer Studienreise in den USA. 2. Der Campus als Vorurteil, *O. Holl* (ÖRI)
17.45 „In eigener Sache" Europäische Priesterkonferenz in Genf — ein Bericht von *J. Bielmeier* (BRII)
17.45 Christus, die Hoffnung der Welt — Rückblick auf die Weltkirchenkonferenz in Evanston 1954, *F. Lüpsen* (SFB)
20.00 Rauschgifte aus der Sicht des Psychiaters, *S. Wieser* (WDRI)
21.00 Die Herausforderung des Verfassungsstaates. Diskussion mit *M. Kriele* (WDR III)
21.25 Lotosblume auf dem Weg zur Emanzipation. Die Frau in der japanischen Gesellschaft, *E. Gössmann* (WDRIII)

4. Mai (Dienstag)

9.25 Mitmenschen. Oberlehrer sein, das ist nicht schwer. Aller Segen — der Erziehung — kommt von oben (WDRII)
9.00 Afrika II. Im Schlepptau der Weißen (HRII)
10.30 Kriegsfolgen. Jordanien — Verlust eines Wirtschaftsraumes (SDRII)
15.00 Die Organisationsformen des Lehrens und Lernens, *M. Heitger* (ÖRI)
16.15 Die Problematik der Schulnoten. Maßstäbe der Klassifikation, *R. Weiß* (ÖR)
17.10 Grundlagen einer pluralistischen Ethik, *O. Schatz* (ÖRI)
17.30 Die Kirche unter der Last ihrer Geschichte, *O. Baumhauer* (DLF)
19.30 Wozu noch Christ sein? Die endliche Natur und der unendliche Rest, *W. D. Keidel* (BRII)
20.00 Dritte Welt. Eurozentrismus und Kultur in abhängigen Ländern, *D. Ribeiro* und *H. R. Sonntag* (WDRIII)
20.30 Genetik — die Schlüsselwissenschaft der kommenden Jahrzehnte, *H. Kröger* (SR)
20.30 Die scheinheilige Allianz. Berlins Universitätspolitik im Spiegel der Berliner Presse, *C. Menzel* (WDRI)
22.10 Die anthropologische Ambivalenz des wissenschaftlich-technischen Fortschritts, *I. Caruso* (ÖRI)

5. Mai (Mittwoch)

10.30 Erziehung zum Frieden. Einführung (SDR II)
15.00 Die Kulturwelten der Gegenwart: Amerika — hast du es wirklich besser? *E. Springer* und *N. Schausberger* (ÖR)
16.15 Die Problematik der Schulnoten. Sind Schulnoten zuverlässig? *R. Weiß* (ÖR)
19.30 Das Unbehagen an der Juristerei. 4. Das Ungenügen der Justizausbildung (BRII)
20.00 Der letzte populäre Tragiker. Eine Analyse der Texte Richard Wagners, *J. Kaiser* (WDRIII)
21.00 Lateinamerika heute. Hilft die Entwicklungshilfe? *K. Lefringhaus* (BRII)
22.15 Hochschulreform. Berichte — Kommentare — Gespräche (WDR III)
22.25 Die Pariser Kommune. Marx, Engels und die Kommune, *I. Fetscher* (HRII)

6. Mai (Donnerstag)

9.25 Familienfürsorge — eine kritische Betrachtung (WDRII)
15.00 Das Menschenbild im Spiegel der Literatur. Das Ziel: Der Mensch, *H. Milletich* (ÖRI)
17.30 Wirkungen der Massenmedien. 6. Das Fernsehimage des Politikers, *G. Maletzke* (DLF)
20.30 Mitverantwortung für morgen. Die Schülervertretung — Partner oder Gehilfe der Schulleitung? *S. Schirmbeck* (HRI)
21.30 Sprache als Hindernis. 18. Die Sprache im Zusammenleben der Völker, *F. Paepcke* (SDRIII)
22.00 Campus. Neues aus Hochschulen und Forschungsstätten (SDRIII)
22.05 Nonsens und Gottsuche. Zum 100. Geburtstag von Christian Morgenstern, *W. Schmiele* (DLF)
22.15 Soziale Revolution oder kollektiver Selbstmord? Konsequenz der Umweltverschmutzung in Japan, *J. Tsunashima* (NDRIII)

7. Mai (Freitag)

9.03 Günter Grass liest „Über mich" (SDRII)
17.10 Teilhard de Chardin. Zur 90. Wiederkehr des Geburtstages des Paläontologen und Theologen, *A. Gosztony* (ÖRI)
17.15 Zum Sabbat. Was ist das Judentum? (I), *E. L. Ehrlich* (NDRIII)
21.15 Ist „Nation" ein überholter Begriff? Eine Diskussion zwischen Schriftstellern (RBII)
22.05 Gesucht: Eine neue Schule für den Lehrer, *H. Heckhausen* (BR II)
22.05 Surrealismus von innen gesehen, *A. Breton* im Gespräch (SDRIII)

8. Mai (Samstag)

18.05 Das Ende aller Tabus. 1. Vom Geheimnis der Tabus, *K. Vohland* (SDRII)
19.45 Abschied vom institutionalisierten Glauben. Untergrundkirche in den USA, *H. T. Risse* (SR)
20.00 Die Welt in Waffen. Strukturen militärischer Macht. (WDRIII)
21.40 Die Zukunft der Religion. Ein Podiumsgespräch mit Ernst Bloch, *J. B. Metz* (NDR III)
22.05 Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Eine Diskussion zwischen Deutschen und Franzosen (BRII)

9. Mai (Sonntag)

8.30 Gespräch mit den nahen Kirchenfernen, *T. Glaser* (BRII)
9.30 Gewaltengliederung in der Kirche? Vorüberlegungen zu einer kirchlichen Verwaltungsgerichtsbarkeit, *W. Beckenförde* (WDRII)
9.40 Arbeiterdichtung oder Literatur über die Arbeit, *W. Genazino* (SR)
11.00 Vom Zoo des lieben Gottes. Sonderheiten und Absonderlichkeiten bei Kirchenleuten. Theologen, *T. Sartory* (SWFII)
11.30 Beaten und Beten. Lieder für und gegen die Kirche, *W. Keßler* (SWFII)
11.30 Revolution in Deutschland. Beispiele aktueller Geschichte, *R. H. Foerster* (SDRII)
14.05 Die Rückkehr an die Macht. Aus den „Memoiren der Hoffnung" von Charles de Gaulle (DLF)
15.00 Die bayerische Volksfrömmigkeit und die Aufklärung, *J. Pfennigmann* (BRII)
21.05 Gibt es Wunder immer wieder? Tondokumente vom Wettkampf um einen Fernsehauftritt (BRI)
21.25 China: Die Revolution der Erziehung, *J. Schickel* (NDRIII)
22.05 „Wacht auf, Verdammte dieser Erde". Die höchst wechselvolle hundertjährige Geschichte der Internationale, *H.-U. Engel* (BRII)

10. Mai (Montag)

15.30 Max Frisch zum 60. Geburtstag (BRI)
17.10 Analyse einer Studienreise in den USA. Theorie und Praxis des Deutschunterrichts, *O. Holl* (ÖRI)
17.30 Strukturschemen der Gegenwart. 1. Die Expressionistengeneration, *G. Oliaß* (DLF)
17.45 Diener Gottes — Diener der Menschen — Bericht über die Konferenz Europäischer Kirchen, *H. J. Girock* (BRII)
17.45 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums: 1. Aufriß der Situation, *E. Stückrath* (SFB)
20.00 Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein, Leszek Kolakowski im Gespräch, *L. Wiechert* (WDRIII)
20.40 Ersatzdienst — Alternative oder Strafe? Zur Reform des Ersatzdienstes, *A. Grunenberg* (WDRIII)
22.00 Bildpresse in Deutschland. 5. „Linke" Zeitschriften, *M. Viefhaus-Mildenberger* (NDRIII)
22.05 Kongreßbericht von der Psychotherapiewoche in Lindau (DLF)
22.30 Die unterhaltsame Brutalität. 3. Zur Ästhetik des trivialen Sadismus (BRII)

11. Mai (Dienstag)

10.30 Kriegsfolgen. Berlin als wirtschaftliche Insel (SDRII)
17.10 Ist unsere Raum- und Zeitauffassung sprachabhängig? *H. Gipper* (ÖRI)
17.30 Geschichte als Mittel zur Selbstbestätigung der Kirche, *O. Baumhauer* (DLF)
19.30 Wozu noch Christ sein? (7) Was heißt eigentlich „Christ sein?, *L. Goppelt* (BR II)
20.15 Bodenbesitz und Privateigentum. Tagung der Katholischen Akademie in Bayern, *A. Bauer* (BRI)
20.30 Open University in England, *A. Wocker* (SR)
22.10 Die Problematik des technischen Fortschrittes im Lichte der Geschichte, *O. K. Flechtheim* (ÖRI)
23.15 Parlando. „Die Dämonie der Gemütlichkeit". Eine Entlarvung des Wienerischen, *H. Spiel* (SDRII)

12. Mai (Mittwoch)

10.30 Gesellschaft als Gegenstand des Unterrichts. Die Gruppe und ihre Mitglieder (SDRII)
19.30 Das Unbehagen an der Juristerei. Eine kritische Analyse von juristischer Praxis und juristischem Studium, *K. Roxin* (BRII)
21.00 Die Sitzenbleiber des Systems. Gastarbeiterkinder in der Bundesrepublik, *E. Götz* (WDRII)
21.30 Abergläubische Tendenzen in der jugendlichen Subkultur, *H. Fritz* (BRII)
21.45 Am Ende des Schulzeitalters? (SDRI)

13. Mai (Donnerstag)

17.30 Praxis der Sozialpsychologie. 1. Meinungsforschung, *P. Hofstetter* (DLF)
19.30 Erziehen, lehren und lernen. Programmierte Instruktion, *M. Heitger* (ÖRI)
21.00 Gefängnisarbeit. Ein Bericht, *E. S. Steffen* (SR)
21.10 China: Die Mobilmachung der Massen. Maßnahmen für den Fall eines Krieges oder einer Naturkatastrophe, *J. Schickel* (NDRIII)
21.30 Der alte Streit um die Bildungspolitik. Rückblende in die Weimarer Republik, *C. Führ* (BRII)
21.30 Sprache als Hindernis. 19. Schwierigkeiten der Sprachübersetzung, *K. Brockhaus* (SDRIII)

14. Mai (Freitag)

8.50 Neue Wege — Neue Formen. Erfahrungen mit der Ganztagsschule, *R. Theile* (WDRI)
9.25 Mitmenschen. Womit sie auskommen — Rentner-Etats. (WDRII)
17.45 Eduardo Mondlana aus Mozambique — Wegbereiter der christlichen Antirassismus-Bewegung, *W. Fittkau* (SFB)
20.05 Japan in den siebziger Jahren, *F. J. Steck* (NDR III)
21.30 China — Japan. Konfrontation zweier Weltmächte von morgen (NDR III)

15. Mai (Samstag)

17.10 Der Löwe von Münster. Zum 25. Todestag von Kardinal von Galen, *E. Mielenbrink* (DLF)
18.05 Das Ende aller Tabus. 2. Wie funktionieren die Tabus?, *K. Vohland* (SDR II)
19.45 Ratgeber ohne Gesicht. Erfahrungen mit Telefonseelsorge, *H. J. Geppert* (SR)
21.00 Bürger ohne Paß — das Schicksal von Staatenlosen, *C. Erhardt* (SR)
21.30 Pornographie und erotischer Realismus, *L. Streblow* (SDR II)
21.35 Der Autor Albrecht Dürer. Die Schriften des Malers und seine literarische Wirkung, *H. Kesten* (NDR III)
22.05 Zukunft ohne Tabus? (I) Eine Untersuchung von *K. Vohland* (BR II)

16. Mai (Sonntag)

8.30 Ungebetene Gäste. Stallknecht auf der Arche Noah, *H. Flügel* (BR II)
10.00 Seele als Wirklichkeit des Leibes, *D. v. Uslar* (SDR II)
11.00 Theologie der Information, *W. Allgaier* (SWF II)
11.00 Vom Zoo des lieben Gottes. Sonderheiten und Absonderlichkeiten bei Kirchenleuten. Männer und Frauen, *W. Mörikes* und *W. Schmitz-Bunse* (SWF II)
11.30 Revolutionen in Deutschland. Beispiele aktueller Geschichte, *R. H. Foerster* (SDR II)
13.30 „Das Leben ist ein Spaß" — Porträt des jiddischen Dichters Itzik Manger, *D. Kohan* (SFB)
18.40 Abschied vom alten Lehrer. 7. Spezialisten für didaktische Funktionen, *P. A. Füglister* (SDR II)

17. Mai (Montag)

17.45 Roger Garaudy — Denker zwischen Marxismus und Christentum, *W. Koch* (SFB)
20.20 Kann Philosophie die Welt verändern? Theorie und Praxis bei Marx und Hegel, *M. Riedel* (SDR I)

18. Mai (Dienstag)

20.30 Umweltschutz und Umweltschmutz, von *Wilhelm Zimmermann* (SR)
21.05 Zwischen heute und Morgen. Aktuelles aus Politik, Wirtschaft und Zeitgeschehen (SR)
10.30 Kriegsfolgen — Flüchtlingsstadt Hongkong (SDR II)

19. Mai (Mittwoch)

21.45 Am Ende des Schulzeitalters (SDR I) 7. Wanderlehrer mit Kassenpraxis, *H. Friemond* (SDR I)

20. Mai (Donnerstag)

8.00 Die nachkonziliare Kirche in den USA, *E. v. Kuehnelt-Leddihn* (BR II)
8.30 Der leidende Mensch. Medizinisch-theologische Überlegungen, *K. W. Lentrodt* (BR II)
11.00 Was soll zu Christi Himmelfahrt verkündet werden? *O. Betz* (SWF II)
11.30 Was heißt „Aufgefahren in den Himmel"? *J. C. Hampe* (SWF II)
19.45 Die dunkle Seite des Herrentages, *W. Dirks* (WDR II)
21.30 Sprache als Hindernis. 20. Sprache als Mittel und Hemmnis des Theaters, *W. Baumgart* (SDR II)
22.00 Campus. Neues aus Hochschulen und Forschungsstätten (SDR II)

21. Mai (Freitag)

17.10 Charlotte Bühler, die Erforscherin des kindlichen Seelenlebens, *W. Toman* (ÖRN)
17.30 Ehe — Kind — Familie (1) (ÖRN)
22.00 Gedichtmaschinen und Maschinengedichte, *M. Bense* (SDR II)

22. Mai (Samstag)

15.40 Neue Tendenzen der Heiligenverehrung, *G. Korff* (SDR II)
18.05 Das Ende aller Tabus. 3. Müssen wir die Tabus zerstören? *K. Vohland* (SDR II)

23. Mai (Sonntag)

8.00 P. Gerhard Paul — ein neuer geistlicher Chansonnier, *O. Becker* (BR II)
8.30 Jede Gesellschaft braucht ihre Neger. Gespräch mit Gastarbeitern, *E. Klee* (BR II)
9.30 Mystik wird die Einsicht schenken? Diesseits und jenseits der Erfahrung, *R. Kranich* (WDR II)
11.00 Vom Zoo des lieben Gottes. Sonderheiten und Absonderlichkeiten bei Kirchenleuten. Der Nachwuchs, *H. G. Schmidt* (SWF II)
11.30 Revolution in Deutschland. Beispiele aktueller Geschichte, *R. H. Foerster* (SDR II)
18.30 Wem gehört der Kindergarten? Der Streit um die Vorschulerziehung, *I. Hermann* (WDR II)
18.45 Gedanken zur Zeit
„Die Würde des Menschen ist unantastbar"
Es spricht Hans Peter Richter (NDR-Hann.)

24. Mai (Montag)

15.00 Krisenherde der Weltpolitik. Biafra — oder die Irrwege des afrikanischen Aufbruchs, *N. Schausberger* (ÖRB)
17.45 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums: 2. Das Evangelium in einer Zeit des Umbruchs, *G. Gutierrez* (SFB)
20.20 Erobern die Künste die Umwelt? Über die Funktion der Kunst in der Industriegesellschaft, *M. Kesting* (SDR II)
22.10 Judentum zwischen Krise und Aufbau, *K. Schubert* (ÖRB)

25. Mai (Dienstag)

10.30 Kriegsfolgen — Autonomiebestrebungen in Südtirol (SDR II)
20.05 Berlin 33, Hasensprung
Das literarisch-politische Hearing bei Hans Werner Richter (Gemeinschaftsproduktion NDR/WDR)
21.15 Pläne und Probleme bei der Reform des kirchlichen Eherechts, *J. Gerhartz* (WDR II)
22.10 Gesellschaftliche Auswirkungen des technischen Fortschritts, *H. Albert* (ÖRB)

26. Mai (Mittwoch)

10.30 Gesellschaft als Gegenstand des Unterrichts. Die Gruppenmitglieder und ihre Beziehungen (SDR II)
10.40 „Sebastina" Lebensdokumente des Thomaskantors, *K. Ihlenfeld* (BR II)
21.45 Am Ende des Schulzeitalters? (SDR I)

27. Mai (Donnerstag)

10.30 Organisierte Friedlosigkeit. 3. Kleine Kriege — Der asiatische Kriegsschauplatz (SDR II)
17.10 Das aktuelle wissenschaftliche Buch. Peter L. Berger „Auf den Spuren der Engel". Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, *O. Schatz* (ÖRB)
19.45 Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *E. Bethge* (WDR II)
21.25 Im Ringen um Wahrheit und Liebe. Zum 70. Geburtstag von Kardinal Josef Wendel, *W. Sandfuchs* (BR II)
21.30 Sprache als Hindernis. 21. Die Sprache des Protestes, *B. Boesch* (SDR II)
22.00 Campus. Neues aus Hochschulen und Forschungsstätten (SDR II)

28. Mai (Freitag)

10.30 Krieg — Lüge und Wahrheit (SDR II)
15.15 Die Albrechtsburg in Meißen. 500 Jahre sächsischer Geschichte, *H. U. Engel* (SDR II)
20.05 Gefahren der Umwelt. Bilanz Frühjahr 1971. Ein Bericht von der Europäischen Konferenz über Umweltprobleme in Prag. Von *Ernst Herzfeld* und *Miklavs Prosenc* (NDR-Hann.)

29. Mai (Samstag)

15.40 Kirchliche Reformbewegungen in Südwestdeutschland, *W. Irtenkauf* (SDR II)
21.30 Alles ist Kunst — nichts ist Kunst. Die Idee des Gesamtkunstwerks von der Romantik bis zum Happening, *E. Kluckert* (SDR II)

30. Mai (Sonntag)

8.50 Pfingstbotschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen
11.00 Was soll zu Pfingsten verkündigt werden? *K. Lang, W. Hoeres* (SWF II)
11.30 Gottesdienst als Menschendienst. *G. Gerner* (SWF II)
18.30 Der Gott des deutschen Kaufmanns, *H. Knorr* (WDR II)

31. Mai (Montag)

8.30 „Gott ist eine Urerfahrung des Menschen". Zum Gedenken an den Tiefenpsychologen *C. G. Jung* (BR II)
11.00 Was soll verkündet werden über die Kirche? *J. Neumann, G. May* (SWF II)
11.30 Türen im Zaun. Evangelisch-Katholisch im Gemeindeleben. *T. Glaser* (SWF II)
18.00 Ich bezeuge die Zukunft — Das revolutionäre Weltbild Teilhard de Chardins, *E. Kock* (SFB)

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
25. Jahrgang
Juni 1971

Es mag scheinen, es wäre besser, einen Gott zu haben, der seinen Zauberstab schwingt und alles an seinen rechten Platz rückt. Aber das würde dem Menschen den Boden entziehen, ganz und gar Mensch und Mitarbeiter Gottes zu sein in der Schöpfung und Neuschöpfung des Lebens.

Eugene Carson Blake

Treten wir ökumenisch zu kurz?

Als das Augsburger Pfingsttreffen näher rückte, entschied sich die Redaktion für einen dokumentarischen Überblick über die ökumenischen Zustände, Vorgänge und Entwicklungen, wie sie sich zum Zeitpunkt des Pfingsttreffens in Deutschland abzeichnen. Wir waren uns von Anfang an der besonderen Schwierigkeiten bewußt. Es war beispielsweise von vornherein unmöglich, das Gebiet der DDR miteinzubeziehen oder auch nur die anderen Länder des deutschsprachigen Raums, wo die Verhältnisse sehr verschieden von denen in der Bundesrepublik sind: In der Schweiz ist die ökumenische Verzahnung kirchlicher Aktivitäten, wie unter anderem die Vorbereitung der Schweizer Diözesansynoden zeigt, um einiges weiter gediehen als in der Bundesrepublik; in Österreich verhält es sich auf Grund der andersgearteten Konfessionsstruktur eher umgekehrt. Zusätzlich zu diesen Schwierigkeiten stellte sich bald heraus, daß das Thema gleichsam schon vergeben war. Anfang März legte der Leiter der Ökumenischen Zentrale in Frankfurt und Geschäftsführer der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen, Oberkirchenrat *H. Krüger,* einer Arbeitsgruppe des Struktur- und Verfassungsausschusses der EKD unter dem Titel „Ökumene in Deutschland" einen detaillierten Überblick über die innerdeutsche Ökumene und ihre übernationalen Verflechtungen vor. Der wesentliche Inhalt des Berichtes ist in epd-Dokumentation (19. 4. 71) veröffentlicht worden. Seit Anfang 1971 ist unter dem gleichen Titel das „Handbuch der interkonfessionellen Zusammenarbeit in der Bundesrepublik" von *R. Frieling* (Vandenhoeck u. Rupprecht, Göttingen 1970) im Umlauf, das alle wichtigen Daten und Angaben zur gegenwärtigen Phase zwischenkirchlicher Zusammenarbeit enthält und das naturgemäß detailliertere Informationen bietet, als dies einem noch so sehr um Abrundung bemühten Zeitschriftenbeitrag möglich ist.

Das Unternehmen hätte dennoch Sinn gehabt; denn bei Krüger kommt die bilaterale Ökumene und damit der katholische Anteil am zwischenkirchlichen Geschehen nur wenig zum Zuge, und Frielings Anliegen einer neuen „ökumenischen Gesamtkonzeption" an Hand eines verbesserten „Rätesystems" sichert seinem Handbuch nicht das Letzte an Objektivität. Seine Bensheimer Herkunft (Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes) gibt ihm nicht nur die Fähigkeit zu präziser Aufarbeitung des Materials, sondern führt da und dort immer noch zu polemischen Tönen gegenüber katholischen Bemühungen, soweit sie nicht von der gesuchten kirchenkritischen Basis herkommen. Eine gut abgerundete Darstellung aus katholischer Sicht würde also, so dachten wir, eine spürbare Lücke ausfüllen. Dann kam aber wenige Tage vor Redaktionsschluß unerwartet das *Apostolische Schreiben Pauls VI.* an Kardinal Roy an den Tag. Dieser „Brief", nach Inhalt und Form weit mehr als ein schlichtes Gedenkschreiben auf 80 Jahre „Rerum novarum", ist das erste päpstliche Dokument, in dem eine Gesamtanalyse der Gegenwartsgesellschaft versucht wird. Schon eine erste flüchtige Lektüre zeigt, daß seine Bedeutung, jedenfalls in der Diagnose, weit über „Populorum progressio" hinausgeht. Es liefert dichtes Material gerade für christliche resp. kirchliche Gemeinschaftsaufgaben in der Gesamtgesellschaft. Es wird vermutlich auf dem Pfingsttreffen in Augsburg selbst ein wichtiger Diskussionsstoff sein. Die Veröffentlichung des deutschen Wortlauts (vgl. ds. Heft, S. 282) brachte uns aber unversehens in Raumnot.

Ein Beispiel von Information

Hinzu kamen noch andere Umstände. Während wir die geplante Dokumentation vorbereiteten, machten wir unsere eigenen Erfahrungen mit den Chancen und Grenzen ökumenischer Information. Durch liebenswürdige Hilfe auch bundesdeutscher zentralkirchlicher Stellen kamen wir in Besitz zahlreicher und wertvoller Unterlagen, von kirchenamtlichen Mitteilungen und von Ausarbeitungen aus privater Hand. Aber das Ergebnis sah dann beispielsweise so aus: Der Bericht eines Diözesanreferenten lautete scheinbar kurz und bündig in zwanzig Zeilen: „Es besteht noch keine Ökumenische Bistumskommission. Bis auf eine Ausnahme gibt es keine Arbeitsgemeinschaften christlicher Kirchen oder Christenräte. Die Kontakte zu den nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften sind ausschließlich bilateral, auf Stadtebene im allgemeinen zurückhaltend freundlich, auf Gemeindeebene vielfach herzlich, wobei neben ökumenischen Gottesdiensten häufiger Zusammenarbeit im sozial-karitativen und gesellschaftlichen Bereich gesucht wird. Ökumenische Wortgottesdienste, vielfach musikalisch gut gestaltet, werden während des

ganzen Jahres und nicht nur in der Weltgebetswoche gehalten. Jeder ‚Kanzeltausch' und die Zulassung evgl. Christen zur Eucharistie werden untersagt. In mehreren Städten fanden Konferenzen der kath. und evgl. Seelsorgegeistlichen über die Zusammenarbeit in der Seelsorge an bekenntnisverschiedenen Ehen statt. Dabei wurden die unterschiedlichen Auffassungen in brüderlicher Offenheit vorgebracht. Die offiziellen Kontakte zu den beiden evgl. Landeskirchen in den verschiedensten Bereichen sind sehr gut. Dagegen bestehen keinerlei Kontakte zu den Altkatholiken und den evgl. Freikirchen."

Mit 20 Zeilen konnte die Redaktion natürlich keine journalistischen Leckerbissen servieren. Der Bericht eines privaten, aber ökumenisch engagierten Gewährsmannes lautete dann auch anders:

„Im allgemeinen kann man davon ausgehen, daß sich die ökumenische Aktivität und das ökumenische Klima in den letzten Jahren überall rapide verbessert haben. Wenn örtlich hie und da schon seit langem vereinzelte Kontakte, u. U. auch ökumenische Gottesdienste und Gespräche stattfanden, so werden nunmehr — das ist Tendenz — solche Kontakte mehr institutionalisiert, von beiden Seiten offiziell getragen, und ökumenische Aktionen, vorzüglich Gottesdienste, sind eine allfällige Erscheinung geworden. Sogar von hochamtlicher Seite gibt es seit längerer Zeit Kontakte ... allerdings ohne große Ausstrahlungskraft, wie mir scheint, sondern mehr in halbamtlichem Rahmen durchgeführt, ohne ernsthafte kirchenpolitische Konsequenzen: Sandkastenspiel der Großen." Der gleiche Gewährsmann führt dann im einzelnen aus: „In der Stadt A hat es schon lange Kontakte gegeben ... Man hatte früher Gottesdienste abgehalten, allerdings vor Jahren noch in der Aula des Gymnasiums N (Der Bischof war gegen Kirchenbenutzung!), seit zwei Jahren auch in der Kirche, neulich predigte sogar Bischof O. Es sind Ausschüsse auf beiden Seiten gegründet worden, die offiziellen Charakter haben; es gibt Konsultationen, in den Stadtbezirken mehr oder weniger intensive Treffen der Geistlichen, ökumenische Gottesdienste, Schulendtage, Jugendaktionen, Religionsunterricht ... Auch Interkommunion ist nicht mehr fern. Soweit ich sehe, ist man allerdings in gemeinsamer Seelsorge noch wenig aktiv: das Ökumenische ist — wenn auch hoffähig geworden und in aller Munde — noch nicht zu alltäglicher Koordination gelangt; es ist von Fall zu Fall geplant. Ausnahmen bestätigen die Regel (Dabei kann man hübsch vergleichen: so wenig ökumenische Koordination wie auch unter katholischen Gemeinden Zusammenarbeit gering ist!)."

Doch mit all dem ist der Gewährsmann nicht zufrieden; andere Städte seiner Diözese seien weiter vorangeschritten: „Die Stadt B hat vielleicht schon mehr zu bieten ... Es gibt Bezirke, in denen das ökumenische Miteinander besser und fruchtbarer ist als das katholische. Gemeinwesenprojekte, Schülerarbeit (Gymnasien), Elternseminare, regelmäßige Treffen in einzelnen Bezirken, Treffen von Presbyterien und Pfarrgemeinderäten, Gastarbeiterprojekte, Ferienmaßnahmen, soziale Brennpunkte, Jugend. Daß hier wie überall die Studentengemeinden wirklich ökumenisch kooperieren, sei nicht nur für B, sondern für alle Studentengemeinden in unserem Bistum gesagt." Der Informant weiß auch noch aus anderen Städten zu berichten: „In C hat vor allem die Jugend bemerkenswerte ökumenische Kontakte geknüpft. Man veranstaltet seit Jahren diverse Aktionen und Gottesdienste. Es gibt eine sehr gute Zusammenarbeit in der Jugendbildung, in der Gastarbeiterfrage und in Fragen der Dritten Welt ... Daneben auch Pfarrertreffen, Gemeindekontakte und das Übliche. Ähnlich, wenn auch nicht so intensiv, läuft es in D. In diesem Raum wird demnächst eine gemeinsame Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen abgesprochen."

Aber der Informant bleibt bei allem nüchtern: „Nicht immer enstehen ökumenische Kontakte oder gar offizielle Beziehungen auf Grund von ‚Brüderlichkeit'. Aus E erfahre ich, daß vor 14 Tagen ein offizieller Ausschuß gegründet worden sei, allerdings deshalb, weil die Stadt aus Anlaß irgendeines Jubiläums einen großen ökumenischen Gottesdienst ‚bestellte' — und man dann eben tätig wurde. Aus anderen Städten ist mutatis mutandis ähnliches zu berichten ... Zu beachten ist bei allem, daß die Bistumsleitung bremst — und auch schläft."

Der Gewährsmann vergißt auch nicht, die Redaktion zu mahnen, sie solle deutlich klarmachen, daß von der bischöflichen Verwaltung keine (weiteren) Informationen zu erhalten gewesen seien. Die „unmögliche Informationspolitik" der kirchlichen Stellen dürfe „nie mehr ungeschoren bleiben". Dem ist jedoch hinzufügen, daß sich nicht alle Diözesen einer aufgeschlüsselten Information sperrten. Das gilt auch für andere Stellen einschließlich der Ökumenischen Bischofskommission und ihres Vorsitzenden. Manche „private" Gruppen und halbamtliche Schaltstellen ökumenischer Zusammenarbeit hatten es aber ihrerseits mit Auskünften nicht sehr eilig: im evangelischen wie im katholischen Raum. Doch die Auskünfte waren auf jeden Fall von sehr unterschiedlicher Transparenz und Verwendbarkeit. Und es blieben weiße Flecken, eigentümlicherweise im süddeutschen Raum zahlreicher als im norddeutschen, von wo einige sehr informative Berichte aus Städten vorliegen, die zeigen, daß selbst in Großstädten mit ausgeprägter katholischer Diaspora (Hamburg, Bremen, Lübeck) sich eine lebendige zwischenkirchliche Zusammenarbeit bis in die Seelsorgsplanung hinein entwickelt.

Doch die weißen Flecken bleiben und erlauben keine Abrundung des Themas, zumal die Kooperationsstrukturen selbst so unübersichtlich sind, daß Übersicht schwer und Vollständigkeit unmöglich ist. Diese werden auch nicht abgedeckt durch den von der Deutschen Bischofskonferenz begründeten und von KNA herausgegebenen *„Kritischen-ökumenischen-Informationsdienst"* (früher: Konzil-Kirche-Welt), der im Durchschnitt so sehr kritisch filtriert, daß insbesondere über die „Ökumene am Ort" an Information nicht viel übrigbleibt. Man kann interessante außerdeutsche Einzelheiten erfahren über die Dissertation Erzbischof Nikodims über Johannes XXIII., über schismatische Bestrebungen unter den Orthodoxen Australiens oder über die Ausrüstung der ägyptischen Armee mit christlichen Bibeln. Auch werden die ökumenischen Trends auf dem literarischen Sektor gut beobachtet. Aber darüber, wie die deutschen Kirchen konkret die Einheit suchen, in Zusammenarbeit am Ort und durch gemeinsames Zeugnis, findet sich in diesem Dienst wenig.

Zwischen Pragmatismus und Dogma

Die Redaktion sah sich aber noch aus einem anderen Grund veranlaßt, das Thema abzuwandeln. Es zeigte sich sehr bald, daß nicht überall ungetrübte Begeisterung über wachsende ökumenische Verständigung herrschte. Es war nicht immer auf den ersten Blick herauszufinden, wo der ökumenische Schuh drückt; er drückt aber offenbar an

mehreren Stellen, und zwar empfindlich, und darauf ist sicherlich auch die begrenzte Informationsbereitschaft zurückzuführen. Als erstes konnten wir feststellen: Wir befinden uns in der Bundesrepublik wie übrigens in der Gesamtökumene im Übergang von einer ersten Phase zwischenkirchlicher Begegnung und Annäherung in eine zweite Phase echter Zusammenarbeit im praktischen Bereich und zu einem wenigstens grundlegenden gemeinsamen Zeugnis in Theologie und Verkündigung. Will man im praktischen Bereich (politische Diakonie, Bildungsfragen, Wohlfahrtswesen) zu einer echten Kooperation kommen, dann wird den bestehenden kirchlichen Einrichtungen von den Wohlfahrtsverbänden bis zu den Entwicklungswerken nicht nur Umdenken, sondern auch eine teilweise Umdisposition der Schwerpunkte und Ziele abverlangt. Diejenigen, die ökumenisch voranstürmen, entweder weil für sie die Trennung der Kirchen wirklich ein den Glauben verdunkelndes Ärgernis ist oder weil sie sich von einem vereinten kirchlichen Einsatz mehr an „gesellschaftskritischem" Effekt erhoffen, argumentieren, wenn man will, *ideologisch-fundamentalistisch:* Verbände und Werke sollen sich rechtfertigen und theologisch (!) begründen, warum sie noch getrennt marschieren. Die betroffenen Verbände und Werke selbst sind keineswegs ökumenisch zugeknöpft, sehen das Problem aber praktisch. Sie stellen sich Fragen wie diese: Dient es dem Zweck der Werke, etwa dem größtmöglichen Entwicklungshilfeaufkommen, wenn die kirchlichen Hilfswerke ihre Aktionen zusammenlegen oder gar ihre Organisationen verschmelzen? Ist getrenntes Vorgehen nicht sachdienlicher? Könnte das sehr ideal konstruierte Einheitsdenken nicht eher das Ergebnis schädigen? Im Bereich der Wohlfahrtspflege spielen auch noch andere Gesichtspunkte mit: Man sieht die *Ausstrahlungskraft* der kirchlichen Einrichtungen abnehmen; man hat Kapital- und mehr noch Personalsorgen; man sieht sich zu Recht oder zu Unrecht von staatlichen Planungsstrategien bedroht (z. B. durch das Krankenhaus-Finanzierungsgesetz, durch Pläne der Vorschulgesetzgebung etc.). Man argumentiert also: Ist es für eine demokratische Gesellschaft von Vorteil, wenn Unternehmungen, die ein gutes Stück gesellschaftlichen Pluralismus verkörpern, in einen kirchlichen oder ökumenischen Topf geworfen werden? Betroffene verweisen auch auf die Praxis. Sobald es zum Schwur komme, zeigten sich dann doch eine Menge Hemmnisse, die aus nachwirkenden gegensätzlichen Traditionen kommen: Jüngst führte irgendwo die Errichtung eines kirchlichen Gemeinschaftskindergartens zu langen, enervierenden Diskussionen unter Angestellten, Rechtsträgern und Eltern, ob die Kinder das Kreuzzeichen machen sollen oder nicht. Ökumene wünschen Verbände und Werke deshalb *pragmatisch* zu handhaben: der Wille zur Kooperation sei durchaus vorhanden, aber das ewige Fusionsgerede führe zu nichts. Hinter diesem Pragmatismus steckt gewiß kein bloßes Hausmacht-Interesse. Dem widerspricht schon die Tatsache, daß in den meisten Berichten aus den Diözesen, der Kooperationswille zwischen den Wohlfahrtsverbänden (Gemeinschaftseinrichtungen, „strategische" Absprachen) besonders herausgestellt wird. Die Werke der Entwicklungshilfe (Brot für die Welt und Misereor) haben übrigens erst jüngst ein 5-Punkte-Programm für eine engere Zusammenarbeit veröffentlicht. Es besagt in der Substanz: Verstärkung des Erfahrungsaustauschs in allen organisatorischen und methodischen Fragen (Datenverarbeitung, Rationalisierung der Programme, Abstimmung der gemeinsamen „Hilfspolitik"); Förderung „ökumenischer" Initiativen in den Entwicklungsländern (gemeinsame Erarbeitung von Prioritäten, gemeinsame Beratungsinstrumente für einzelne Sachbereiche); Koordinierung der Öffentlichkeitsarbeit und Bewußtseinsbildung in der Bundesrepublik (gemeinsame Aktionen, gemeinsames Schrifttum); Zusammenarbeit in der Spendenwerbung (gemeinsame Aufrufe, Plakate, Veranstaltungen); gemeinsame Untersuchungen und Studien über kirchliche Entwicklungsarbeit. Nicht alles, was hier genannt wurde, dürfte Programm bleiben, die Kontakte und Absprachen haben bereits einen beträchtlichen Umfang und einige Kontinuität erreicht.

Man kann also verstehen, wenn die Vertreter der Werke ihren Kritikern erklärt haben: Sie seien bereit, mit ihnen über alle Fragen zu diskutieren, aber nicht die *theologische Beweislast* für die Verweigerung der Fusion zu tragen (vgl. epd, 16. 5. 71). Da aber die einen fürchten, in Augsburg würden sich vornehmlich solche theologisch-ideologischen Dogmatiker versammeln, die sich als Ziel der Ökumene eine sozialkritische Einheitskirche ausgedacht haben, und die anderen Augsburg hauptsächlich in der Regie von mißliebigen Kirchenfunktionären sehen, die im hierarchischen „Gegenwind" marschieren, ist manche Auskunft über Augsburg und die ökumenische Zusammenarbeit nicht frei von zornigen, gelegentlich giftigen Kommentaren. Sie beziehen sich übrigens noch auf einen anderen Bereich, in dem Ökumene einstweilen nicht konfliktfrei getrieben werden kann: in der Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen Regierung speziell in Fragen der Rechtsreform. Es war zwar seit langem kein Geheimnis mehr, daß man versuchte, bei der Ausarbeitung von Denkschriften (Ehescheidungsreform, Sexualethik, Abtreibung) einander zu konsultieren. Aber der ökumenische Parforceritt der sechs Autoren der „Denkschrift" über „Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung" (vgl. den Wortlaut in: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 86) war, gemessen am Protest, den er auslöste, gründlich mißglückt. Während die „Denkschrift" auf katholischer Seite mit einer Ausnahme (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 57 ff.) fast kommentarlos zur Kenntnis genommen wurde, ging auf evangelischer Seite bis in die EKD-Synode hinein ein Hagel von Kritik nieder. Blitzartig wurde ein Grunddilemma in der deutschen Gegenwartsökumene sichtbar: das *Nichtfunktionieren binnenkirchlicher Verständigung* über kontroverse Auffassungen in ethischen Grundfragen. Diese binnenkirchlichen Kontroversen werden auf den zwischenkirchlichen Bereich übertragen und drohen neue Mißverständnisse zwischen den Konfessionen zu schaffen: „Konservative" Kirchenleitungen und ihnen verbundene Persönlichkeiten würden sich offensichtlich ziemlich mühelos einigen; doch diese Einigung gehe auf Kosten der innerkirchlichen Vielfalt. Wie die Dinge nun einmal liegen, sieht man den katholischen Partner stärker und zahlreicher an diese Linie gebunden; und schon glaubt man sich gegen Vereinnahmung wehren zu müssen. Man sieht jedenfalls, wie schnell ökumenisches Prozellan in Scherben gehen kann. Seit der Veröffentlichung jener „Denkschrift" ist es in den Bonner Kirchenvertretungen jedenfalls still um diese Form von Ökumene geworden: Man hat das Signal verstanden. Aber ein wenig Gift ist geblieben. Man wird sehen, ob es in der Pfingstwoche noch in den Augsburger Wasserleitungen schwimmt ...

Parallele und vermutlich tiefgreifendere Schwierigkeiten gibt es im zweiten großen Bereich ökumenischer Aktivität: im *gemeinsamen Zeugnis*. Auch in diesem Lebenskern der Ökumene haben wir die erste Phase der Annäherung hinter uns. In einem Bericht aus dem süddeutschen Raum wird eine gemeinsame Bischofspräsenz bei einer Straßeneinweihung zwar noch als ökumenische Tat registriert; aber inzwischen hat man sich an gemeinsame Gottesdienste gewöhnt, sie sind kein spektakuläres Ereignis mehr. Selbst das große Jubiläum des Wormser Reichstages erreichte nur protekollarischen Rang. Aber das Protokoll ist unattraktiv geworden. Es zündet nicht mehr. Seit langem stehen bereits andere Initiativen zur Debatte: der Predigeraustausch, die Interkommunion. *Die Praxis eilt dem Gesetz voraus.* Der Predigeraustausch wird so, wie er da und dort zwischen Gemeinden praktiziert wird, von den Kirchenleitungen meist stillschweigend geduldet. Er ist gesetzlich nicht so leicht faßbar. In guter alter katholischer Tradition scheint man bei den Kirchenleitungen und bei denen, die es zur Interkommunion drängt, von der Gleichrangigkeit von Wort und Sakrament nicht viel zu halten.

Die Bewegung hin zur Interkommunion ist gegenwärtig vermutlich am schwersten zu erklären und am leichtesten zu mißdeuten. Das Faktum ist da: Während es in den Diözesanberichten durchwegs heißt: Experimente sind bekannt, werden aber nicht gestattet, bürgert sich da und dort nicht nur offene Kommunion ein (bei bestimmten Anlässen, in bestimmten Fällen), sondern drängen Gruppen (innerhalb der Jugend, in den Studentengemeinden) zur vollen Gottesdienstgemeinschaft (Interkommunion, Interzelebration). *Die Spannbreite zwischen Kirchenleitungen und Spontanökumene ist groß.* Ein Beispiel: als die Katholische Bischofskonferenz ihre Durchführungsbestimmungen zu „Matrimonia mixta" erlassen hatte, beeilte man sich von seiten evangelischer Kirchenleitungen zu betonen: Da nun die Dispensvollmacht von der katholischen Formpflicht bei den Bischöfen liege und von diesen gewährt werde, könne die Trauung entweder in der katholischen oder evangelischen Kirche (gegebenenfalls unter Assistenz der Geistlichen beider Kirchen) stattfinden, aber eine „ökumenische" Gemeinschaftstrauung erübrige sich. Vorläufig scheint nur im badischen Raum eine Opposition gegen die Lösung zu bestehen, wo man die gemeinsame Trauung pastoral für den besseren Weg hält. Während man in den ökumenisch engagierten Gruppen zur vollen Gottesdienstgemeinschaft drängt, befürchtet man bei den Kirchenleitungen noch eine Vortäuschung nichtexistenter Gemeinsamkeit bei einer Gemeinschaftstrauung von konfessionsverschiedenen Ehepaaren ... Nichts könnte das Bremsen hier und das Drängen dort besser illustrieren.

Die *Begründungen* gehen weit auseinander. Die „Arbeitsgemeinschaft Kritische Ökumene" (vgl. „Augsburg-report, 15. 4. 71) begründet für Augsburg das Angebot gemeinsamer Eucharistiefeiern mit dem Satz: „Wo gemeinsam gearbeitet wird, ist die Mahlgemeinschaft legitim." Doch erst Mitte März hatten sich ein katholischer Bischof (*H. Volk* von Mainz) und ein Kirchenpräsident (*H. Hild*, Darmstadt) anläßlich einer ökumenischen Woche in Rüsselsheim strikt gegen die gemeinsame Eucharistie zum gegenwärtigen Zeitpunkt ausgesprochen: wer sich darüber hinwegsetze, beschwöre die Gefahr neuer Trennungen herauf (epd, 16. 3. 71). Beide Bischöfe gelten nicht als Bremser in ihren Kirchen. Zu beachten ist freilich, daß auch sie in erster Linie pragmatische und nicht theologische Gründe anführten.

Gut ist an dem Drängen nach der vollen Gottesdienstgemeinschaft sicher, daß die Theologen durch die kirchliche Praxis gezwungen werden, zu überlegen und zu begründen, was am Eucharistieverständnis wirklich kirchentrennend ist und was nicht. Aber eine dauerhafte Konzentration auf das Thema Interkommunion müßte in einer Zeit, in der sonst im kirchlichen Bewußtsein das Sakramentale eher zurückgedrängt wird, zur Verkrampfung führen. Deswegen behalten andere Formen gemeinsamen Zeugnisses ihr volles Gewicht: Diese anderen Formen reichen von der Zusammenlegung berufsbestimmter Verbände (Beispiel der Zusammenschluß katholischer und evangelischer Lehrer im Verband Bildung und Erziehung) über die aus vielen Orten, Regionen und Diözesen gemeldeten und häufiger werdenden gemeinsamen Pfarrer- und Pastoraltage über die Gemeinschaftsarbeit in der Telefon- und Touristenseelsorge bis hin zu gemeinsamer Zusammenarbeit zugunsten der christlichen Mission oder im schulischen Religionsunterricht (durch gemeinsame Lehrangebote innerhalb des sog. Kurssytems auf den Oberstufen der Gymnasien), von den gemeinsamen Grundtexten kirchlichen Betens (Vater Unser, Apostolisches und Nizänisches Glaubensbekenntnis) über die gemeinsame wissenschaftliche und praktische Bibelarbeit (vgl. u. a. ds. Heft, S. 279) bis zu regelmäßigen ökumenischen Gottesdiensten und gelegentlicher offener Kommunion und bis zu ökumenischen Einkehrtagen. In all diesen Bereichen gibt es hoffnungsvolle Ansätze in fast allen Teilen der Bundesrepublik: etwa die Aktion *„Missio"*, die u. a. das missionarische Anliegen der Kirchen im Religionsunterricht gemeinsam vertritt oder mit viel breiterer Ausstrahlung die Initiativen der Teams der *Aktion 365* (ökumenische Wochenendkurse, Gebetsgottesdienste, Mischehenberatung). Daß man sich in diesen Bereichen wie in Kindergärten nicht nur gelegentlich an gegensätzlichen Traditionen, sondern ganz schlicht an Geschmacksfragen stößt, zeigte jüngst eine große Anzeigenaktion von evangelischen Missionsgesellschaften, an der sich die katholischen Partner nur bedingt beteiligten.

Nicht weniger wichtig als das Glaubenszeugnis im eigentlichen Sinn ist die Wahrnehmung „ökumenischer" Gemeinschaftsaufgaben im Sozialbereich, und zwar nicht bloß in den weiter oben genannten „klassischen" Sektoren, sondern dort, wo Lebens- und Sozialhilfe von Mensch zu Mensch zu leisten ist. Hier füllen ökumenische Arbeitsgemeinschaften wie die jüngst vorgestellte „intertat" (diakonisches Jahr, Einsatz im Pflegedienst) eine Lücke aus (vgl. KNA 12. 5. 71). Ihre Initiatoren erklärten, eine motivanalytische Untersuchung habe ein unerwartet großes Interesse der Jugend am konkreten sozialen Einsatz erbracht. Gerade das gemeinsame Wirken der Kirche im Felde der konkreten Lebenshilfe könnte auch das ökumenische Interesse der Jugend stärker anregen, die zwar ihre eigenen ökumenischen Veranstaltungen (ökumenischer Jugendtag) und Strukturen (regionale ökumenische Jugendräte) entwickelt, deren ökumenische Ansprechbarkeit in den Berichten aus den Diözesen aber sehr unterschiedlich beurteilt wird. Hier begegnen die Jugendlichen einer *glaubwürdigen Kirche* und machen sie selbst glaubwürdig.

Organisatorische Folgerungen

Die Ökumene, verstanden als Bewegung zur christlichen Einheit hin, ist in der Bundesrepublik durch dreierlei gekennzeichnet: durch eine große Vielfalt lokaler und Gruppeninitiativen, die auf die Verwirklichung christlicher Einheit am Ort abzielen; durch pragmatische Versuche der Zusammenarbeit im Sektor der Verbände und Werke im regionalen Bereich; durch ein nicht ungefährliches Spannungsverhältnis in den Motiven zwischen der Amtskirche und der Spontanökumene. Das Ganze ist wie ein früher Zahnwechsel. Das Milchgebiß ist noch frisch, und schon kommen die neuen Zähne nach und drängen sich hinter den alten vor und bringen „Unordnung" in die Reihen. Um eine Kieferregulierung wird man nicht herumkommen. Die Frage ist: Wer führt sie mit welchen *Instrumenten* durch. Patentierte Instrumente gibt es nicht. Doch dürfte eines sicher sein: Die amtlichen Stellen in den Kirchen dürfen nicht nur bremsen, sondern müssen fördern und im echten Sinn des Wortes führen: durch mehr Information, durch mehr Auseinandersetzung und durch Profilierung der kirchenamtlichen ökumenischen Einrichtungen. Im innerkatholischen Raum zwingt schon die teilweise *Doppelgleisigkeit* zwischen den Räten (mit ihren ökumenischen Ausschüssen) und den diözesanen Kommissionen, die allerdings noch nicht in allen Diözesen gebildet sind, zur Koordinierung. Die bilateralen und multilateralen Kontakte auf Bundesebene sind noch schwach entwickelt. Die seit 1968 bestehende *Kontaktkommission zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der EKD,* die ursprünglich nur zur Klärung aufkommender Differenzen gedacht war, aber inzwischen doch einige konkrete Ergebnisse erbrachte (Approbation gemeinsamer Gebetstexte, gemeinsame Mischehenseelsorge, gemeinsame Kommission für Bildungsfragen), wird sich im bilateralen Gespräch vermutlich mehr seelsorgerliche Schwerpunkte setzen müssen, um nicht als gelegentliche Schutzaktion nach außen zu erscheinen. Ausbaubedürftig — zur Förderung der multilateralen Beziehungen — ist auch die *Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen* (Protestanten und Freikirchen) mit der *Ökumenischen Zentrale* als Geschäftsstelle in Frankfurt. Ihr gehören die Katholiken und Orthodoxen erst als Gäste an. Mit dem vollen Beitritt der katholischen Kirche ist in absehbarer Zeit zu rechnen; doch bedarf die Arbeitsgemeinschaft eines festen Programms und hinsichtlich der Gestaltung konkreter Zusammenarbeit zwischen den Kirchen vor allem größerer Zuständigkeit.

Dies wäre auch wichtig wegen der Orthodoxen, zu denen beide Großkirchen zusehends dichtere und mehrseitige Außenkontakte halten, die aber noch wenig in das zwischenkirchliche Leben in der Bundesrepublik einbezogen sind, was sich gerade in der Gastarbeiterseelsorge negativ auswirkt. Auch für eine bescheidene Präsenz in Augsburg bedurfte es einigen Bohrens.

Die Angst, eine solche Arbeitsgemeinschaft könnte den Trend zur „Demokratisierung" von Lehrfragen(!) fördern oder zu Eingriffen in die inneren Angelegenheiten der Kirchen führen, erscheint ziemlich verfrüht. Die Arbeitsgemeinschaft bedarf aber spätestens des Ausbaues, wenn die Bildung regionaler Arbeitsgemeinschaften der Kirchen und zwischenkirchlicher Komitees, wie sie gegenwärtig teils bestehen (Nordrhein-Westfalen, Hessen), teils geplant sind (Baden-Württemberg), weiter fortgeschritten ist.

In der faktischen Durchführung der Zusammenarbeit auf Bundesebene ist durchaus eine Schwerpunktverteilung denkbar, wie sie sich lokal da und dort bereits durchgesetzt hat: Es gibt beispielsweise in dem ökumenisch sehr regen Pforzheim einen bilateralen evangelisch-katholischen Arbeitskreis, der sich vornehmlich theologische und pastorale Fragen vorgenommen hat, und daneben eine Art lokalen Christenrat auf Stadtebene, in dem alle christlichen Gemeinschaften am Ort vertreten sind. Dieser sieht den Schwerpunkt seiner Arbeit aber in der Wahrnehmung gemeinsamer Belange in der Öffentlichkeit und in Fragen gesellschaftlicher Verantwortung. Es bedarf auf jeden Fall eines handlungsfähigen ökumenischen Forums auf Bundesebene, in dem kirchliche Minderheiten (z. B. die Altkatholiken) und freikirchliche Gemeinschaften angemessen mitarbeiten können. Daß ein solches Gremium nicht verbindliche Entscheidungen für die Mitgliedskirchen treffen kann, versteht sich von selbst. Doch darf die moralische Autorität einer solchen Arbeitsgemeinschaft, die sich zu einem Christenrat der Bundesrepublik mit umfassenderen Initiativvollmachten weiterentwickeln müßte, für die Fortentwicklung eines gesamtkirchlichen Bewußtseins nicht unterschätzt werden.

Doch wird man von oben klugerweise nur das Notwendigste erwarten: Die Bildung von *Christenräten auf lokaler Ebene* wird immer mehr zum Gebot der Stunde, weil durch die Bildung solcher Räte am ehesten ein geordnetes Wachstum von unten ermöglicht und ein Ausgleich zwischen den kirchenamtlichen ökumenischen Kontakten und den ökumenisch arbeitenden Organisationen (z. B. Aktion 365, Familienkreise, Jugendverbände) und ökumenischen Spontangruppen alter (Una-Sancta-Kreise) und neuer Provenienz (Diskussions- und Studiengruppen) geschaffen werden kann. (Letztere haben sich übrigens 1969 überregional über die Ökumenische Zentrale und über das Ökumenische Institut von Niederaltaich zu einer eigenen Arbeitsgemeinschaft zusammengeschlossen.) Ob dazu von Augsburg Impulse ausgehen? Man möchte es hoffen.

Und die Theologie?

Jede ökumenische Entwicklung hat eine *theologische Komponente.* Kommt sie in der Bundesrepublik genügend zum Zuge? Im innertheologischen Austausch vermutlich ja, obwohl immer noch ein spürbares Ungleichgewicht der Kommunikation zwischen evangelischer und katholischer Theologie besteht. *Einbahnverkehr* ist noch die Regel. Hat sich ein evangelischer Theologe die Mühe gemacht, sich mit katholischen Theologen auseinanderzusetzen, kann er des vereinten Lobes aller katholischen Rezensenten sicher sein. Erst allmählich tritt hier ein Wandel ein. Aber ist die Theologie im Ökumenischen Geschehen als Ganze genügend präsent? Dies kann bezweifelt werden. Gewiß: es werden Einzelthemen behandelt (Ehelehre, Ekklesiologie). Im übrigen folgt man aber dem Glauben, daß die alten Unterscheidungslehren an Bedeutung verloren haben. Dem wird niemand widersprechen. Aber führt der Hauptweg zur Einheit der Christen nicht über die *gemeinsame Vertiefung der theologischen Grundfragen?* Erst auf ihrem Hintergrund wird sichtbar, wie groß die Bedeutung der Kontroversfragen ist, um die wir uns seit der Reformation streiten. Die Theologie müßte also in den Mittelpunkt des ökumenischen Gesprächs rücken, sonst bleibt im Streben nach der Einheit viel geschäftiger Leerlauf.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Das erste Europatreffen der Priesterräte

Die vom 19. bis 23. April 1970 in Genf veranstaltete Tagung der Delegierten europäischer Priesterräte — die erste ihrer Art — stand ganz im Zeichen der kommenden Bischofssynode. Den Anstoß hatte — indirekt — der Präfekt der Kleruskongregation, Kardinal *J. Wright*, gegeben. Auf der letzten außerordentlichen Bischofssynode 1969 (vgl. Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 477 bis 482; 534—540; 572—581) hatte er die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen zu einem Kolloquium über die Priesterfrage eingeladen und sie aufgefordert, einen Priester mitzubringen, der den Priesterräten angehörte. Der Wunsch des Kardinals, dieses Gespräch fortzusetzen, veranlaßte die anwesenden acht Vertreter europäischer Priesterräte, weiter miteinander in Kontakt zu bleiben. Einer von ihnen, der Belgier *T. Dhanis*, schlug ihnen ein europäisches Treffen vor (vgl. „La Documentation Catholique", 21. 3. 71). Als dann vor einem Jahr die Priesterfrage als erster Punkt auf die Tagesordnung der Bischofssynode gesetzt wurde, beschloß man, auf dem vorgeschlagenen europäischen Treffen eine gemeinsame Stellungnahme auszuarbeiten.

Zur Vorgeschichte des Treffens

Ein erstes Planungsgespräch fand Ende Juni 1970 in Brüssel statt. Die dort verabschiedeten Richtlinien dienten einem Ausschuß als Grundlage für die Erstellung eines Arbeitspapiers, das — vorbehaltlich der Zustimmung jedes Landes — Diskussionsgrundlage für das europäische Treffen bilden sollte. Der erste Entwurf — das sog. „Trierer Papier" — wurde jedoch von Frankreich abgelehnt. Im Dezember 1970 einigte man sich dann in Paris auf das sog. „Pariser Papier", das 58 Fragen zu sechs Themenkreisen enthielt: 1. die Sendung der Kirche in der Welt von heute; 2. Sendung und Dienst des Priesters; 3. Priester und Arbeit; 4. der priesterliche Zölibat; 5. Autorität und Initiativen in der Kirche; 6. Ausbildung und Weiterbildung des Priesters. Dieses Arbeitspapier wurde dann allen Mitgliedern der westeuropäischen Priesterräte zur Beantwortung zugesandt. Aufgrund der eingegangenen Antworten stellten einzelne Ländergruppen zu einem der genannten Themenkreise eine Synthese zusammen, die dem Genfer Treffen als Diskussionsgrundlage diente.

Die Verfahrensweise, in der dieser Fragebogen beantwortet wurde, war in den zehn beteiligten Ländern aus terminlichen und organisatorischen Schwierigkeiten sehr verschieden. Nur in einzelnen Diözesen Belgiens und der Schweiz konnten alle Priester zu allen Fragen Stellung nehmen. Bisweilen wurde die Beantwortung an Kommissionen delegiert. Von einer echten Repräsentativität kann man daher nicht sprechen, zumal außer den osteuropäischen Ländern u. a. Italien und Spanien sich nicht beteiligten. Den Ergebnissen kommt aber ein gewisser Indikationswert zu.

75 delegierte Priester aus 15 europäischen Ländern (ausgenommen die osteuropäischen und Portugal) nahmen am Genfer Treffen teil. Dabei waren die größeren Länder mit je zwölf, die mittleren mit je sechs und die Länder mit weniger als sechs Diözesen mit je einem Delegierten vertreten. Außer sechs Bischöfen, die zwar das Wort ergreifen, aber nicht abstimmen durften, waren auch zwei Vertreter des Ökumenischen Rates der Kirchen und des Europäischen Forums der Laien anwesend. Ein Vertreter der römischen Kleruskongregation war — obschon eingeladen — nicht erschienen. Vertreter der europäischen Solidaritätspriester, die schon zuvor ihre Vorbehalte gegen die Tagung, ihre Vorbereitung, ihre Repräsentativität und ihre Arbeitsmethoden geäußert hatten, hatten sich als Beobachter eingefunden und in der Nähe ein Informationsbüro eröffnet, traten aber nicht ostentativ in Erscheinung.

Soziales und politisches Engagement

Auf die im folgenden kurz resümierten Resolutionen hatte man sich in teils mühseliger Redaktionsarbeit geeinigt, durch die bestehende Gegensätze etwas eingeebnet wurden. Immerhin wurden sie mit Zweidrittelmehrheit verabschiedet.

Über das erste Thema „Kirche und Priester, von der Welt in Frage gestellt", berichtete die französische Delegation. In den Resolutionen einigte man sich darauf, daß die Kirche wie der einzelne Priester, um glaubwürdig zu bleiben, gegen konkrete Fälle von Ungerechtigkeit, Unterdrückung und Gewalt auftreten müßten. Völliges Schweigen der Kirche zu politischen und gesellschaftlichen Fragen würde als Zustimmung zur etablierten Ordnung interpretiert. Ihr Auftreten müsse jedoch in Freiheit gegegenüber den weltlichen Mächten und im Namen des Evangeliums erfolgen. Meinungsverschiedenheiten gab es über Art und Opportunität des sozialen und politischen Engagements. Man einigte sich auf eine Formulierung, welche dem Priester das Recht zur persönlichen politischen Stellungnahme zuspricht, wenn diese sich auf eine politische Partei bezieht. Dabei müsse freilich — wie auch das synodale Arbeitspapier betont — immer die Einheit der Gemeinde gewahrt bleiben. Zum Schutz der menschlichen Grundrechte dürfe der Priester aber im Namen des Evangeliums und der kirchlichen Gemeinschaft auftreten und sich sogar kompromittieren. Einen Neoklerikalismus suchte man durch den Hinweis abzuwehren, daß die direkte politische Betätigung dem Laien zukommt.

Die Thesen zum Thema „Sendung und Dienst des Priesters" trugen die spanischen Vertreter vor. In ihrer Diagnose über Ursache und Art der gegenwärtigen Priesterkrise setzten sie sich scharf vom synodalen Arbeitspapier ab (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 215 ff.) und sprachen von einer Krise der „kirchlichen Institutionen", die „bürokratisch", aber nicht „evangelisch" seien, von einer Krise „des Glaubens der Bischöfe, die sich vom Volk entfernten". Die Resolution milderte diese Sätze zur Formulierung, daß der erste Grund für diese Krise nicht „persönlicher, sondern institutioneller, kultureller und sozialer Art ist". Man forderte ein Recht auf pastorale Initiativen, größtmögliche Freiheit in der Lebensform und neue seelsorgliche Strukturen.

Über das Verhältnis von priesterlicher und weltlicher Tätigkeit hieß es, die spezifisch pastorale Arbeit des Priesters sei ein „wirklicher Beruf", eine „in sich wertvolle und anstrengende menschliche Arbeit". Dennoch sprach man sich einmütig im Sinne einer stärkeren Eingliederung des Priesters in das Volk und in die menschliche Gesellschaft für eine echte hauptamtlich ausgeübte „weltliche Arbeit in Fabrik, im Büro, im Schulwesen" usw. und damit für eine Pluriformität des priesterlichen Dienstes aus. Zugleich setzte man sich aber von einer heute verbreiteten leistungs- und zweckorientierten Arbeitsauffassung ab. Die Gemeinden hätten bei dieser Suche nach neuen Formen der Ausübung des priesterlichen Dienstes eine wichtige Rolle zu erfüllen. Vorsichtig befürwortete man Überlegungen in Richtung eines part-time ausgeübten priesterlichen Dienstes, wofür sich auch das synodale Arbeitspapier aufgeschlossen zeigt.

Für Verheiratete als Priester

Mit den Resolutionen über den Zölibat wurde nach Ansicht maßgeblicher Beobachter den Bischöfen eine gute Beratungsgrundlage in die Hand gegeben. Über den pastoralen Wert des Charismas der priesterlichen Ehelosigkeit waren sich alle einig, ebenso darüber, daß sich ein solches Charisma entwickeln muß und dafür günstige menschliche und kirchliche Bedingungen geschaffen werden müssen. Da die Koppelung zwischen Priestertum und Zölibat nicht dogmatischer Natur sei, sprach man sich vorsichtig für eine Weiterentwicklung der gegenwärtigen Gesetzgebung durch die Bischofskonferenzen aus. Dies soll jedoch in Einheit mit dem Papst und dem Weltepiskopat, in Verbindung mit den Laien und mit Rücksicht auf die unterschiedlichen pastoralen Verhältnisse geschehen. Aber, so hieß es dialektisch, die Initiativen und praktischen Entscheidungen der Partikularkirchen auf diesem Gebiet sollten von den römischen Zentralorganen respektiert und gefördert werden. Eine direkte Aufhebung des Pflichtzölibats forderte man nicht, sondern nur seine vordringliche Behandlung. Die Teilnehmer untermauerten diesen „Wunsch" mit dem Hinweis, daß ein Großteil der jüngeren Priester ihn nicht mehr als „sinnvoll und notwendig" empfindet. Ein temperamentvolles Plädoyer für den Pflichtzölibat von Pastor *W. Henze* (Hildesheim) blieb nicht ohne Eindruck. Man distanzierte sich von der Forderung der Holländer und Norweger, sich einmütig hinter die Erklärung des amerikanischen Nationalbüros der Priesterräte zu stellen. Diese hatte u. a. die Aufhebung des Pflichtzölibats, die Heiratsmöglichkeit für die im Amt befindlichen Priester und die weitere Amtsausübung bereits verheirateter Priester gefordert.

Einmütig verabschiedete man hingegen die Resolution über *die Zulassung verheirateter Männer zur Priesterweihe.* Die Resolution stellte aber nicht, wie das synodale Arbeitspapier, die Bedingung, dies müßten Männer im „vorgerückten Alter" sein. Für eine Weiterverwendung verheirateter Priester im priesterlichen Dienst fand sich keine Mehrheit, wohl aber für die Weiterbeschäftigung im kirchlichen Dienst. Die Entscheidung über Formen und Bedingungen dieser Weiterverwendung sollte den Bischöfen überlassen bleiben. Dabei sei jede Diskriminierung zu vermeiden. Die Forderung, den Bischöfen aufgrund einer Rahmenordnung der betreffenden Bischofskonferenz die Vollmacht zur Dispens vom Zölibatsgesetz zu geben, wurde erst nach dem Zusatz, daß diese Rahmenordnung zusammen mit den Priesterräten erarbeitet werden müsse, angenommen. Die endgültige Entscheidung für die Ehelosigkeit dürfe erst nach einer längeren Zeit pastoraler Erfahrung und nicht schon vor der Diakonatsweihe getroffen werden.

Der von der englischen Delegation vorgelegte Bericht über Autorität und Initiative in der Kirche forderte größere Freiheit und Mitverantwortung der Priester in den Pastoral-, Priester- und Gemeinderäten. Vorbehaltlich des Rechts des Papstes, die Bischöfe zu ernennen, wünschte man mehrheitlich eine echte vorherige Konsultation der Priester und Laien in ihren diözesanen Vertretungen. Der Nuntius sollte aus diesem Konsultationsvorgang ausgeschaltet bleiben. Das gleiche gelte für die Ernennungen, die der Bischof in seiner Diözese vornehme. Die Dauer der Amtsausübung in der Diözese sollte allgemein begrenzt werden. Weiter befürwortete man die Aufhebung des pastoral hinderlichen kirchenrechtlichen Unterschieds zwischen Pfarrern und Kaplänen, eine leichtere interdiözesane Austauschbarkeit der Priester aus pastoralen Gründen, einen stärkeren Kontakt zwischen der Kleruskongregation und den repräsentativen Priesterräten und eine Verkleinerung der Diözesen.

Gemäßigt reformbereit

Die Resolutionen zur priesterlichen Aus- und Weiterbildung enthalten gegenüber den bekannten Reformvorschlägen keine neuen wesentlichen Inhalte (vgl. auch Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 213—217 und 104—106). Zur Frage der Priesterweihe der Frau hieß es, sie müsse offenbleiben und reifen.

Gemäßigt reformbereit und sehr loyal gegenüber Papst und Bischöfen — dieser Gesamteindruck scheint sich aus den Beratungen und Resolutionen herauszuschälen. Extreme Positionen waren nicht gefragt. Die Ergebnisse des Delegiertentreffens werden von Weihbischof *J.-B. Musty,* dem Vizepräsidenten des europäischen Bischofsrates (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 252) und zwei Priestern dem Generalsekretariat der Synode sowie der Kleruskongregation überbracht werden. Von nicht unmaßgeblichen Beobachtern wurde die Befürchtung geäußert, daß die Synodalbischöfe diese Konferenz nicht allzu ernst nehmen werden. Auch in den Resolutionen hatte man davor gewarnt. Die sicher unzureichende Repräsentativität der Delegierten wie der Umfrageergebnisse des Pariser Papiers wären jedoch dafür ein schlechtes Alibi.

Nachhutgefecht um die französischen Privatschulen

Die Notwendigkeit der staatlichen Subventionierung von Schulen in freier Trägerschaft und die Dualität des französischen Schulwesens standen Ende April im Mittelpunkt einer heftigen Diskussion, welche von einem ausgedehnten Streik im Primar- und Sekundarbereich des öffentlichen Schulwesens begleitet wurde. Anlaß dieses von dem sozialistischen Lehrersyndikat FEN (Fédération de l'éducation nationale) und dem laizistischen Elternverband „Fédération Cornec" ausgerufenen

Streiks war die Parlamentsdebatte (vom 28./29. 4. 71), in der über die Gesetzesvorlage zur Erneuerung der Loi Debré entschieden werden sollte. Der Streik wurde unterstützt von der Kommunistischen Partei, der Sozialistischen Partei, von Mitterands Konvention der republikanischen Institutionen, den kommunistischen Hochschulorganisationen SNE-sup (Syndicat national de l'enseignement supérieur) und UNEF-Renouveau sowie von den Lehrergewerkschaften SNI (Syndicat national des instituteurs) und der dem Gewerkschaftsbund CFDT angehörenden SGEN (Syndicat général de l'éducation nationale). In Paris kam es zu einer Kundgebung, die mit 2000 Beteiligten jedoch in kleinerem Rahmen blieb, im Gegensatz zu der Manifestation anläßlich der Gesetzgebung von 1959 (mehr als 100 000 Beteiligte). Auch zeigte die öffentliche Meinung gegenüber der Frage der Privatschulen eine weitaus stärkere Indifferenz als noch vor zwölf Jahren.

Eine alte Streitfrage

Der Streit um die staatliche Unterstützung des freien Schulwesens steht in Frankreich auf einem stark ideologisch gefärbten Hintergrund; er beschäftigt die französische Bildungspolitik seit mehr als hundert Jahren und hat für laizistische Kreise auch heute nichts von seiner Aktualität eingebüßt. Die nach der Französischen Revolution proklamierte *Trennung von Kirche und Staat* zeigte insbesondere auf dem Schulsektor starke und weitreichende Auswirkungen. Das Prinzip der Laizität des Schulwesens versetzte die katholische Schule in Frankreich in eine finanzielle Krisensituation, die weitgehend ihre Existenz in Frage stellte.

Nachdem sich noch die Julimonarchie den kirchlichen Forderungen gegenüber völlig abweisend verhalten hatte, begann mit der Loi Falloux von 1850 ein neuer Kurs, der mit der Gesetzgebung von 1875 fortgesetzt wurde, die die Unterrichtsfreiheit im Hochschulbereich einführte. Dagegen versuchte ein republikanisches Gesetz von 1879, die Kirche aus dem Primarschulbereich zu vertreiben. Das Gesetz von 1886, das die Laizität für das Personal der öffentlichen Schulen vorschreibt, verschärfte die Trennung zwischen einer konfessionslosen öffentlichen Schule und der Privatschule, synonym gesetzt zu Konfessionsschule. An diesem Punkt beginnt die eigentliche Ausformung des dualistischen Schulsystems in Frankreich. Ein Kompromißversuch wurde von der Vichy-Regierung eingeleitet, die den Privatschulen 1941 aufgrund der äußeren Notlage staatliche Subventionen zubilligt. Mit dem Regierungsantritt des Generals De Gaulle wurden diese Subventionen wieder gestrichen (1945).

In den Wahlen von 1951 bildete sich eine Mehrheit mit positiver Grundeinstellung gegenüber dem freien Schulwesen. Die Folge waren zwei Schulgesetze: die *Loi Marie,* welche die Stipendien für minderbemittelte Schüler auf den Sekundarbereich der Privatschulen ausdehnte und die *Loi Barangé,* die für alle Schüler — und zwar unabhängig von ihrer Schulzugehörigkeit — einen staatlichen Zuschuß pro Trimester einführte.

Die Loi Debré von 1959 sollte die Loi Barangé ablösen, indem sie der Privatschule auf vertraglicher Basis erstmals die Chance einer Kollaboration mit dem Staat und die Konkurrenzfähigkeit mit der öffentlichen Schule anbot. Das Gesetz löste daher den *leidenschaftlichen Protest der laizistischen Verbände* aus, deren Gegenargumente sich noch in der Parlamentsdebatte vom 28. April 1971 wörtlich wiederholten: abgesehen von der Tatsache, daß durch die Subventionierung der Privatschulen dem Aufbau des öffentlichen Schulwesens die nötigen Gelder entzogen würden, stehe dieses Gesetz und seine Erneuerung im Dienst der Privilegisierung der Oberschichten. Überdies sei es anti-demokratisch. Es stehe im Gegensatz zu Art. 2 der Verfassung von 1958, wo es heißt: „La France est une république indivisible, laïque, démocratique et sociale." Auf der Grundlage der gleichen Argumente war schon 1959 eine Petitionskampagne zur Abschaffung des Gesetzes durchgeführt worden, ebenso eine Repräsentativbefragung zur Subventionierung der Privatschulen, welche jedoch schon damals nicht das von den Laizisten gewünschte Resultat zeigte (vgl. Herder-Korrespondenz 14. Jhg., S. 207).

„France Catholique" (16. 4. 71) berichtet über neuere *Umfragen* zu diesem Thema, die vom IFOP (Institut français de l'opinion publique) und von dem Institut national de la statistique durchgeführt wurden. Diese zeigen den Umschwung von einer negativen zu einer progressiv positiven Einstellung zu der staatlichen Subventionierung der Privatschulen noch deutlicher:

	pro	contra
1962	30 %	40 %
1965	64 %	36 %
1968	67 %	33 %

Die Feinanalyse ergab, daß die positive Einstellung überwiegend von Jugendlichen (unter 25 J.), von landwirtschaftlichen Kreisen und von den Wählern des demokratischen Zentrums getragen wird, während die Ablehnung vorwiegend aus dem Wählerkreis der linken und extremlinken Parteien kommt.

Die Loi Debré wird modifiziert

Die Loi Debré, die 1959 in der französischen Nationalversammlung mit 427 zu 71 Stimmen (18 Enthaltungen) verabschiedet worden war, betonte in Art. 1 die Unterrichtsfreiheit, die Freiheit der Religionsausübung und des Religionsunterrichts. Die staatliche Subventionierung der freien Unterrichtsanstalten erfolgte unter der Bedingung eines freiwilligen Vertrages, der die staatliche Kontrolle des Unterrichts einführt. Alle Kinder müssen zu der Schule Zugang haben, welche einerseits ihren „Eigencharakter" (caractère propre) bewahrt, andererseits aber zu voller Respektierung der Gewissensfreiheit verpflichtet ist.

Die einzelnen Schulen haben die Wahl zwischen zwei graduell unterschiedlichen Verträgen, dem einfachen Vertrag (contrat simple) und dem Assoziationsvertrag (contrat d'association). *Der einfache Vertrag* gewährleistet weitgehende Selbständigkeit der Schule bei nur lockerer Staatsaufsicht über Lehrprogramm und Unterrichtsmethoden. Der Staat übernimmt bei diesem Vertrag die Deckung der Personalkosten entsprechend den Diplomen der Lehrer, wogegen die Schule vier Mindestvoraussetzungen entsprechen muß, welche sich auf Einhaltung des regulären Schuljahres, Ausbildungsstand der Lehrer, Schülerzahl pro Klasse und Schule sowie auf den Zustand der Unterrichtsräume beziehen.

Der *Assoziationsvertrag* garantiert von seiten des Staates zu den Personalkosten die Übernahme von Sachkosten und laufenden Kosten der Unterrichtsanstalt, impliziert aber eine strengere staatliche Oberaufsicht

und fordert die Anpassung an die für das öffentliche Schulwesen geltenden Richtlinien und Unterrichtsprogramme. Der Unterricht muß durch staatlich diplomierte Lehrkräfte erfolgen, die dem Staat vertraglich unterstehen, wogegen im Fall des einfachen Vertrages das Lehrpersonal direkt von dem Leiter der Privatschule abhängig ist. Im Zusammenhang damit sei die sog. „Affaire de Quimperlé" erwähnt, die kürzlich große Resonanz in der französischen Öffentlichkeit und insbesondere in der französischen Kirchenpresse gefunden hat (vgl. „TC", 4. 2. 71 und „La Croix", 19. 12. 70). Es ging um den Prozeß einer französischen Lehrerin, die an einer unter Assoziationsvertrag stehenden Schule angestellt war und nach ihrer Heirat mit einem geschiedenen Partner von der Schulleitung entlassen wurde. Die Lehrerin konnte ihre Klage auf Wiedereinstellung gerichtlich durchsetzen ... Der Assoziationsvertrag kann nur von Schulen abgeschlossen werden, die einem anerkannten schulischen Bedürfnis entsprechen (besoin scolaire reconnu) (Art. 4).

Die Regelung hat eine Laufzeit von neun Jahren, die um weitere drei Jahre verlängert werden kann. Nach Ablauf dieser Frist sieht das Gesetz die Neubehandlung im Parlament vor, bei der das Vertragssystem zu verlängern, zu verändern oder abzulösen ist (Art. 9). Diese Bestimmung bildete den Anlaß der *modifizierenden* Gesetzesvorlage, über die Ende April 1971 abgestimmt wurde.

Interessant ist, daß sich bei der Debatte der *Erneuerung der Loi Debré* gezeigt hat, daß auch heute noch über die Definition dieses „besoin scolaire reconnu" größte Unklarheit herrscht, zumal dieser Begriff ähnlich divergierenden Interpretationen unterworfen ist wie die Formel „caractère propre" des Art. 1. — Parallel hierzu sei auf die Skepsis katholischer Gremien in Deutschland in bezug auf die Passagen des „Strukturplans für das Bildungswesen" hingewiesen, welche den Status der Schulen in freier Trägerschaft behandeln (Kap. V, 2; S. 257 ff.). Die für die privaten Schulen mit staatlicher Grundförderung obligate „Gleichwertigkeit" mit der staatlichen Schule kann ebenso wie der entsprechende französische Begriff zur Durchsetzung einer *Gleichartigkeit* mißbraucht werden. Ebenso ungeklärt wie die Tatsache, worin dann noch der „Eigencharakter" der Privatschule bestehen darf, ist die Abgrenzung des sog. „ergänzenden Bildungsangebotes", welches in Frankreich wie in Deutschland von den Privatschulen selbst finanziert werden muß.

Die Neuerungen der am 27./28. April 1971 von der Nationalversammlung mit 376 zu 92 Stimmen (bei 19 Enthaltungen) verabschiedeten Gesetzesvorlage bestehen zunächst darin, daß die sog. „einfachen Verträge" mit privaten Primarschulen auf unbestimmte Zeit verlängert werden. Diese „Verewigung" (pérennisation) trat auf ausdrücklichen Wunsch des Staatspräsidenten Pompidou im Rahmen einer Ministerkonferenz vom Dezember 1970 an die Stelle einer in einem vorausgehenden Entwurf vorgesehenen Verlängerung der Verträge um weitere neun Jahre. Die laizistische Opposition sieht hierin die größte Gefahr für die Fortdauer des bisherigen dualistischen Systems, wogegen von der Regierung die Gesichtspunkte der produktiven Pluralität des Schulwesens und des freien Leistungswettbewerbs hervorgehoben wurden. Für den Sekundarbereich werden ab 1980 nur noch Assoziationsverträge zugelassen. Alle Schulen müssen sich ferner den *Zielsetzungen der öffentlichen Schulen* unterwerfen und Entscheide der zuständigen staatlichen Schulbehörden über die Zuteilung von Schülern an bestimmte Schultypen durchführen. Die Privatschule darf nicht wie bisher die „Zuflucht" von Schülern bilden, die aufgrund ihrer Begabungen einer Berufsschule zugewiesen wurden und auf dem Umweg dann über die Privatschule das Abitur erwerben konnten. Eine staatliche Finanzierung der Institute für Lehrerfortbildung, die von seiten des freien Schulwesens gefordert worden war, wurde in diese Gesetzesvorlage nicht aufgenommen. Weitere Zusätze betrafen dagegen die Ausweitung des zunächst auf Frankreich beschränkten Wirkungsbereiches der Loi Debré auf die französischen Überseegebiete und die Bildung *regionaler Gremien* (Comités régionaux de conciliation) zur Klärung von durch die Anwendung des Gesetzes auftretenden Schwierigkeiten.

Konsolidierung bei rückläufiger Tendenz

Die Verwirklichung der modifizierten Loi Debré wird den Staat laut Budget 1971 2,327 Milliarden Francs kosten, das sind 418 Millionen mehr als im Haushaltsjahr 1970. Während die Schulbudgets der öffentlichen Schulen in den einzelnen Departements derart begrenzt wird daß bei wachsender Schülerzahl die Zahl der Lehrer nicht erhöht werden kann, erhalten die Privatschulen Subventionen nach der von ihnen festgesetzten Lehrerzahl. Die finanzielle Situation der Privatschulen erscheint also zur Zeit günstiger als die der öffentlichen Schulen, was auf deren Seite zu massiven Konkurrenzsorgen und zu der Behauptung geführt hat, aus den für die Privatschulen bestimmten Geldern könnten genügend öffentliche Schulen geschaffen werden, um die Gesamtzahl der französischen Schüler aufzunehmen. Demgegenüber hat ein Vergleich der jährlich für den Staat entstehenden Kosten pro Schüler der öffentlichen Schulen (1647) F) und pro Schüler der Privatschulen (799 F) gezeigt, daß der Staat mit der Subventionierung der Privatschulen anstelle einer Verstaatlichung des gesamten Schulwesens insgesamt mehr als 1,5 Milliarden Francs spart. Der Anteil der Schüler, die Privatschulen besuchen, beträgt 17,2 % der Gesamtschülerzahl; ca. 90 % der Privatschüler besuchen katholische Schulen. Hiervon besuchten 1,16 Mill. Schüler Privatschulen mit einfachem Vertrag, weitere 508 000 Schulen mit Assoziationsvertag; etwa 250 000 besuchten Privatschulen, die nicht um eine Subvention nachgesucht hatten.

Wie die „Informations catholiques internationales" vom 15. April 1971 berichten, ist jedoch innerhalb der letzten Jahrzehnte trotz wachsender Schülerzahl der katholischen Privatschulen eine *Verminderung* ihres prozentualen Anteils an der Gesamtzahl der Schüler festzustellen. Auffallend ist die Kontinuität, die sich im Bereich der Primarschule beobachten läßt. Die Schülerzahl betrug hier im Jahr 1911 1 050 199 Schüler, 1944: 1 058 117 Schüler, 1960/61: 963 788 Schüler und 1970: 1 043 289. Größer ist die Differenz im Sekundarbereich, wo sich die Schülerzahl seit 1945, wo sie noch 45 % der Gesamtschülerzahl ausmachte, auf nur 18 % im Schuljahr 1957—58 verringert hat. Der Anteil der Privatschulen ist regional verschieden; besonders stark ist er im Norden, Westen und Südwesten Frankreichs. In einzelnen Gebieten wie der Vendée, der Bretagne und in der Gegend um Lyon gibt es Orte, in

denen neben der katholischen Schule keine weiteren Schulen existieren. Die soziale Zusammensetzung der Schüler der Privatschulen im Innern des Landes unterscheidet sich wesentlich von derjenigen bestimmter Pariser Privatschulen, von denen ausgehend die katholische Privatschule von ihren Gegnern als „undemokratische Eliteschule der Bourgoisie" angegriffen wurde. In der Bretagne stammen z. B. mehr als 50 % der Schüler aus unteren sozialen Schichten, und in einer Schule bei Lyon erhalten z. B. 130 von 800 Schülern staatliche Unterhaltsstipendien. Das prozentuale Absinken der Schülerzahlen in den letzten Jahren ist daher nicht zuletzt aus dem für manche Familien zu hoch liegenden Schulgeld der Privatschulen zu erklären. Im Departement Somme variiert z. B. der Schulgeldbeitrag zwischen 50 und 250 F, die Halbverpflegung zwischen 210 und 540 F, und die vollen Internatskosten betragen zwischen 710 und 1265 F. Eine 1962 durchgeführte Meinungsumfrage brachte das Resultat, daß 43 % der Eltern ihre Kinder bei Schulgeldfreiheit auf Privatschulen schicken würden.

Der Schulfriede ist nicht mehr gefährdet

Für die amtliche Kirche ist die Frage der freien Schule schon lange kein Zankapfel mehr. Sie wünscht ihre Förderung. Sie hat aber ihre Aufmerksamkeit schon seit Jahren stärker den öffentlichen Schulen zugewandt. Aufsehen erregte eine Erklärung des französischen Episkopats vom 14. November 1969 in Lourdes (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 8).
Die Erklärung spricht der öffentlichen Schule — vor nicht allzu langer Zeit noch als „école du diable" verrufen — die Achtung der Katholiken und ihrer Geistlichen aus. Die Katholiken in den öffentlichen Schulen sollten für ihre Erneuerung wirken. Die Anwesenheit der Getauften in der öffentlichen Schule sei ein Risiko und zugleich eine Chance für ihren Glauben. Somit wird die Parole der „Präsenz der Kirche" im gesamten Schulwesen der Frage der Erhaltung des Eigencharakters der katholischen Privatschulen der Wichtigkeit nach vorangestellt. Viele Bischöfe sehen in diesen Schulen schon längst nicht mehr *das* Instrument der Kirche. Zudem gibt der Episkopat der Regierung in der Erklärung von Lourdes deutlich zu verstehen, daß er nicht bereit sei, einem mehr oder wenig diskret ausgeübten Druck nachzugeben, der darauf abziele, für die Gewährung gewisser Vorteile auf dem Sektor des katholischen Schulwesens politische Konzessionen zu machen oder nachgaullistische Politik gegenüber oppositionellen Gruppen zu fördern.

Die Europäische Kirchenkonferenz »Nyborg VI«

Vom 26. April bis 2. Mai 1971 tagte, diesmal wieder am Gründungsort auf der Insel Fünen in Nyborg, nach mehr als dreijähriger Unterbrechung die 1958 auf Initiative von *Visser 't Hooft*, dem ehemaligen Generalsekretär des Weltkirchenrats, als regionale ökumenische Institution ins Leben gerufene „Konferenz europäischer Kirchen (KEK). Im Herbst 1967 hatte man „Nyborg V", damals in Pörtschach (Kärnten) versammelt, schon ein stilles Ende nachgesagt (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 518). Denn die ursprüngliche Idee, endlich eine Brücke über den West-Ost-Graben zu schlagen und die orthodoxen Kirchen innerhalb der kommunistisch regierten Länder in das ökumenische Gespräch zu ziehen, war 1961 mit dem Beitritt der Russisch-Orthodoxen und anderer Ostkirchen zum Weltkirchenrat auf seiner Dritten Vollversammlung in Neu-Delhi erreicht worden. Seitdem und erst recht seit dem Zweiten Vatikanum und der 1965 gegründeten „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" Genf — Vatikansekretariat für die Einheit arbeiten die Orthodoxen, meist von Erzbischof *Nikodim* von Leningrad mitgesteuert, in allen ökumenischen Führungsgremien mit. Auf der Konferenz „Nyborg V" traten daher die konkreten Aspekte einer „politischen Diakonie" der Kirchen in den Vordergrund, und das hieß unter russischer Führung: Arbeit für den Status quo in Europa, der im Interesse der Sicherheit endlich politisch anerkannt werden müsse. Da den Delegierten aus der DDR die Reise nach Pörtschach verweigert wurde — diesmal waren sie in Nyborg wieder mit 19 Kirchenführern vertreten — kam die politische Konzeption nicht ganz auf ihre Kosten. Betrachtet man aber die Ausgangslage von „Nyborg VI", so muß man heute zugeben, daß das Programm von Pörtschach auf der politischen Ebene nahezu realisiert worden ist.

Die Katholiken erst Gäste

Doch das vorgesehene Generalthema war umfassender. Es lautete „Diener Gottes, Diener des Menschen" und wurde in fünf Sektionen abgehandelt, von denen die erste dem Thema „Theologie des Dienstes und Dienst der Theologie in der gegenwärtigen Situation" gewidmet war. 160 Delegierte, meist die Führer der ca. 100 Mitgliedskirchen, gaben der Konferenz Gewicht. Auch die Konfessionellen Weltbünde sowie die römisch-katholische Kirche, vertreten durch den Generalsekretär des „Internationalen Rates der Europäischen Bischofskonferenzen", Erzbischof *R. Etschegaray* von Marseille, hatten Beobachter entsandt. Infolgedessen war die Frage der Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche ein wesentlicher Punkt der Tagesordnung, auch wenn hier noch kein Ergebnis erzielt werden konnte. Erzbischof Etschegaray reiste mit freundlichen Wünschen schon am 29. April wieder ab und sagte weitere Zusammenarbeit zu (KNA, 1. 5. 71; epd, 24. 4. bis 3. 5. 71).
Anwesend waren vom Präsidium des Weltrates der Kirchen Landesbischof *H. Lilje* und *E. A. Payne* (London), ferner Generalsekretär *E. C. Blake*. Den Vorsitz führte Visser 't Hooft. Es ist keine Übertreibung festzustellen, daß es Bischof *Krusche* von Magdeburg gelang, das theologische Problem mit seinem Hauptreferat zu meistern und eine Lösung der Spannung zwischen Gottesdienst und Seelsorge auf der einen und gesellschaftlicher Diakonie auf der anderen Seite zu entwerfen. Er gab selber zu, daß ihm das „wiederhergestellte Vertrauensverhältnis" zur DDR die Aufgabe ermöglicht habe (epd, 28. 4. 71). Er wurde unterstützt von den Professoren *G. Crespy* (Montpellier) und *G. Nagy* (Budapest), der eine Kalvinist, der andere Lutheraner. Es war aber zu hochgezielt, wenn zur Eröffnung das Präsidiumsmitglied *E. Emmen* (Den Haag) die Hoffnung aussprach, die Mitglieder der Konferenz, die keine Synode und kein Par-

lament sei, möchten „zu einer bekennenden Gemeinschaft zusammenwachsen". Ein Zusammenfinden gelang durch die intensiven Gesprächsmöglichkeiten unter den Delegierten, die sich sonst nicht zu sehen bekommen. Auch wenn man nicht aus dem Auge verliert, daß der Öffentlichkeitseinfluß der Kirchen, zumal in den Gemeinden, weiter zurückgeht, so darf der Prozeß einer Symbiose für künftige Möglichkeiten nicht gering geachtet werden.

Bekenntnis zur Kooperation

Es kann allenfalls nach Krusche darum gehen, daß die Kirchen „Modelle von Kooperation" zu bilden versuchen und die *politischen Gegensätze* zwischen West und Ost herunterspielen, ohne sie zu verwischen. Auch dürften die Kirchen sich nicht als eine Art „Dritte Welt" verstehen. In jedem Falle seien „antagonistische Kirchen" eine krasse Verleugnung des der Kirche aufgetragenen Versöhnungswerkes Christi. Grundsatz 1: Kirchen, die zur politischen Diakonie streben, müßten zuerst in ihrer eigenen Gesellschaft für Menschlichkeit eintreten. Nur dann könnten sie erwarten, daß sie bei anderen Gehör finden, wenn sie gegen Verletzung der Menschenrechte protestieren. Grundsatz 2: Da die gesellschaftlichen Systeme, in denen die Kirchen leben, grundverschieden sind, müßten sie „einander freigeben, ohne sich loszulassen". Dadurch würden sie der gemeinsamen Verantwortung für die Sicherheit Europas gerecht: „Die Kirchen werden zu ihrer Regierung gerade dann stehen, wenn sie im Interesse des Friedens und der Entspannung auf machtpolitische Methoden verzichten und unpopuläre Schritte tun." Für das Ziel einer europäischen Sicherheitskonferenz bedeute das — und hier wurde die „Diakonie" für die DDR sehr deutlich —, „daß alle Staaten gleichberechtigt und gleichverpflichtet mitarbeiten. Das setzt voraus, daß keinem Staat der Rechtsstatus vorenthalten wird, der den anderen zuerkannt ist." Beide deutsche Staaten sollten Mitglied der UNO werden. Die friedliche Koexistenz als Voraussetzung für den Frieden in Europa müsse „dynamisch nach vorn" auf Kooperation hin entwickelt werden, wozu auch gemeinsame Entwicklungshilfe gehöre. Diese „europäische Konkretion" leitete Krusche aus dem Satz ab: „In der Hinwendung zu Gott wird dem Menschen und in der Hinwendung zum Menschen wird Gott gedient." Diejenigen Strukturen entsprächen am meisten der Gottesherrschaft, „in denen Partnerschaftlichkeit praktiziert werden kann".

Noch offener und ohne *theologische Begründung* drängten die lutherischen Delegierten aus Ungarn auf die europäische Sicherheitskonferenz, die unverzüglich einzuberufen sei. An die dazu erforderlichen politischen Voraussetzungen wurde nicht gedacht. Die Außenpolitik der Bundesregierung wurde damit praktisch unterlaufen. Das geschah noch drastischer mit einem Memorandum der russisch-orthodoxen Delegation, das auf ungeklärte Weise direkt in die Hände der Delegierten geriet. Visser 't Hooft nannte das Verfahren einen Skandal, Generalsekretär *Williams* sprach von einer Panne. Das Papier warf der KEK vor, sie befasse sich nicht genügend mit der europäischen Sicherheit. Außerdem wurde für die Fusion mit der halbgeplatzten „Christlichen Friedenskonferenz" plädiert, die nach dem sowjetischen Einmarsch in Prag nur noch ein Scheindasein führt. Schließlich wurde ein Orthodoxer der Ostkirchen als ständiger Assistent des Generalsekretärs gefordert, eine Forderung, der die Konferenz zum Schluß entsprach.

Christen müssen Realisten sein

Dem russischen Dokument fehlte der theologische Hintergrund, den Krusche entworfen hatte, wenn er versuchte, Traditionalisten und Revolutionäre auf einer höheren Ebene zusammenzuführen, und frommer Weltflucht wie unbedachter Weltverbesserung absagte. Auf westdeutsche Auseinandersetzungen anspielend, erklärte er, eine „Aufspaltung der Wirklichkeit in eine sakrale und eine profane Sphäre" sei unerlaubt. Das Thema des persönlichen Heils dürfe in der Kirche nicht zugunsten der Weltgestaltung an die zweite Stelle treten. Ebensowenig dürfe sich kirchliche Arbeit in „besonderen religiösen Handlungen" erschöpfen: „Der Dienst der Kirche vollzieht sich in dem ganzen Beziehungsfeld menschlicher Lebensvorgänge." Die Kirche müsse überall Anwalt der Schwachen sein. Aber jede Einflußnahme auf die gesellschaftliche Umgestaltung bedürfe der *Sachkenntnis.* In der Pressekonferenz gab Krusche mit sympathischer Ehrlichkeit allerdings der Befürchtung Ausdruck, man könne „den Mund vielleicht doch zu voll genommen haben, wenn Christen meinen, sie hätten der Welt Modelle anzubieten". Er wisse auch nicht, wie man das machen kann. Man müsse es aber versuchen, sonst gebe es für die Kirchen keine Chance. Es fehlte nicht eine Sektion „Was ist Gottesdienst?" Doch ihre Gedanken traten nicht hervor. Wichtiger genommen wurden die Sektionen über Friedensdienst und über wirtschaftliche Gerechtigkeit, am wichtigsten fast Sektion 5 über kirchliche Futurologie, mit dem anspruchsvollen Untertitel: „Die europäische kirchliche, gesellschaftliche, kulturelle, politische und wirtschaftliche Lage als Herausforderung für die Christen der Zukunft". Wenn man das liest, wird man verstehen, daß die Antipoden, die eine christliche Seelsorge für nötiger halten, in ihrem Vorhaben bestärkt wurden. Obwohl sie es nicht für unwichtig halten, was Nagy „die Schaffung einer inneren Friedensmentalität unter den Völkern und den Kirchen" nannte: „Christen müssen Realisten sein. Sie dürfen keine Illusionen darüber hegen, daß der Ost-West-Gegensatz in einem Nord-Süd-Gegensatz untergehen würde." Das Ringen der Gesellschaftssysteme werde andauern, aber Christen und Kirchen müßten darüber wachen, daß es nicht zum Totengräber der Zivilisation, sondern zum friedlichen und humanen Wettkampf für die Zukunft der Menschheit wird. So auch Prof. Crespy. Ist dieser Moralismus sehr verschieden von dem an „Gaudium et spes" beklagten? Weist er mehr „Sachkenntnis" auf? Sieht man durch seine Brille überhaupt die Wurzeln der Realitäten?

Man war sich dessen nicht sicher und veranstaltete ein Gespräch mit geladenen Naturwissenschaftlern, Politikern und Journalisten über die Möglichkeiten des kommenden Jahrzehnts. Was man dort über die von der Wissenschaft gebotenen Möglichkeiten und die gleichzeitige Stagnation der Politik zu hören bekam, wirkte nach Visser 't Hooft auf die Versammlung wie ein Schock, und es war eine heilsame Lehre, daß von einigen gefordert wurde, die Kirche sollte in einer Welt der Fachleute den *Laien* ihre vollen Zuständigkeiten zurückgeben.

Botschaft konkreter Versöhnung

Eine *Schlußbotschaft* faßte die Ergebnisse der Sektionsberichte zusammen, nachdem zuvor mit Nachdruck ein gemeinsames Zeugnis mit der römisch-katholischen Kirche gefordert wurde, die man gern als Vollmitglied sähe. In der Botschaft, weitgehend vom Geist von Bischof Krusche erfüllt, wird der volle Einsatz für die Bewältigung menschlicher Not gefordert. Die Kirchen dürften zwar nicht Partei sein, müßten aber entschlossen Partei ergreifen für alle Hilflosen, Verachteten, Isolierten und Unterdrückten, damit das Evangelium konkret werde. Man solle den waffenlosen Friedensdienst fördern, die Vereinten Nationen stärken und eine baldige Ratifizierung der Bonner Verträge mit Moskau und Polen erwirken. Dieser Passus war auf energischen Einspruch von Bischof Scharf abgeschwächt worden, um nicht zu deutlich eine Parteinahme für Moskau zu verraten, die die russische Delegation angestrebt hatte. Dennoch ist die Haltung von Pörtschach geradlinig fortgesetzt worden.

Im Jahre 1974 will man wieder zusammenkommen, dann aber auf Sektionen verzichten. Angesichts der angespannten *Finanzlage*, die die KEK bedroht, wurden — ähnlich wie beim Weltkirchenrat — Sparmaßnahmen beschlossen, ein Zeichen dafür, daß der effektive Einfluß auf die Öffentlichkeit zurückgeht. Das siebenköpfige Präsidium wurde nur wenig verändert. Präses Wilm führt vorläufig die Geschäfte des Vorsitzenden weiter, der Generalsekretär G. G. Williams wurde bestätigt. Der stellvertretende Generalsekretär für die Orthodoxen muß noch gefunden werden. In das Beratungsgremium, dem u. a. auch Bischof Krusche angehört, wurde Archimandrit *Sokolovsky*, Platzhalter des Metropoliten Nikodim in der Steuerung der „Christlichen Friedenskonferenz", mit der kleinsten Stimmenmehrheit gewählt. Insofern mag das abschließende Urteil des rumänisch-orthodoxen Bischofs *Antonie* berechtigt sein, daß in Nyborg ein „theologischer Konsensus" gefunden worden sei. Die KEK werde zu einer „echten Brücke zwischen Kirchen und Nationen". Es ist nicht sicher, ob er dasselbe meinte, was neutralere Beobachter feststellten: in Nyborg sei es vermieden worden, die europäischen Kirchen für den einen oder anderen Block zu verpflichten. Nun, ganz wurde dies nicht vermieden, es wäre gar nicht möglich gewesen. Zu einem ökumenischen Triumphalismus für Europa besteht kein Anlaß. Aber es ist alles glimpflich verlaufen, und die voll besetzte Delegation aus der DDR hat sich in Nyborg kirchenpolitisch freigeschwommen.

Neue Akzente in der afrikanischen Rassenfrage

Während überall in der Welt die Diskussion über das Antirassismus-Programm des Ökumenischen Rates der Kirchen andauert und verstärkt katholische Gruppen zu einem ähnlichen Engagement aufrufen (vgl. ds. Heft, S. 302), bahnt sich in Afrika eine neue Entwicklung an. Die jetzt aufkommende *Dialogbereitschaft* einiger schwarzafrikanischer Staaten — zunächst mit Südafrika — könnte sich nach Meinung ihrer Initiatoren, auf Dauer gesehen, als Alternative zu den Befreiungsbewegungen und zu gewaltsamen Aktionen erweisen. In den letzten drei Monaten wurden von verschiedenen afrikanischen Staaten teilweise spektakuläre Erklärungen über eine Annäherung an Südafrika abgegeben. Allerdings liegt der Ursprung dieser Initiativen teilweise schon einige Jahre zurück.

Im Jahre 1969 war erstmals der ghanaische Ministerpräsident *K. Busia* mit der Frage an die Öffentlichkeit getreten, ob man verhängnisvolle Entwicklungen in Afrika nicht durch einen vorbehaltlosen und gleichberechtigten Dialog mit Südafrika abzuwenden versuchen solle. Ein solches Vorgehen habe eher Aussicht auf Erfolg als kriegerische Auseinandersetzungen. Im gleichen Jahr (am 16. 4. 69) veröffentlichten dreizehn zentral- und ostafrikanische Staaten das *„Manifest von Lusaka"*, in dem sie zwar ihre feste Haltung gegenüber der „rassischen Diskriminierung, wie sie gegenwärtig im südlichen Afrika praktiziert wird", wiederholten, aber gleichzeitig auf die Bereitschaft zu einem Gespräch bei Änderung der Apartheid-Politik hinwiesen. Der Vorstoß Busias fand damals selbst im eigenen Kabinett nicht genug Rückhalt. Das Manifest von Lusaka dagegen gilt bis heute als Richtschnur für die Politik gegenüber Südafrika. Es wird allerdings mittlerweile sehr unterschiedlich interpretiert. Im November 1970 äußerte sich der Präsident der Republik Elfenbeinküste, *F. Houphouet-Boigny*, ebenfalls positiv über einen Dialog mit der südafrikanischen Republik. Allerdings wollte er diesen Schritt nicht ohne Beratung mit den Mitgliedstaaten der Organisation für die Afrikanische Einheit (OAU) tun. Hatte er damals vielleicht noch mit größerer Anhängerschaft gerechnet, so scheint diese Hoffnung spätestens seit dem Debakel um die Invasion Guineas begraben zu sein. So ließe sich auch der erneute Vorstoß Houphouets vom 28. April 1971 erklären, der ohne Absprache erfolgte. Im März hatten sich bereits der ghanaische Ministerpräsident, der Außenminister sowie die Nationalversammlung für einen baldigen Dialog und eine eventuelle Reise des Außenministers nach Südafrika ausgesprochen. Busia fand diesmal bei einer größeren Mehrheit Unterstützung. Auch der neue Staatschef von Uganda, General *J. Amin*, erklärte sich Anfang April vor Journalisten in Kampala bereit, nach Südafrika zu reisen, um sich dort an Ort und Stelle über die Verhältnisse zu informieren, unter denen die farbige Bevölkerung Südafrikas „leidet".

Südafrikas Taktik

Zweimal griff der südafrikanische Ministerpräsident *J. B. Vorster* geschickt bzw. gezielt in die Diskussion ein. Am 30. März offerierte er in einer Pressekonferenz den Staatschefs Schwarzafrikas Besuchsmöglichkeiten und den Beginn eines Dialoges zum Abbau rassischer Spannungen mit dem Ziel einer Zusammenarbeit. Dabei brauche das Thema „Apartheid" nicht ausgeschlossen zu werden, nur müsse er sich jeden direkten Eingriff in innere Angelegenheiten verbitten. Ähnlich hatte er sich kurz zuvor bereits in einem Interview mit der französischen Nachrichtenagentur A.F.P. geäußert. Auf dieses Angebot scheinen die jüngsten positiven Äußerungen afrikanischer Staatschefs unmittelbar zurückzuführen zu sein. Eine Woche vor der Pressekonferenz von Houphouet-Boigny (28. 4. 71) griff Vorster mit einer *gezielten Indiskre-*

tion massiv in die Auseinandersetzungen über die richtige Politik gegenüber Südafrika ein. Vor dem Parlament hatte er dokumentarisch nachgewiesen, daß er seit drei Jahren Kontakt mit dem Präsidenten Sambias, *U. Kaunda*, habe, der als schärfster Kritiker und Gegner der südafrikanischen Politik gilt und außerdem zur Zeit den Vorsitz der OAU führt. Dieser habe ihm u. a. zu verstehen gegeben, er solle seine öffentlichen Vorwürfe nicht ernst nehmen. Erst im März seien die Gespräche abgebrochen worden. Im Vertrauen auf die Geheimhaltung der Gespräche habe Kaunda seine Doppelzüngigkeit bis zuletzt fortgesetzt.

Die Vermutungen darüber, warum Premier Vorster gerade jetzt seine Enthüllungen machte, sind zahlreich. Anscheinend ging es ihm zunächst um eine Verunsicherung innerhalb der OAU, die eventuell bereits auf der nächsten Gipfelkonferenz der Regierungschefs im Juni zu einer Frontenbildung bzw. zum Bruch führen könnte. Andererseits dürfte er das Ziel verfolgt haben, auch außerhalb Afrikas Zweifel an der Einigkeit und an den wirklichen Motiven afrikanischer Politiker aufkommen zu lassen. Dagegen vermutet „Jeune Afrique" (4.5.71), daß Präsident Kaunda entgegen der Angabe Vorsters ein äußerst schwieriger Verhandlungspartner war. Die „Deutsche Zeitung" (7. 5. 71) glaubt, „daß die Südafrikaner damit auch jenen kirchlichen Organisationen, die die unter sich völlig zerstrittenen Guerilla-Bewegungen jetzt mit (erheblichen) Geldmitteln versehen, einen Denkzettel erteilen wollten. Beim Weltkirchenrat in Genf jedenfalls muß die Enthüllung, daß der gleiche Kaunda, der sich immer als Speerspitze gegen Südafrika ansprechen läßt, auf erhebliche wirtschaftliche Vorteile von seiten seines südlichen Nachbarn bedacht ist, einigermaßen peinlich gewirkt haben." Die Republik Sambia hat jedoch die Behauptungen als „böswillige Verleumdung" zurückgewiesen und wartete ihrerseits mit einer eigenen Darstellung auf, die sich erheblich von der Vorsters unterscheidet. Demnach handelte es sich lediglich um einen brieflichen Gedankenaustausch, der zudem von Südafrika ausgegangen sei. Er habe bereits 1968 begonnen und sich im übrigen im Rahmen des Manifestes von Lusaka bewegt. „Die gegensätzlichen politischen Ansichten über Gleichheit und Menschenwürde hätten diese nachweisbaren Annäherungsversuche zum Scheitern verurteilt." So steht Behauptung gegen Behauptung, doch ist auffallend, daß die Reaktion Kaundas nicht die erwartete Schärfe enthält und daß man sich mittlerweile zur Veröffentlichung von vier zwischen April und August 1968 ausgetauschten Briefen veranlaßt sah. Im ersten Schreiben Kaundas vom 1. April 1968 heißt es z. B., Sambia habe sich „nie gegen die weiße oder nichtweiße Bevölkerung Südafrikas oder Rhodesiens ausgesprochen". Die dortige Politik sei allerdings „nicht im Interesse der Mehrheit der Bevölkerung" und müsse deshalb verurteilt werden. Sambia wolle mit seiner Politik „die Weißen nicht ins Meer treiben". Es trete lediglich für die Gleichheit der Rassen ein. „Alles andere sei unchristlich".

Afrikanischer „Wandel durch Annäherung"

Von allen Äußerungen zu einer veränderten Strategie gegenüber Südafrika fanden die Houphouet-Boignys die größte Beachtung. Dies ist seinem bisherigen Verhalten und seinem Ansehen zu verdanken. Auf der fünfstündigen Pressekonferenz am 28. April nannte er die Annahme der südafrikanischen Einladung einen *„Akt des Glaubens und des Mutes"*. Doch müsse man dieses Wagnis eingehen, um eventuelle kriegerische Auseinandersetzungen zu verhindern, die eine Katastrophe für den gesamten Kontinent wären. Es werde sicherlich ein sehr langer Weg notwendig sein, man müsse viel reden und diplomatisch ruhig verhandeln, doch könne sich die Ausdauer eines Tages bezahlt machen. Es sei anzuerkennen, daß Südafrika nach so vielen Verurteilungen und Boykottmaßnahmen, nach Isolation und Schweigen seinerseits immer noch zum Dialog bereit sei. Er verurteilt aufs schärfste die Apartheid-Politik, sieht aber keine Möglichkeit, sie durch Befreiungsbewegungen oder andere militante Aktionen zu beseitigen. Dabei werde immer auch die farbige Bevölkerung in Mitleidenschaft gezogen. Außerdem sei das militärische Übergewicht Südafrikas viel zu groß. Der Dialog könne vielleicht dazu beitragen, daß die Regierung in Pretoria auch mit der eigenen schwarzen Bevölkerung ins Gespräch kommt. Aus all seinen Äußerungen (vgl. „Le Monde", 30. 4. 71) geht hervor, daß er an die Kraft von *Überzeugung*, Beispiel, Gedankenaustausch und *Geduld* glaubt. Zu den portugiesischen Kolonien befragt, betonte er dagegen, daß in diesem Falle die Unterstützung der Befreiungsbewegungen fortgesetzt werden müsse — was allerdings auch hier nicht ausschließe, daß man versucht, Kontakt zu offiziellen portugiesischen Stellen herzustellen. Solange die Konfrontation mit den weißen Minderheitsregierungen bestehe, sei mit einer verstärkten Parteinahme der Großmächte und mit Anbiederungsversuchen u. a. der Volksrepublik China zu rechnen. „Blockfreiheit" sei heute schon fast identisch mit Abhängigkeit von der Volksrepublik China oder von der Sowjetunion.

Erwartungsgemäß waren die Reaktionen auf diesen Vorstoß sehr zwiespältig. Neben Ghana bekannten sich Madagaskar, Malawi (das bereits diplomatische Beziehungen zu Südafrika unterhält), Gabun, Uganda, Dahomey, Ruanda und die Zentralafrikanische Republik fast vorbehaltlos zu dieser Politik des „Wandels durch Annäherung", wobei sie alle ihre klare Ablehnung der Apartheid-Politik unterstrichen. Einige andere Staaten haben sich bisher noch nicht festgelegt. Von Sambia, Tansania, Nigeria, Äthiopien, Kamerun und Kongo dagegen wurde die Elfenbeinküste des Verrates und „faschistischer Methoden" bezichtigt. Teilweise rief man in diesen Ländern zu einem verstärkten „unerbittlichen Kampf" gegen Südafrika auf. Die „Mauer der Solidarität" jedenfalls scheint eingerissen, der radikale Kurs des bisher tonangebenden OAU-Flügels beeinträchtigt zu sein. Zieht man allerdings die Bilanz, so steht doch noch der größte Teil der afrikanischen Staaten zu den bisherigen Prinzipien. „Das Manifest von Lusaka wird nach wie vor von Südafrika abgelehnt, Malawi und die Elfenbeinküste erwähnen es kaum, während die militanten afrikanischen Staaten in diesem Dokument die ‚Minimalforderung' an Südafrika sehen. Dies ist — auf einen Nenner gebracht — der derzeitige Stand, woraus zu erkennen ist, wie sich die Interessen in

bezug auf einen Dialog verteilen" („Internationales Afrika-Forum", Februar 1971). Der eine Teil beharrt auf dem Vorsatz, vor jedem Gespräch eine „Demokratisierung" in Südafrika abzuwarten, der andere Teil glaubt, diese Änderung nicht durch Gewaltandrohung oder gar -anwendung herbeiführen zu können. Einziges Verbindungsglied zwischen den Positionen scheint die gemeinsame Auffassung zu sein, daß eine Vertreibung der Weißen nicht die richtige Lösung wäre (da diese ebenso Afrikaner sind wie alle anderen im Laufe der Zeit dort ansässig gewordenen Gruppen).

Außerhalb Afrikas fanden die neuen Anstöße größtenteils ein behutsam-positives Echo: „Le Figaro" (5. 5. 71) bezeichnet die Aussage, daß nichts schlimmer sei, als von den Großmächten unterstützt zu werden, als die „grundlegende Philosophie der Pressekonferenz". „Les Echos" (29. 4. 71) meinte, Houphouet-Boigny habe „mutig und realistisch seine Wahl getroffen". „Le Monde" (30. 4. 71) sieht die Möglichkeit, daß bei offiziellen Kontakten der südafrikanischen Regierung mit ausländischen schwarzen Politikern der Anachronismus der Apartheid-Politik offenbar werde — und schließlich die Regierung in Pretoria in Zugzwang gegenüber der eigenen schwarzen Bevölkerung gerate. Dies sei immerhin ein Anfang. „The Observer" (2. 5. 71) nennt den Schritt „eine sorgfältig geplante diplomatische Initiative, die im Falle des Erfolges in entscheidendem Maße die Ereignisse in Afrika in der nächsten Dekade beeinflussen könnte". Andernfalls bestehe die große Gefahr einer Spaltung der Afrikaner und einer verstärkten Pflicht westlicher Staaten, sich auf der einen oder anderen Seite festzulegen. Die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (3. 5. 71) schließlich nennt das „Signal aus Abidjan eine die Wurzeln des eigenen Systems [Südafrikas] gefährdende Herausforderung ... Ein Scheitern des Versuchs wäre für die südafrikanische Innen- und Außenpolitik ein Fiasko, für den Weltfrieden eine Gefahr."

Folgen für kirchliche Aktivitäten?

Noch sind die Ergebnisse der neuen Entwicklung völlig ungewiß. Weder Über- noch Unterschätzung scheinen angebracht. Doch müßten in Zukunft auch außerhalb Afrikas in der Diskussion und Planung von Aktionen und Meinungsbildung zum Themenkreis Rassismus diese Gesichtspunkte berücksichtigt werden. Das würde in keinem Falle ein Abweichen von der Verurteilung rassistischer Politik bedeuten. Lediglich die Frage der geeigneten Mittel ist davon betroffen.

Die sich nun abzeichnende innerafrikanische Auseinandersetzung könnte zu einer *realistischeren Betrachtung* der Möglichkeiten der Befreiungsbewegungen und des Verhandlungsweges mit indirekter Druckausübung führen. Dabei kann es nicht um eine Änderung im Sinne des CSU-Vorsitzenden *F. J. Strauß* gehen, der soeben in einem Interview die polemische Äußerung machte, bei der Einschätzung der Politik Südafrikas und der schwarzafrikanischen Staaten müsse man aus der „gefühlvollen Beurteilung durch deutsche Pensionatsdamen und skandinavische Humanisten" zur Versachlichung zurückkehren (zit. nach „Süddeutsche Zeitung", 8. 5. 71). Interessant ist dagegen die Äußerung des katholischen Erzbischofs von Melbourne, der einem Aufruf des australischen Rates der Kirchen widersprach und es als „überkritisch" und „diskriminierend" bezeichnete, wenn von kirchlicher Seite zu einem Boykott von Sportveranstaltungen mit Südafrikanern aufgerufen werde. „Ich halte eine Verurteilung des Rassismus aus australischer Sicht auf diese Weise für überkritisch. Geschieht dies vielleicht, um unsere eigenen Defekte zu vertuschen?" fragte er im Hinblick auf die Politik eines „weißen Australien" (NC News Service, 4. 5. 71).

Direkt betroffen von dieser Alternativpolitik ist der Weltrat der Kirchen, der sich mit seiner Unterstützung der Befreiungsbewegungen festgelegt hat. Es bleibt abzuwarten, inwieweit seine Politik davon berührt wird. Der Generalsekretär des Weltkirchenrates, *E. C. Blake*, wurde in einem Interview mit der westafrikanischen katholischen Zeitung „Afrique Nouvelle" (8. 4. 71) erst jüngst auf dieses Thema angesprochen. Blake sagte u. a.: „Die Probleme des Rassismus und des Kolonialismus sind in der Tat politische Probleme ... Man muß nach politischen Lösungen dafür suchen. Sei es durch Gewalt, sei es durch den Dialog." Nach dem Hinweis auf ein Gespräch, das er erst kürzlich mit Ministerpräsident Busia geführt habe, fuhr er fort: „Ich bin kein Gegner des Dialogs — weder in diesem Fall noch sonst. Aber es ist wichtig zu wissen, wer unser Gesprächspartner ist. Diejenigen afrikanischen Staatschefs, die den Dialog mit Südafrika führen wollen, müssen darauf achten, daß sie nicht die OAU zerschlagen. Sie können diskutieren, sollten aber das übergeordnete Interesse Afrikas im Auge behalten, das mir wichtiger erscheint als ihre eigenen momentanen wirtschaftlichen Interessen." Abschließend fügte er hinzu: „Ganz einfach gesagt, ich habe Vertrauen — die Ungerechtigkeit hat noch nie, zu keiner Epoche, die Gerechtigkeit besiegt."

Es bleibt die Frage, ob Blake mit seiner Behauptung recht hat, wirtschaftliche Interessen seien die Hauptbeweggründe für die Dialogbereitschaft. Sind es wirklich rein materielle Interessen, die den Anstoß für diesen Versuch einer Annäherung gegeben haben? Oder könnte es nicht auch sein, daß gerade diese Staaten auf ihre Weise „das übergeordnete Interesse Afrikas" vertreten?

Schwieriger Zusammenschluß asiatischer Bischöfe

Wer von der ersten Zusammenkunft des *Zentralkomitees der asiatischen Bischöfe* viel erwartet hatte, wurde sehr enttäuscht. Dieses neue Gremium, das sich aus den dreizehn Präsidenten (vier Kardinäle, neun Bischöfe) der regionalen Bischofskonferenzen Asiens zusammensetzt, tagte vom 18. bis 20. März gemäß einem Sechzehn-Punkte-Beschluß, der bei der ersten panasiatischen Bischofskonferenz in Manila im November 1970 (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 22 ff., S. 77 ff.) verabschiedet wurde. In der von der Generalversammlung *einstimmig* angenommenen Anlage A zur Resolution 1 über die „Schaffung eines ständigen Instruments für die effektive Verwirklichung der Beschlüsse dieser Versammlung" präzisierten die Bischöfe ihre Vorstellungen von koordinierter Tätigkeit.

Obwohl nicht nur die Botschaft der

Bischöfe Asiens (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 144) und die zweiundzwanzig Resolutionen, sondern auch die Beschlüsse über die Instrumente der Durchführung der Resolutionen mittlerweile publiziert worden sind, liegt doch bis jetzt noch von keiner der drei Veröffentlichungen die endgültige, von Rom genehmigte Fassung vor. Zwar hat der Vatikan im Februar seine Zustimmung zur Botschaft und zu den Beschlüssen gegeben, doch waren damit „Anregungen und Änderungsvorschläge" (Fides, 24. 2. 71) verbunden. Den Statuten, d. h. dem Sechzehn-Punkte-Beschluß über die Organisation zukünftiger Zusammenarbeit, hat Rom bisher nicht offiziell zugestimmt. Lediglich die Errichtung einer zentralen Koordinierungsstelle der asiatischen Bischöfe wurde bisher grundsätzlich gebilligt. Vorher müßten die Bischöfe Struktur und Funktion noch genauer festlegen.

Zwei überraschende Entscheidungen

Hauptzweck des Treffens des Zentralkomitees in Hongkong war deshalb eine Beschlußfassung über den *Aufbau und die Zusammensetzung der neuen Gremien* sowie die endgültige Verabschiedung der zweiundzwanzig, auf dem Korrespondenzwege nachträglich ergänzten bzw. überarbeiteten Resolutionen.

Nach bisherigen Vorstellungen soll sich das *Zentralkomitee* (CCAB) alle 18 Monate treffen, „um die Bemühungen der Bischofskonferenzen in der Durchführung der Entschlüsse dieser Konferenz [von Manila] zu fördern und zu koordinieren". Für den Fall, daß dringende Fragen geklärt werden müssen, kann das CCAB jederzeit eine *Generalversammlung* der asiatischen Bischofskonferenzen einberufen. Alle drei bis fünf Jahre soll ohnehin eine Generalversammlung stattfinden.

Das in Hongkong tagende CCAB sollte ursprünglich bereits ein *Ständiges Komitee* (SC/CCAB), bestehend aus drei Bischöfen aus verschiedenen Teilen Asiens, wählen. Überraschenderweise aber kam es nicht dazu. In einer Pressemitteilung nach Abschluß des Treffens hieß es lediglich, die Vertreter der Bischofskonferenzen Ceylons, Chinas, Indiens, Indonesiens, Japans, Koreas sowie aus Laos/Kambodscha, Malaysia/Singapur, den Philippinen, Thailand und Vietnam (die Bischöfe Pakistans und Birmas konnten bzw. durften aus innenpolitischen Gründen ihrer Länder nicht teilnehmen) hätten zwei Hauptbeschlüsse gefaßt. Erstens habe man sich auf *Hongkong* als *Sitz des Zentralsekretariats* geeinigt. Zweitens sei eine *Kommission zur Ausarbeitung eines Statuts* des Sekretariats gebildet worden, der die Kardinäle *Kim* (Südkorea), *Darmojuwono* (Indonesien), Erzbischof *T. Alberto* (Philippinen) sowie die Bischöfe *D'Souza* (Indien) und *Hsu* (Hongkong) angehören. In diesem Gremium ist Kardinal Kim Präsident und Bischof Hsu der Sekretär. Mit der Einrichtung des Zentralsekretariates ist nicht vor 1972 zu rechnen, da weder die Satzung noch die Personalfrage vorher geklärt sein werden.

Die Wahl Hongkongs als Sitz kam besonders deshalb überraschend, weil Manila bis dahin eigentlich als unumstrittener Favorit galt. Kardinal *Gracias* nannte als Gründe für die Entscheidung, den Ort zu wechseln: Einschränkungen von Regierungsseite, Reiseschwierigkeiten und Post- und Kommunikationsprobleme (NC News Service, 23. 3. 71). Der Korrespondent des „Osservatore Romano" (2. 4. 71) sieht den hauptsächlichen Grund darin, „daß die Philippinen das einzige überwiegend katholische Land Asiens sind" (was leicht zu einer falschen Ausrichtung und Beurteilung im Hinblick auf ganz Asien führen könnte). Er fügt aber hinzu, daß noch vermutlich „andere Gründe vorherrschten, die nicht nur geographischer Natur waren". Es könnte dabei der Einfluß des gastgebenden und präsidierenden Bischofs Hsu von Hongkong ebenso eine Rolle gespielt haben wie die zunehmende Kritik an Kardinal Santos und den Zuständen auf den Philippinen, womit in gewisser Weise jedes dort ansässige katholische Gremium belastet wäre. Hongkong bot sich aber auch deshalb an, weil die Bischöfe Asiens sich in Manila bereits für Hongkong als Sitz der zu begründenden asiatischen katholischen Informationsstelle entschieden hatten, die von ihrer Zielsetzung her möglichst eng mit dem Zentralsekretariat zusammenarbeiten sollte. Noch ist ungeklärt, inwieweit kirchenpolitische Aspekte eine Rolle gespielt haben. Es fiel auf, daß der neue Pronuntius für China, Erzbischof *E. Cassidy*, als Beobachter an dem Treffen teilnahm. Während des Papstbesuches in Hongkong hatte er ebenso wie die taiwanesischen Bischöfe von den Behörden der britischen Kronkolonie keine Einreiseerlaubnis erhalten. Da Hongkong seit dem Ende der chinesischen Kulturrevolution keinerlei Angriffen aus Peking mehr ausgesetzt ist und über Hongkong wieder die verschiedensten Kontakte zum chinesischen Festland abgewickelt werden, wäre die Entscheidung für Hongkong auch aus Gründen einer weitgehenden Unabhängigkeit (so seltsam dies klingen mag) von Interessengruppen und staatlicher Einflußnahme zu verstehen. Auch das absolute Schweigen Pekings zum Aufenthalt des Papstes in der Stadt dürfte den Entschluß erleichtert haben.

Völlig unverständlich bleibt dagegen die Verzögerung bei der Gründung des *Ständigen Komitees* und der Wahl eines Zentralsekretärs. Die gebildete Fünfer-Kommission soll jetzt im Laufe eines Jahres ein Statut erarbeiten, das dann allen Bischofskonferenzen und schließlich Rom zur Approbation vorgelegt werden soll. Dieser Beschluß läßt auf tiefgreifende Meinungsverschiedenheiten und enorme Schwierigkeiten schließen, da in Manila die Vollversammlung doch bereits in Gegenwart des Papstes einstimmig entsprechende Statuten verabschiedet hatte. Von welcher Seite die Haupteinwände kamen, ist bisher unbekannt, da die gesamte Behandlung wieder einmal unter Ausschluß der Öffentlichkeit stattfand und die Pressemitteilungen äußerst dürftig ausfielen. Vor dem Treffen hatte Bischof Hsu den Sekretär des lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM), *E. Pironio*, schriftlich eingeladen, als Berater und Beobachter nach Hongkong zu kommen, um seine Erfahrungen einzubringen. Leider mußte er wegen anderer Verpflichtungen absagen (vgl. Noticias Aliadas, 24. 3. 71). Diese Anfrage und der hinauszögernde Bescheid aus Rom deuten in etwa die Probleme an.

Die vermuteten Hintergründe

Aber auch schon unmittelbar nach Manila gab es Anzeichen für Schwierigkeiten beim Zusammenschluß. Reaktionen auf die Beschlüsse der ersten panasiatischen Bischofskonferenz machen dies deutlich. Viele Bischöfe

scheinen den ungeschmälerten direkten Kontakt mit Rom einer stärkeren regionalen Zusammenarbeit und Abhängigkeit vorzuziehen. Während die japanische Bischofskonferenz auf einer außerordentlichen Sitzung vom 12. bis 14. Januar bereits Folgerungen aus dem Bischofstreffen in Manila zu ziehen suchte, kam es in Südvietnam zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen katholischen Jugendgruppen und dem Erzbischof von Saigon, *Nguyen-Van-Binh,* sowie dem Bischof von Da-Nang, *Pham-Ngoc-Chi.* Die Jugendlichen hatten die Botschaft der asiatischen Bischöfe und die Resolutionen in ihrer Zeitschrift „Chon" veröffentlicht. Der Erzbischof von Saigon hatte dazu ein Vorwort geschrieben, in dem er die „Initiative der Priester und Laien" lobte, „die die Dokumente der Bischofskonferenz in einer populären Übersetzung — versehen mit notwendigen Kommentaren besonders zu den sehr straffen Aussagen der Resolutionen — verbreiten wollen" (zit. nach „Témoignage Chrétien", 11. 2. 71, vgl. auch „La Croix", 14. 2. 71). Kurz nach Fertigstellung griff eine von einem Flüchtlingspriester herausgegebene Zeitung die Veröffentlichung an und gab bekannt, der Erzbischof habe sich von dem Vorwort distanziert, da eine Reihe von eingefügten Kommentaren zu den Resolutionen falsch verstanden werden könnten. Diese und eine in etwa entsprechende Haltung der nationalchinesischen Bischöfe ließen ebenso wie die Abwesenheit aller Bischöfe aus der Volksrepublik China, Nordvietnam und Nordkorea Schwierigkeiten und Beschränkungen des an sich guten Unternehmens befürchten, das im übrigen bewußt an die Bischofsräte in Lateinamerika (CELAM) und Afrika (Panafrikanischer Bischofsrat) anschließen sollte.

Doch die jetzt als Verzögerung auftretende Grundsatzdiskussion über das Statut war zunächst nicht zu erwarten. Sowohl in den Resolutionen als auch in der Beschlußfassung über die Organisation und ihre Instrumente hatte man bereits Richtlinien fixiert und den Aufgaben- und Kompetenzbereich abgesteckt. „Im Hinblick auf die beschränkten Mittel der asiatischen Bischöfe wird es sich bei dem CSAB zunächst um eine sehr bescheidene Angelegenheit handeln, bestehend aus einem Generalsekretär und einigen geistlichen Mitarbeitern", hieß es im Beschlußpunkt sieben.

Nach den bisherigen Vorstellungen soll das Zentralsekretariat als Organ der ständigen Zusammenarbeit der Bischofskonferenzen Asiens und als „Organ des Informationsaustausches über die Bedürfnisse der christlichen und nationalen Gemeinschaften dienen". Gleichzeitig wird ihm die Aufgabe des Erfahrungsaustausches der katholischen und aller christlichen Kirchen und eines Informationszentrums über vorhandenes und benötigtes Personal der Kirche in Asien zugedacht. Der Aufgabenkatalog enthält darüber hinaus Themen wie „Konsultationen, Konferenzen und dergleichen über bestimmte theologische und kirchliche Probleme", Studien über Entwicklungs- und Friedensfragen in Zusammenarbeit mit internationalen Organisationen, Anregungen für regionale Aktivitäten im sozialen und Erziehungsbereich. Ferner soll das Zentralsekretariat als „Kanal der Verbreitung von Ideen — besonders über soziale Fragen — des Hl. Stuhls, aber auch der Bischofskonferenzen in aller Welt zum Nutzen der Bischofskonferenzen in Asien dienen". Die größte Bedeutung erlangt diese Einrichtung jedoch dadurch, daß sie „die Bildung gemeinsamer Ansichten und einer gemeinsamen Stimme der katholischen Gemeinschaften Asiens bei Stellungnahmen zu Fragen der Gerechtigkeit, der Entwicklung und des Friedens" zu fördern hat. Gleichzeitig soll sie als Verbindungsstelle mit der *Ostasiatischen Christlichen Konferenz* (EAAC) in der Frage der „kirchlichen Teilnahme an Entwicklungsbemühungen" dienen. Schließlich gilt das Zentralsekretariat als „Verbindungsglied zwischen den Christen Asiens und ihren Brüdern anderen Glaubens . . . in der Entwicklungsarbeit und bei allen konstruktiven Formen des interkulturellen Austausches".

Abgrenzung der Zuständigkeiten

Erst allmählich dürfte sich herausstellen, in welchem Umfang die Vielfalt der hier aufgezählten Aktivitäten überhaupt von einem solch kleinen Kreis zu bewältigen ist und wieweit sich Überschneidungen mit der Arbeit bereits bestehender Institutionen ergeben. Der Beschluß neun engt auch sofort den Spielraum ein, indem betont wird, „daß das CSAB eine Dienststelle ist und *keine juristische Kompetenz* hat, den Bischofskonferenzen Anweisungen zu geben oder in irgendeiner Weise ihre Autorität und Autonomie zu beeinträchtigen". Nach dieser Einschränkung heißt es dann allerdings, in Anbetracht der Tatsache, daß „das CSAB nicht in der Lage sein wird, die genannten Aufgaben ohne volle Mitarbeit der Bischofskonferenzen durchzuführen", lege „die Konferenz ihnen und ihren verschiedenen Bischofskonferenzen nahe, dem CSAB prompt und vollständig die erforderliche Information und Unterstützung zukommen zu lassen". Für diesen Punkt wird unbedingt eine Präzisierung und eine möglichst *genaue Abgrenzung der Kompetenzen* erwartet.

Wegen der Vielfalt der asiatischen Kulturkreise sind *zusätzliche regionale Zusammenschlüsse* vorgesehen bzw. teilweise schon verwirklicht worden. Voraussichtlich werden sich vier Subregionen bilden: 1. Taiwan, Hongkong, Korea, Japan, 2. Thailand, Vietnam, Laos, Kambodscha, Birma, 3. Indonesien, Philippinen, Malaysia, Singapur, 4. Indien, Pakistan, Ceylon.

Asiatische Theologie?

Erste konkrete Schritte unternahmen je zwei Bischöfe Taiwans, Japans, Koreas und Vietnams, die im Anschluß an das Treffen des CCAB in Hongkong zwei Tage lang konferierten. Sie wollen eine *„authentische asiatische Theologie"* entwickeln lassen, die „für das heutige Asien eine Synthese asiatischen Denkens und christlicher Offenbarung" darstellt. Unter Leitung des taiwanesischen Bischofs *P. Cheng* will man unter Hinzuziehung von Theologen aus den vier Ländern unter drei Aspekten an die Aufgabe herangehen: 1. Grundsätze der christlichen Lehre, 2. das sittliche Verhalten (göttliche Gebote und die fünf traditionellen Beziehungen in der konfuzianischen Lehre: Humanismus, Gerechtigkeit, Riten, Weisheit, Treue), 3. die Liturgie, d. h. Anpassung der Liturgie an asiatische Gebräuche, z. B. den Ahnenkult. In zwei Jahren sollen die ersten Ergebnisse auf einem Theologenkongreß zur Diskussion gestellt werden. Ähnliche Vorhaben werden von den anderen Subregionen erwartet.

Außer dem Sechzehn-Punkte-Beschluß enthalten auch die zweiundzwanzig Resolutionen von Manila

einige genau umrissene *Aufgaben der neuen Institutionen:* So soll vom Ständigen Komitee die Arbeit der Studentenseelsorge erleichtert und koordiniert werden (Res. 17). Man erwartet von ihm die Bildung einer Kommission für Massenmedien (Res. 20), die Einrichtung einer asiatischen Informationsstelle nach Art einer zentralen Nachrichtenagentur (Res. 21) und schließlich eine baldige Überprüfung des „wirksamen Gebrauchs von Radio Veritas in bezug auf Überseesendungen". Über diese Fragen wird sich wahrscheinlich eher Einigkeit erzielen lassen als über die in anderen Resolutionen ausgesprochenen „Verpflichtungen", z. B. zur Agrarreform, zur Ausarbeitung einer Theologie der Entwicklung, zum verpflichtenden Beispiel der Kirche in der Armutsfrage.

Da es im Beschluß von Manila hieß, ein Zusammenschluß sei *dringend* erforderlich, ist zu erwarten, daß die Bischöfe den jetzt gesetzten Spielraum von einem Jahr verkürzen und schon bald im Rahmen der bisherigen Resolutionen Einigkeit über ein gemeinsames Statut zu finden suchen.

Vorgänge und Entwicklungen

Das Grundgesetz der Kirche — eine kanonistische Fehlkonstruktion?

Die vierte Fassung des Entwurfs eines Grundgesetzes der Kirche, dessen Wortlaut wir im letzten Heft veröffentlichten (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 239—249), liegt gegenwärtig den Bischofskonferenzen zur Stellungnahme vor, die bis zum 1. September 1971 abgegeben werden soll. Diese Überlegungsfrist ist äußerst knapp bemessen, da der Text den Bischöfen erst im März dieses Jahres zugestellt wurde und sie zudem, um „Interpreten des ihrer Sorge anvertrauten Gottesvolkes zu sein", Fachleute und Fachgremien hören sollen. *H. Safran,* der Vorsitzende der Limburger Diözesanversammlung, hat daher allen Vorsitzenden der Diözesanräte empfohlen, bei den Bischöfen auf eine Verlängerung des bereits für Anfang Mai festgesetzten Äußerungstermins zu drängen.

Im Begleitschreiben des Vorsitzenden der Sonderkommission, *P. Felici,* an die Bischofskonferenzen wird jeder einzelne Bischof aufgefordert, als einzelner brieflich auf die Frage zu antworten, ob er das Unternehmen eines Grundgesetzes für die Gesamtkirche für opportun halte, das zugleich das theologisch-juridische Fundament aller anderen Einzelgesetze der Kirche sein würde. Die grundlegende Bedeutung dieser Frage ergibt sich aus einer Andeutung der Relatio II, wonach alle von der höchsten Autorität der Kirche erlassenen Gesetze, wenn nicht ausdrücklich das Gegenteil vermerkt ist, auf der Basis des Grundgesetzes zu interpretieren seien und Gesetze, die dieses teilweise einschränken, strikt zu interpretieren seien. Alle von einer untergeordneten kirchlichen Autorität erlassenen Gesetze, die dem Grundgesetz widersprechen, seien dagegen ohne rechtliche Geltung.

Die Kritik meldet sich zu Wort

Angesichts dieses Vorhabens erscheint die Gefahr, daß der Entwurf ohne eingehende und öffentliche Diskussion auf allen Ebenen der Kirche kodifiziert wird, nicht aus der Luft gegriffen. Der Text war bisher lediglich von den 14 Mitgliedern der zentralen Arbeitsgruppe (coetus centralis consultorum) ausgearbeitet worden, und seine dritte Fassung den Kardinälen der Gesamtkommission, den Konsultoren der Glaubenskongregation sowie den Mitgliedern der Internationalen Theologenkommission zugesandt worden. Die letztere hatte jedoch, obwohl sie im Oktober 1970 in Rom zur zweiten Plenarsitzung zusammengetreten war (vgl. Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 541), angeblich aus Zeitmangel nicht darüber diskutiert. Die Bischöfe selbst stehen unter Zeitdruck. Auch eine Beratung des Entwurfs auf ihrer Vollversammlung kann eine wirkliche Diskussion und gründliche Auseinandersetzung nicht ersetzen. Der Frankfurter Kirchenrechtler, *J. G. Gerhartz,* warnte deshalb vor übereiltem Handeln. Erst müßten die „weitreichenden theologischen Implikationen und Konsequenzen dieses Entwurfs aufgedeckt und geklärt werden. Hier sind vor allem die Ekklesiologen gefragt. Ohne ihren Beitrag kann das Werk nicht gelingen. Die Bischöfe aber ... sollten sich nicht damit begnügen, als einzelne dazu Stellung zu nehmen. Die ‚Lex fundamentalis' gehört auf eine Bischofssynode" („Publik", 7. 5. 71).

Angesichts dieser Sachlage haben die bisher bekanntgewordenen Analysen bzw. Gegenentwürfe zur vierten Fassung des Entwurfs als qualifizierte Entscheidungshilfen für die Bischöfe eine große Bedeutung. Die Diskussion ersetzen können freilich auch sie nicht. Es sind vor allem deren zwei: Der Heidelberger evangelische Kirchenrechtler *A. Dombois* legte im April dieses Jahres im Auftrag der Heidelberger Arbeitsgemeinschaft katholischer und evangelischer Kirchenrechtler einen Gegenentwurf vor, dessen Wortlaut den deutschen Bischöfen, den zuständigen Fachleuten sowie allen Vorsitzenden der Diözesanräte der deutschen Diözesen zugesandt wurde. Das zweite Dokument, die wohl ausführlichste Analyse des Entwurfs, arbeitete ein Team von Theologen, Kirchen- und Verfassungsrechtlern in Bologna unter der Leitung von *G. Alberigo,* Professor für Kirchengeschichte und Direktor des dortigen wissenschaftlichen Instituts für Kirchen- und Religionsgeschichte (Istituto per le science religiose) aus. Die Kriterien, an denen sich diese Untersuchung ausrichtete, waren die Konzilsdokumente, das ursprüngliche Programm einer Kodexreform und die Zielsetzung der Ausarbeitungskommission selbst, die vorgab, daß alle Aussagen und Vorschriften des Grundgesetzes mit den „Erklärungen und Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils ‚bis ins Innerste' (penitus) übereinstimmen müssen" (Relatio II, S. 120). Der mit Hilfe der EDV erstellte Vergleich erstreckt sich bis in die Wahl des Vokabulars.

Die Bilanz der *Quellenanalyse* unter formaler Rücksicht sieht im Bologneser Dokument jedoch ganz anders aus: 1. Die Hauptquellen sehr vieler Kanones des Entwurfs sind in Wirklichkeit der CIC („ganze Paragraphen oder Kanones wurden ihm nachgebildet", z. B. 34, 42, 45, 54, 56 u. a.), päpstliche Enzykliken und das Erste Vatikanum, ohne daß diese immer als eigentliche Quellen kenntlich gemacht wurden; 2. Verweise auf Konzilstexte sind „fast nie ... die wirkliche und eigentliche Quelle, da sie in einer

dem Konzilstext fremden Logik benutzt wurden; 3. Fand sich kein zusammenhängender Konzilstext, der einen Kanon inhaltlich abdeckte, so zog man einzelne aus verschiedenen Konzilsdokumenten stammende Sätze heran und reihte sie ohne Beachtung ihres ursprünglichen Zusammenhanges aneinander; 4. Bisweilen wurden in den Konzilstexten enthaltene Sätze aus anderen Quellen (CIC, Päpstliche Enzykliken, das Erste Vatikanum) zitiert oder zitierte Konzilstexte mitunter in „radikaler Weise korrigiert"; 5. Die Schrift wird als Quelle überhaupt nicht benutzt. Diesen letzteren Vorwurf suchten die Verfasser des Entwurfs mit der Begründung zu entkräften, daß in einem juristischen Dokument „die dieser Disziplin angemessene Ausdrucksweise verwandt werden" müsse.

Zunächst stellt sich die grundsätzliche Frage nach *Möglichkeit und Opportunität* eines solchen Unternehmens. Beide sind umstritten. Am schärfsten werden beide von der Bologneser Arbeitsgruppe abgelehnt aufgrund der Ergebnisse ihrer Analyse, aber mehr noch aus grundsätzlichen Erwägungen. Diese grundsätzliche Frage scheint — zumindest nach den Erläuterungen der Relatio — in der zentralen Arbeitsgruppe überhaupt nicht zur Debatte gestanden zu haben. Als Begründung für die Möglichkeit und Opportunität eines Grundgesetzes der Kirche wird lediglich gesagt, die Kardinalskommission habe dies gewünscht und die zentrale Arbeitsgruppe sei der gleichen Meinung gewesen.

Die Frage wurde, so scheint es, nur im Hinblick auf die Möglichkeit und Opportunität eines *gemeinsamen* Grundgesetzes für die Ost- und Westkirche gestellt und im Hinblick auf eine eventuelle Schädlichkeit für die ökumenische Entwicklung. Die erste Frage wurde dabei bejaht, die zweite verneint.

Als Hauptgrund für ihre prinzipielle Ablehnung führen die Bologneser Autoren an, daß sich die Kirche als *communio* und als *Mysterium* nicht kodifizieren lasse. Der „Primat Christi über die Kirche", den das Zweite Vatikanum „wiederentdeckt" hat, könne durch kein Grundgesetz im Sinne einer Verfassungsnorm ersetzt werden (vgl. *G. Alberigo*, Ein Grundgesetz der Kirche? „Orientierung", 30. 4. 71). Selbst in den Zeiten einer pyramidalen Kirchenvorstellung sei niemand auf den Gedanken gekommen, ein kirchliches Grundgesetz zu verfassen, da man immer zwischen dem „status ecclesiae" (dem „konstitutiven und fundamentalen Kern der Kirche") und den „statuta ecclesiae" (den rechtlichen Kategorien) unterschieden habe. Der „status ecclesiae" lasse sich nicht in rechtliche Kategorien fassen, da diese ihrer Natur nach „schematisch", „eindimensional", „positiv" und „systematisch" seien. Außerdem zeigten die in den letzten Jahren im Umlauf gesetzten Thesen über die Notwendigkeit einer „Theologisierung", ja einer „Sakramentalisierung" des kanonischen Rechts gerade in diesem Falle ihre Grenze und ihre Unreife.

Abgesehen von dieser grundsätzlichen Frage wird vor allem der gegenwärtige Zeitpunkt des Übergangs in der kirchlichen Entwicklung für die Abfassung eines Grundgesetzes der Kirche als denkbar ungeeignet angesehen. Auch der Frankfurter Kirchenrechtler *G. Gerhartz* schließt sich dieser Meinung an. „Ist die Formulierung eines Grundgesetzes jetzt schon möglich? ... Sind gewisse grundlegende Aussagen der konziliaren Ekklesiologie ... theologisch und zumal in ihrer rechtlichen Relevanz genügend durchreflektiert? Wird ein jetzt geschaffenes Grundgesetz nicht schon bald (von der Entwicklung) überholt sein ... Oder will man gar mit Hilfe des Grundgesetzes die derzeitige Entwicklung abbremsen und überfordert und zerstört es damit — zum Schaden der Kirche?"

Demgegenüber scheinen die Heidelberger Kirchenrechtler von dieser grundsätzlichen Frage zumindest zu abstrahieren. Implizit scheinen sie aber die Möglichkeit und den Nutzen eines Grundgesetzes der Kirche mit der „Begründung zum Gegenentwurf einer Lex fundamentalis Ecclesiae" zuzugestehen.

J. Gerhartz stellt den von ihm angeführten möglichen positiven Gesichtspunkten eines Grundgesetzes der Kirche skeptische Fragen gegenüber, welche die großen Gefahren und Schwierigkeiten deutlich machen, die hinter einem solchen Unternehmen stehen. Er sieht die Gefahr des ökumenischen Rückschlags und die Gefahr der „rechtlichen Erstarrung" und Ausklammerung der Möglichkeit der Entwicklung eines ungeschriebenen Gewohnheitsrechts (ein „provisorisches" Grundgesetz ist nach Ansicht der Arbeitsgruppe ein begrifflicher Widerspruch und wurde unzweideutig zurückgewiesen).

„Spaltung des Kirchenbegriffes"

Abgesehen von diesen grundsätzlichen Problemen und Schwierigkeiten bietet aber auch der *Wortlaut* der vierten Fassung Anlaß zur Kritik, die hier nur in wenigen Punkten und unvollständig angedeutet werden kann. Das *Kirchenverständnis*, so stellt die Bologneser Analyse fest, stimmt mit den tragenden Grundaussagen des Konzils über die Kirche nicht überein. Bereits der Ausdruck „ecclesiae", der in Kanon 1 als „Volk Gottes" definiert wird und — wie die Relatio I behauptet — „später stets im gleichen Sinne verwandt wird", kommt nach der Wortanalyse nur selten im Sinne von „Gemeinschaft der Glaubenden" vor, häufiger ist er synonym mit „Gesellschaft" und noch häufiger mit „potestas", „Hierarchia", „auctoritas" oder gar „Sancta Sedis" (vgl. z. B. Kanon 51, § 2). Insgesamt werde Kirche, vor allem im zweiten Kapitel über die Ämter, nicht immer von „Reich Gottes" unterschieden und mehr als „societas" denn als „communio" aufgefaßt. Ihr Geheimnischarakter, ihre Wirklichkeit als pilgerndes Gottesvolk und ihre eschatologische Dimension würden ignoriert oder übersehen. Diese tragenden Aussagen des Konzils über den dynamischen Charakter der Kirche werden — so lautet das Ergebnis — mit dem Ziel, eine juridische Kodifizierung zu ermöglichen, übergangen. Außerdem verschiebe sich der Akzent von der göttlichen (communio) zur menschlichen (societas) Komponente der Kirche.

In ähnliche Richtung geht der Haupteinwand der Heidelberger Arbeitsgemeinschaft, die im Entwurf eine „Spaltung des Kirchenbegriffs" feststellt, indem der „communitas ... die virtuelle und spirituelle Mitwirkung am gesamten Leben der Kirche, an allen ihren Ämtern und Verrichtungen zugesprochen" wird, „während anderseits als aktive Träger von Rechten allein die hierarchisch verfaßte societas in Erscheinung tritt. Der Hierarchie-Begriff wird nicht nur prinzipiell eingeführt, sondern zugleich praktisch im Sinne der Ausschließlichkeit ausgestaltet". Gegen diesen Einwand, der schon im Laufe der Ausarbeitung vorgebracht worden war, wurde von den Verfassern des Grundgesetzes geltend gemacht, daß communitas und societas als „komplexe untrennbare Einheit" zu ver-

stehen sind. Diese Behauptung, so erwidern die Heidelberger Autoren, hat jedoch keinerlei Wirkung auf die konkrete Gestaltung der nachfolgend entwickelten Verfassungsordnung gehabt. Jene grundlegende *theologische* Einheit beider Begriffe „fällt in den *juristischen* Folgerungen unvermittelt auseinander".

Dies zeigte sich vor allem darin, daß die zentrale Arbeitsgruppe den gegenwärtig im Aufbau und Ausbau befindlichen „zweiten synodalen Zug der Beratung und Mitwirkung" im diözesanen Rätesystem nicht berücksichtigt hat. Die „konstruktive Schwierigkeit", daß einerseits entsprechend der Verfassung der Kirche das „bischöfliche Amt" nicht in die „Synode einbezogen und demokratisch überspielt werden" kann, aber anderseits die Räte nicht nur bloß unverbindliche Beratungsorgane bleiben dürfen, wurde von den Verfassern des Entwurfs nicht gelöst. „Für das im Gedanken der communitas beschworene Miteinander ist kein konstruktiver Platz . . . Die Abweisung dieser konstruktiven Aufgabe . . . widerspricht den Intentionen des Konzils" und „beschwört zugleich schwerwiegende Gefahren für die Kirche herauf, die für jeden politisch und geschichtlich Erfahrenen am Tage liegen." Daher hat die Heidelberger Arbeitsgemeinschaft die Aufnahme eines „weitreichenden" Satzes in Kanon 29, § 2 vorgeschlagen, der die *„Verbindung zwischen Hierarchie und deliberativen Organen* als Grundsatz statuiert":

„Ein jeder, der ein hierarchisches Amt innehat, ist, um dieses besser auszufüllen, und vorbehaltlich seiner Amtskompetenz gehalten, frei und offen mit denjenigen Räten zusammenzuarbeiten, welche seinem Amte entsprechen und zu einer solchen Ergänzung eingerichtet sind oder eingerichtet werden sollen."

Zum Fragenkomplex *Papst — Bischöfe* kommt das Bologneser Dokument aufgrund eines bis in die Einzelheiten gehenden Textvergleiches zwischen den Aussagen des Grundgesetzes (vor allem im Abschnitt über die kirchliche Hierarchie) und denen des Konzils zu folgendem Ergebnis: „In der Substanz ist das vom Entwurf gewählte Schema dem von ‚Lumen gentium' fremd und steht im Gegensatz zu ihm. Ja, es hat sich nicht einmal an das des CIC gehalten, sondern entschied sich für eine unglaublich zentralistische und vertikalistische Ordnung der kirchlichen Hierarchie, die es faktisch noch nie in der katholischen Kirche gegeben hat und selbst in der maßgebenden und verantwortlichen ‚römischen' Theologie noch nie formuliert worden ist." Man brauche dabei nur an den Sprengstoff zu denken, der in der völlig getrennten Behandlung von Papst und ökumenischem Konzil enthalten ist. Die ökumenisch abträgliche Wirkung einer solchen Darstellung liege auf der Hand.

Weiter bemängelt die Analyse die „fundamentale" Würde des Kardinalskollegiums (Kanon 36, § 1), das mit dem „triumphalistischen" Prädikat eines „Senats des Papstes" ausgezeichnet wurde, während die Bischofssynode stets „als Funktion der persönlichen Ausübung der höchsten Autorität" gedacht werde, so daß der Verweis auf die „Sorge" des Episkopats gegenüber der Gesamtkirche hier im Grunde als bloße Rhetorik erscheine.

Nach den Bologneser Rechtswissenschaftlern wird das Bischofskollegium in Kanon 39 zum „Produkt der Einheit von Papst und Bischöfen" gemacht, wodurch es in eine dualistische Perspektive gerückt werde. Dagegen ist, so betonen sie unter Verweis auf „Lumen gentium" (Abschnitt 22), „das Kollegium konstitutiv auf dem von Christus gewollten apostolischen Kollegium gegründet, das der Entwurf verschweigt".

Die zentrale Bedeutung des Kirchenverständnisses zeigt sich auch im zweiten Kapitel über die Ämter der Kirche. Der Vergleich dieses Kapitels mit den entsprechenden Konzilsparallelen, den das Bologneser Institut durchgeführt hat, brachte u. a. ans Licht, daß die in Kanon 51, § 9 enthaltene Identifizierung von Kirche und Hierarchie die gesamte Behandlung der Ämter der Kirche beherrsche. Die Gabe des Geistes werde in Kanon 51, § 1 nur dem Kollegium der Zwölf zuteil. Daher hätten die verschiedenen in § 2 erwähnten Gaben, mit denen die Kirche „entsprechend der Verschiedenheit ihrer Glieder ausgestattet ist", nur die Funktion, die folgende hierarchische Unterscheidung der Aufgaben in der Kirche hervorzuheben. Dies aber stehe in Widerspruch zu ‚Lumen gentium', Abschnitt 5 und 13. Die „Verheißung der Präsenz des Geistes in der Kirche sollte . . . nicht in einer Form zum Ausdruck kommen, daß dieser Geist wie eine Art Rechtstitel erscheint". Dieser Meinung sind auch die Verfasser des Heidelberger Gegenentwurfs. Die Arbeitsgruppe aus Bologna stellt fest: Das pyramidal aufgefaßte Amt verliere auf dem Weg von oben nach unten an Intensität, Geltung und genauer Umschreibung. Die Ämter nehmen „vor allem die Bischöfe" (Kanon 53, § 1), dann „auch die Presbyter" (§ 2) und schließlich „auf ihre Weise die Gläubigen" (Kanon 53, § 3) wahr. Es fehlt, so hebt das Bologneser Dokument hervor, eine klare Theologie der „Ämter" des „Laien", eine Theologie des Wortes Gottes sowie eine Pneumatologie. Die Rechte der Gläubigen sind nirgendwo zusammengefaßt. Ist von ihnen die Rede, so werden sie oft mit einer einschränkenden Klausel versehen (z. B. Kanon 13, § 3, Kanon 16—19). Damit aber werden die garantierten Rechte durch eine „sie auflösende Bedingung" wieder hinfällig gemacht. So erklärt z. B. Kanon 23, daß der gute Ruf von niemandem auf „illegitime Weise" verletzt werden dürfe; damit wird aber eine rechtmäßige Verletzung nicht ausgeschlossen, zumal die Entscheidung darüber, was legitim und illegitim ist, wiederum bei der kirchlichen Autorität liegt.

Es fehlt ein zwischenkirchliches Recht

Mit der *ökumenischen Perspektive* des Entwurfs befaßt sich vor allem der Heidelberger Gegenentwurf. Die ökumenische Gemeinschaft sollte nach ihm durch ein solches Grundgesetz der Kirche gestärkt, nicht aber behindert oder gar lahmgelegt werden. „Kirchentrennende Unterschiede" sollten bereits im Proömium vermieden werden. Daher wird eine Formulierung vorgeschlagen, nach der „in der Kirche Charisma und Recht von Grund auf verbunden sind" und die den Charakter der Kirche als pilgerndes, sich stets erneuerndes und unter menschlichen Bedingungen existierendes Gottesvolk betont. Nicht gerade ökumenisch förderlich ist es nach Ansicht der Autoren, daß der Entwurf in Kapitel III über die Kirche und die menschliche Gesellschaft von der Zusammenarbeit der verschiedenen weltlichen Gesellschaften für Gerechtigkeit, Eintracht und Frieden unter den Völkern spricht, nicht aber von dem Zusammengehen auf diesem Gebiet mit den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften, das ja längst besteht und zunimmt und immer wieder als wünschenswert bezeichnet wird. Es fehlen, wie darüber hinaus *J. G. Gerhartz* bedauert, „die Grundzüge eines künftigen zwischenkirchlichen Rechts. Gehören sie nicht in die ‚Lex funda-

mentalis'? Aber sind sie schon formulierbar? Sind die theologischen Aussagen des Konzils über die nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften und ihr Verhältnis zur Kirche in ihren rechtlichen Konsequenzen überhaupt schon genügend durchdacht?"

Nach Ansicht der Heidelberger Autoren implizieren die vom Konzil ausgesprochenen „theologischen Gemeinsamkeiten zwischen den getrennten Kirchen" wegen der „engen Verbindung von Dogma und Recht" für die katholische Kirche „eine (wenn auch begrenzte und unvollkommene) Rechtsgemeinschaft zwischen den getrennten Kirchen", die vom Grundgesetz anerkannt werden sollte. Weiter befürworten sie eine praktische Einschränkung des theoretisch unbestrittenen universalen Jurisdiktionsanspruchs der Kirche gegenüber getauften, aber mit der „katholischen Kirche niemals in Berührung gekommenen" Christen. Diese Einschränkung soll vor allem dazu dienen, Konflikte zu vermeiden, die „dem Ansehen der Kirche, der ökumenischen Gemeinschaft wie den betroffenen Gläubigen selbst . . . abträglich sind".

Stärker noch als in den beiden ersten Kapiteln wird im dritten Kapitel des Entwurfs über die Kirche und die menschliche Gesellschaft das verkürzte Kirchenverständnis deutlich. *G. Alberigo* (a. a. O.) faßt diesen Teil in seinem Urteil so zusammen: „Ein ununterbrochenes Pochen auf Vorteile, Privilegien und im besten Fall Wahrnehmung von Rechten zugunsten der Kirche. Hier kommt zum Vorschein, was man eigentlich mit dieser ‚Lex' beabsichtigt: Die Kirche behauptet sich erneut als Macht unter den Mächten; ihre geistliche Zielsetzung hält sie nicht zurück, sondern bestärkt sie darin, ihre Privilegien und Rechte mit sakralem Glanz zu umgeben." Kanon 94, § 4 (über den Anspruch der Kirche auf den Gebrauch materieller Güter) könnte in der vorliegenden Formulierung „genauso gut und ohne substantielle Änderung für das Statut einer Aktiengesellschaft dienen; es ist somit völlig abseits von all dem, was am Konzil und danach sich tat, um dem Geist einer Kirche der Armen auf die Spur zu kommen, und sie ist erst recht weit entfernt von dem, was das Evangelium meint, wenn es sagt, die Kirche sei ‚in der Welt, aber nicht von der Welt'."

Ziehen wir das Fazit! Das den Bischöfen vorliegende Grundgesetz wird — darin stimmen die Stellungnahmen überein — zumindest in seiner jetzigen vierten Fassung für völlig unzureichend gehalten. Die gemäßigten Ausführungen des Heidelberger Gegenentwurfs schlagen eine „emendatio restrictiva" des ganzen Entwurfs vor, da es für die „Wirkung des Gesetzes, seine Anerkennung und Überführung in das Leben der Kirche" wesentlich sei, ob es „gelingt, durch eine, der Größe seines Gegenstandes entsprechende, würdige und sparsame Prägnanz zu überzeugen". Damit aber scheinen sie der Idee eines Grundgesetzes positiv gegenüberzustehen. Ganz anderer Meinung ist dagegen das Bologneser Dokument. Lapidarisch bekennt es sich zur Absicht, nicht etwa zu einer besseren Abfassung des Schemas beizutragen, sondern den Fachleuten und Bischöfen zum Bewußtsein zu bringen, daß „die Idee eines Verfassungsgesetzes der Kirche in sich unannehmbar ist und klar und unnachgiebig abgelehnt wird". Abgesehen von dieser bisher wohl schärfsten Ablehnung scheint — wie in letzter Zeit mehr und mehr zu hören war — eine zunehmende Zahl von Kanonisten und Theologen ein solches Projekt überhaupt für verfehlt oder zumindest für verfrüht zu halten.

Ist der Religionsunterricht noch zu retten?

Anmerkungen zu einer Synodeneingabe

Das Thema „Religionsunterricht" steht schon seit einiger Zeit im Brennpunkt der innerkirchlichen und der innerschulischen Auseinandersetzung. Über die Frage hinaus, ob sich schulischer Religionsunterricht als „Verkündigung" oder „Information" zu verstehen habe (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 357 ff), geht die augenblickliche Diskussion immer mehr um die Grundproblematik der Berechtigung eines konfessionell ausgerichteten Religionsunterrichts an der von einer pluralistischen Gesellschaft getragenen öffentlichen Schule. In *schulischen Kreisen* ist diese Frage schon seit längerer Zeit diskutiert worden. Sie stellt sich in letzter Zeit verschärft nicht zuletzt deswegen, weil sich immer mehr Schüler „aus Gewissensgründen" vom Religionsunterricht abmelden. Die *kirchlichen Stellungnahmen* scheinen jedoch erst durch den Strukturplan des Deutschen Bildungsrates vom 13. Februar 1970 (vgl. Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 333 ff.; ds. Jhg., S. 227 ff.) provoziert worden zu sein.

Auch ein von November 1970 bis März 1971 erstelltes Arbeitspapier der „Arbeitsgruppe Religionsunterricht für die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland" — die gegenwärtig wohl umfassendste Darstellung des Themas — ist von der Konfrontation mit dem Strukturplan des Deutschen Bildungsrates geprägt. Die Arbeitsgruppe, der im wesentlichen verantwortliche Schulreferenten der Bistümer und Leiter katechetischer Ämter und Institute angehören, beabsichtigt damit, „die Synodalen zu informieren über die Aufgaben und Probleme, die sich in der konkreten Situation des Religionsunterrichts in der BRD und in West-Berlin stellen. Das Papier will zukünftigen ausführlichen Planungen den Weg ebnen."

Erheben die Autoren also zunächst noch keinen Anspruch darauf, selbst eine neue Planung vorzulegen, so werden in dem Papier doch möglichst alle konkreten Probleme, die sich im Zusammenhang des Religionsunterrichts ergeben, angerissen und Anstöße zu einer Lösung zu geben versucht. Die Probleme werden in vier Hauptpunkten zusammengefaßt: 1. Religionsunterricht, 2. Religionslehrer, 3. Religionsunterricht und Gemeinde, 4. Einzelfragen zur Problematik der Religionspädagogik heute.

Was steht zur Diskussion?

Der erste Punkt (Religionsunterricht) ist zweifellos der wichtigste und wird von der Arbeitsgruppe auch am ausführlichsten behandelt. Die Themen dieses Kapitels entspringen grundlegenden *didaktischen Überlegungen.* So lautet die erste Forderung: „Die Eigenart des Religionsunterrichts als Schulfach muß neu umschrieben und didak-

tisch begründet werden." Dazu wird ausgeführt, daß im Gegensatz zu früheren Zeiten, in denen der Verkündigungsauftrag der Kirche in der Schule von niemandem bezweifelt wurde, heute „mehr und mehr Kritik an der Berechtigung des Religionsunterrichts laut wird".
Diese Kritik könne nicht mehr einfach „mit dem Hinweis auf die verfassungsrechtliche Grundlage" abgewiesen werden. Auch könne durch eine solche Argumentation nicht „die zunehmende Isolierung des Religionsunterrichtes im Fächerkanon der Schule" verhindert werden. „Nur seine Begründung mit pädagogischen Argumenten und seine konsequente Integration in die moderne Schule kann es ermöglichen, daß der Religionsunterricht die bevorstehenden strukturellen Reformen des Bildungswesens mitvollzieht und seine dienende Funktion in der Schule erfüllt."
Die augenblickliche Schulsituation sieht das Papier dadurch geprägt, „— daß die verschiedensten Gruppen in der Institution Schule ein Vehikel für die Durchsetzung ihrer gesellschaftspolitischen Konzeption sehen; — daß die Vermehrung der Erkenntnisse der modernen Wissenschaften eine Anhäufung der Unterrichtsstoffe mit sich bringt und deshalb neue Formen der Unterrichtsorganisation entwickelt werden müssen; — daß die neueren Ergebnisse der Pädagogik und der Soziologie eine veränderte Sicht von ‚Erziehung in und durch die Schule' nahelegen". Deshalb kommt die Arbeitsgruppe zu dem Schluß: „Wenn der Religionsunterricht sich in dieser Wirklichkeit behaupten will, muß er seine Ziele und Verfahrensweisen in die Gesamtkonzeption der modernen Schule einbringen."
In diesen grundlegenden Überlegungen wird bereits deutlich, daß die Autoren von einer bestimmten Voraussetzung ausgehen, die als solche nicht mehr überprüft wird: daß nämlich der Religionsunterricht in der öffentlichen Schule heute fraglos sinnvoll sei.
Nach der Meinung der Autoren genügt offenbar die Einsicht, „daß es notwendig ist, eine wissenschaftlich begründete neue Konzeption des Religionsunterrichtes zu formulieren" und darüber hinaus „diese Konzeption . . . wirksam in die Öffentlichkeit zu bringen".
Daß aber wissenschaftliche Überlegungen allein nicht genügen, sondern daß es auch einer didaktischen Neubesinnung bedarf, wird im folgenden Punkt ausgeführt: „Didaktische Überlegungen zum Religionsunterricht sind für verschiedene Schulstufen und Schularten je spezifisch anzustellen." Es folgen Einzelüberlegungen zur besonderen Situation und Aufgabe des Religionsunterrichts in der Primarstufe, der Sekundarstufe I, in allen Formen der Sonderschule, den beruflichen Schulen und — besonders detailliert — in der Sekundarstufe II der Gymnasien. Es wird darauf hingewiesen, daß die Kirche sich aus der derzeitigen Diskussion über Unterrichtsformen und -inhalte im Hinblick auf eine Gesamtkonzeption des Bildungswesens nicht mit dem Alibi heraushalten dürfe, „der Religionsunterricht nehme gegenüber den anderen Fächern eine ‚Sonderstellung' ein . . . Es wirkt wenig überzeugend, wenn erst zu verabschiedeten Beschlüssen kritische Resolutionen nachgereicht werden und die Kirche sich erst zu Wort meldet, wenn Entscheidungen gefallen sind und die Konsequenzen daraus bereits gezogen werden. Man darf sich nicht wundern und viel weniger sich entrüsten, wenn derartigen kirchlichen Verlautbarungen wenig Gehör geschenkt wird." Die stillschweigende Voraussetzung bleibt aber die Überzeugung: Wenn Religionsunterricht an sich sinnvoll ist, so werden die wissenschaftliche und didaktische Neubesinnung sicherlich dem Religionsunterricht aus der augenblicklichen Misere heraushelfen. Unter diesem Tenor stehen auch die folgenden Forderungen: „Der derzeitige Charakter des Religionsunterrichts als ordentliches Lehrfach darf auch bei einer veränderten Struktur der Schule nicht nivelliert werden." Aus diesem Grunde sollen auch die Abmeldemöglichkeit vom Fach Religion und die Zensurengebung neu bedacht werden. Empfohlen wird — unter Beibehaltung des konfessionell erteilten Religionsunterrichts — die Möglichkeit eines *„kooperativ-konfessionellen Religionsunterrichts"* im sogenannten Kurssystem der gymnasialen Oberstufe. Schließlich wird in den beiden letzten Punkten ein freies Schulbuchangebot (einschließlich audio-visueller Medien) zur Hebung der Qualität des Religionsunterrichts gefordert und die Offenlegung und Verwendung der Einnahmen durch Religionsbuch-Honorare für die Erstellung und Erprobung neuer Hilfsmittel. (Bisher erhalten die einzelnen Bistümer von den Religionsbüchern, die in ihrem Bereich offiziell eingeführt sind, entsprechende finanzielle Anteile.)

Der Traum vom attraktiveren Religionslehrer

Aus all diesen Thesen zum Thema „Religionsunterricht" spricht die Erkenntnis der Autoren, daß der schulische Religionsunterricht unbedingt beizubehalten sei, daß dieser aber in einer Krise steckt, aus der die Kirche ihm mit allen ihr zur Verfügung stehenden Mitteln heraushelfen muß. Diese Forderung an die Kirche wird auch zum zweiten Hauptthema des Synodenpapiers (Religionslehrer) erhoben. Im Ganzen geht es hier darum, durch eine bessere Aus-, Fort- und Weiterbildung der Religionslehrer aller Schulgattungen die *Qualität* des Religionsunterrichts zu verbessern.
Bevor aber von diesen praktischen Erwägungen die Rede ist, werden Sinn und Art der Verleihung der *missio canonica* überdacht: „Insofern es im Religionsunterricht um die christliche Botschaft geht, muß der Religionslehrer die Einheit mit der Lehre der Gesamtkirche wahren, wenn diese auch in jeder neuen geschichtlichen Situation kritisch überdacht werden muß. Das macht die Bereitschaft des Religionslehrers zu einer verbindlichen, wenn auch nicht unreflektierten Identifikation mit der Kirche erforderlich, insofern diese ihr Selbstverständnis allgemein (also in der Gesamtkirche) zum Ausdruck bringt." Wenn der Bischof also den so verstandenen Dienst des Religionslehrers annimmt, dann ist die Erteilung der missio canonica ein pastoraler Akt. Diesen grundsätzlichen Überlegungen folgen Vorschläge zur Vereinheitlichung der Voraussetzungen für die Verleihung der missio canonica, die hier nicht zu erörtern sind. Um so mehr interessieren die Vorstellungen zur Person des Religionslehrers. Dazu werden verschiedene Vorschläge gemacht: Man soll z. B. das Berufsbild des hauptamtlichen Religionslehrers attraktiver gestalten und entsprechend „publizieren" und Möglichkeiten zum Fernstudium, zu diözesanen Kursen und qualifizierten Zusatzlehrgängen für einen zweiten Bildungsweg schaffen. Zudem sollen möglichst viele Studierende an staatlichen Ausbildungsstätten dafür gewonnen werden, die Qualifikation für die Erteilung des Religionsunterrichts zu erwerben. Um ein höheres Niveau des Religionsunterrichts zu erreichen, wird von allen Religionslehrern das Abitur als Voraussetzung gefordert. Größter Wert wird auf die Fort- und Weiterbildung des Religionslehrers gelegt, wobei die

religionspädagogische Fortbildung einem breiten allgemeinen pädagogischen Fortbildungsangebot zuzuordnen sei. Nicht zuletzt muß nach Meinung der Autoren die religionspädagogische Aus- und Fortbildung der Priester in Theorie und Praxis verbessert werden. Daß eine solche Aufwertung des Religionsunterrichts nicht ohne mehr Personal und Mittel zu bewerkstelligen ist, liegt auf der Hand. Doch die Forderung wird noch eigens registriert. Die Autoren scheinen nicht zu zweifeln, daß das Traumbild vom „attraktiveren" Religionslehrer samt Ausstattung sich auch verwirklichen läßt. Das Hauptproblem besteht für sie offensichtlich nur darin — und das ist das Problem der Kirche und nicht allein des Religionsunterrichts — Personal und die Mittel zur Verfügung zu haben.

Der dritte Hauptteil (Religionsunterricht und Gemeinde) befaßt sich weniger mit dem schulischen Religionsunterricht als vielmehr mit der Abgrenzung der Aufgaben der schulischen Katechese von denen der Glaubensunterweisung in Pfarrgemeinde und Elternhaus.

Mit Nachdruck wird betont, daß in erster Linie die Eltern die Erzieher ihrer Kinder sind. Also sind sie es auch im Bereich der religiösen Erziehung. Sie dürfen sich diese Aufgabe nicht von Kindergarten und Schulen abnehmen lassen, auch deswegen nicht, weil diese andere, spezielle Bildungsaufgaben haben und das Kind nicht ganzheitlich prägen können und wollen. Damit die Eltern befähigt werden, ihre Aufgabe in der religiösen Erziehung der Kinder wahrzunehmen, soll — so fordert das Synodenpapier — in Zukunft mehr Wert auf die Eltern- und Erwachsenenbildung gelegt werden. Außer den Eltern ist aber auch die gesamte Gemeinde für die Glaubensunterweisung der Kinder verantwortlich. Da der schulische Religionsunterricht nicht auf ständige Entscheidung und Bekenntnis der Schüler angelegt sein kann, sei es gerade Aufgabe der Pfarrgemeinde, durch freiwillige Schülerseelsorge die Kinder im Glauben zu erziehen. Auch die Hinführung der Kinder zu den Sakramenten ist Aufgabe der gesamten Gemeinde.

Im vierten und letzten Hauptpunkt des Synodenpapiers (Einzelfragen zur Problematik der Religionspädagogik heute) werden vorwiegend *organisatorische Fragen* behandelt, die sich für den Religionsunterricht durch die geplante Neuordnung des staatlichen Bildungssystems ergeben. So wird es in Zukunft mehr denn je nötig sein, daß alle kirchlichen Institutionen, die sich mit dem Religionsunterricht befassen, auf überdiözesaner Ebene zusammenarbeiten und daß der Informationsfluß sowohl auf dieser horizontalen Linie als auch auf der vertikalen zwischen den verantwortlichen Bischöfen über die Fachinstitute bis hin zum einzelnen Lehrer funktioniert. Darüber hinaus sollte der Religionsunterricht wie die anderen Schulfächer von den herkömmlichen Lehrplänen abkommen und zu neu zu erstellenden und sich durch Tests selbstregulierenden Curricula übergehen.

In einem Nachwort weist die Arbeitsgruppe Religionsunterricht die Synodalen darauf hin, „daß vorstehende Aufstellung keineswegs umfassend ist. Sie will lediglich zukünftigen ausführlichen Planungen den Weg ebnen. Es lag nicht in der Absicht der Arbeitsgemeinschaft Religionsunterricht, hier schon eine grundsätzliche ‚Denkschrift zur religionspädagogischen Situation' zu Papier zu bringen. Wenn die Ausführungen trotzdem so umfangreich wurden, so zeigt sich darin, wieviel auf dem Sektor der Religionspädagogik zu tun ist und welch großen Nachholbedarf wir zu verzeichnen haben. Die Arbeitsgruppe Religionsunterricht betrachtet die Situation keineswegs als aussichtslos, wenn mit entscheidenden Beschlüssen nicht zu lange gezögert wird."

Im Zugzwang der Bildungsreform

Es ist wohl das besondere Verdienst dieses Papiers, die vielfältigen Aufgaben der Kirche im Zuge einer Neubesinnung über den Religionsunterricht herausgestellt zu haben. Mit Recht wird darauf hingewiesen, daß die Entwicklung der Bildungsgesetzgebung der Kirche nicht mehr viel Zeit zu Grundsatzdiskussionen läßt, sondern daß sie schnell handeln muß, wenn sie ihren Einfluß auf diesem Gebiet nicht vollends verlieren will. Daß die augenblickliche Situation des Religionsunterrichts nicht zuletzt auch wegen der mangelnden Aus-, Fort- und Weiterbildung der Lehrer, besonders aber auch wegen der didaktisch verschwommenen Konzeption des Religionsunterrichts und der unzureichenden Arbeitsmittel im argen liegt, entspricht der vielfachen Erfahrung der Religionslehrer.

Aber ist tatsächlich der Misere abzuhelfen, wenn man nur diese einzelnen Faktoren — durch nicht unerhebliche Investitionen seitens der Kirche — verbessert? Liegt der Grund für die derzeitige Kritik am Religionsunterricht nicht tiefer? Viele Religionslehrer machen heute die Erfahrung, daß trotz aller neuen didaktischen Überlegungen, trotz der verzweifelten Versuche, durch neue Lehrinhalte und Methoden den Religionsunterricht attraktiver zu gestalten, sich immer mehr Schüler „aus Gewissensgründen" vom Religionsunterricht abmelden — wobei man wiederum die Erfahrung machen kann, daß es nicht die erklärten „Atheisten" sind, die sich abmelden. Der Grund für dieses Verhalten der Schüler ist wohl am ehesten darin zu sehen, daß der schulische Religionsunterricht nicht mehr von der Gesellschaft getragen und als schulische Einrichtung von einer breiten öffentlichen Meinung gedeckt wird. Die Arbeitsgruppe Religionsunterricht selbst lehnt es ab, noch mit dem herkömmlichen Verweis auf Artikel 7 des Grundgesetzes, Artikel 21 und 22 des Reichskonkordates und die entsprechenden Artikel der Landesverfassungen zugunsten des Religionsunterrichts zu argumentieren. Sie sind damit immerhin der jüngsten Erklärung der deutschen Bischöfe zum Religionsunterricht anläßlich der Frühjahrsvollversammlung in Bad Honnef ein Stück voraus (vgl. Herder-Korrespondenz, d. Jhg., S. 193 ff.). In der Tat ist mit der *verfassungsrechtlichen Argumentation* nichts gewonnen, da die Voraussetzungen, unter denen der Artikel 7 des Grundgesetzes entstanden ist, sich geändert haben. Zur Zeit der Entstehung des Grundgesetzes und der Länderverfassungen wurde die „christliche Religion" als eine Sache des öffentlichen Interesses angesehen, da man sich auch von ihrer Seite her eine Festigung der demokratischen Grundprinzipien — etwa der Würde und Freiheit der Person — versprach. Ob im jetzigen pluralistischen Denken die christliche Religion noch so stark vom öffentlichen Interesse getragen wird, wird bezweifelt. Damit entsteht erst die Frage, warum der Staat eine besondere Weltanschauung so sehr fördert, daß er die Unterweisung in ihrem Gedankengut zum ordentlichen Lehrfach (d. h. Pflichtfach, nicht Wahlfach!) an den von der Öffentlichkeit getragenen Schulen macht, während andere „Weltanschauungen" — z. B. nichtchristliche Religionen oder auch etwa die sozialistische oder liberalistische Weltanschauung —

in der Schule nur ausschnittsweise in irgendeinem der Fächer gestreift oder auch gar nicht behandelt werden. Insofern sind jene nicht ganz zu widerlegen, die behaupten, durch den Fächerkanon der Schule werde eine Gesellschaftsordnung vorgetäuscht, die in dieser Weise nicht mehr existiert.

Man kommt zunächst in dieser Frage nur damit weiter, daß man den Religionsunterricht mit *pädagogischen* Argumenten begründet und ihn in die moderne Schule konsequent zu integrieren sucht. Die Arbeitsgruppe Religionsunterricht scheint an der Möglichkeit einer solchen Integration nicht zu zweifeln. Beim augenblicklichen Stand der Dinge ist dies jedoch keineswegs so selbstverständlich. Die von *Th. Wilhelm* (Theorie der Schule, Stuttgart 1967) vorgebrachte Begründung des Religionsunterrichts dürfte allein nicht mehr ausreichen: daß nämlich die Tatsache, daß das Christentum die gesamte Kultur des Abendlandes geprägt hat und es für das Verständnis der Gegenwart notwendig sei, die Wurzeln unserer abendländischen Kultur aufzuspüren, einen hinreichenden Grund für die Entstehung des Religionsunterrichts darstellt. Diese Begründung ist für viele auch deshalb nicht mehr beweiskräftig, weil nach einem ungeschriebenen Gesetz der Bildungsreformer es nicht mehr so sehr schulisches Bildungsziel ist, aus der Tradition heraus die Gegenwart verständlich zu machen, als vielmehr der Jugend die Zukunft zu erschließen und sie für die Veränderung bzw. Entwicklung der gegenwärtigen Zustände auf Zukunft hin fähig zu machen. Symptomatisch für diesen Wandel der Bildungsziele ist die fortschreitende Abwertung der alten Sprachen, aber auch anderer humanistischer Fächer im Bereich der Gymnasien.

Sehr deutlich ausgesprochen wird dieses neue Verständnis von Bildung im Strukturplan, wenn dort die Befähigung zum ständigen Lernen, zum „Lernen des Lernens", zum großen Anliegen gemacht wird. Wie auch immer man im einzelnen vom Strukturplan denken mag, so wird doch deutlich, daß ein Schulfach, das seine Ziele primär auf das Erfassen von Vergangenem beschränkt, seine Funktion im Fächerkanon einbüßen wird. Wenn man also den Religionsunterricht weiterhin als Schulfach beibehalten will, so müßte von den Lernzielen, -inhalten und -methoden her die Zukunft (des Menschen, der Welt, der Kirche) stärker in den Blick gerückt werden. Es sei nur kurz darauf verwiesen, daß es in dieser Richtung in letzter Zeit einige Ansätze gegeben hat (vgl. etwa die Sammelbände „Zum Religionsunterricht morgen" I und II, hrsg. v. *W. G. Esser*, Pfeiffer-Verlag, München 1970 u. 1971; „Katechese vor dem Anspruch der Zukunft", Kösel, München 1970).

Das Grundproblem umgangen?

Wie sehr die Misere des heutigen Religionsunterrichts von den Autoren des Synodenpapiers unterschätzt wird, geht aus fast allen Vorschlägen zu den Themen „Religionsunterricht", „Religionslehrer" und „Einzelfragen zur Problematik der Religionspädagogik heute" hervor. An zwei Beispielen aus den didaktischen Überlegungen zu den einzelnen Schulstufen und -arten wird dies jedoch besonders deutlich: Wenn bei der Erörterung der Situation des Religionsunterrichts an den beruflichen Schulen die Forderung nach Erarbeitung präziser Lernziele erhoben und zugleich festgestellt wird: „Nicht zuletzt deshalb (nämlich weil diese Ziele bisher fehlten) wird der Religionsunterricht von Berufsschülern abgelehnt", so wird der Eindruck erweckt, daß die Schüler an sich den Religionsunterricht schätzen, aber wegen seiner augenblicklichen Form ablehnen. Man braucht also nur die Form zu ändern — und die Schwierigkeiten sind beseitigt. Dieselbe Vorstellung wird nahegelegt, wenn es von den Schülern der Sekundarstufe II (Oberstufe) der Gymnasien heißt: „Die kritischen Schüler dieser Altersstufe laufen Sturm gegen die überkommenen Vorstellungen eines Religionsunterrichtes, der sie zu Funktionären einer institutionalisierten Kirche machen will." Hierzu muß gesagt werden, daß eine solche Konzeption schon seit Jahren nicht mehr — oder nur in wenigen Ausnahmefällen — existiert, daß die Schüler auch nicht Sturm laufen, sondern sich stillschweigend vom Religionsunterricht abmelden.

Das Hauptproblem liegt nicht so sehr in der Darbietung des Religionsunterrichts als vielmehr darin, daß vielen Schülern — und auch einem großen Teil der Gesellschaft — die Funktion eines christlichen Religionsunterrichts an einer öffentlichen Schule nicht mehr einsichtig ist. Deshalb werden auch noch so viele gut gemeinte Reformen im einzelnen wenig fruchten, wenn nicht in aller Offenheit dieses Grundproblem angegangen wird.

Kleine Ökumene der Exegeten —

Zu den ersten Bänden eines evangelisch-katholischen Bibelkommentars

Zum ökumenischen Pfingsttreffen" in Augsburg sei ein wahrhaft ökumenisches Unternehmen vorwiegend jüngerer Neutestamentler vorgestellt, das auf zehn Jahre geplant ist: der „Evangelisch-Katholische Kommentar zum Neuen Testament" (EKK). Für das Kommentarwerk des EKK zeichnen verantwortlich der katholische Benziger Verlag (Einsiedeln) und der reformierte Neukirchener Verlag. Bisher sind zwei Hefte der „Vorarbeiten" mit den Referaten und je einem Diskussionsprotokoll der gemeinsamen jährlichen Arbeitskonferenzen erschienen (EKK 1 1969 und EKK 2 1970). Heft 3 steht vor dem Erscheinen mit Referaten von P. Stuhlmacher zur Hermeneutik und von R. Pesch und P. Hoffmann zur Himmelfahrtsgeschichte. Die Namen der Hauptbeteiligten sind auf dem Umschlag alphabetisch vermerkt: J. Blank, G. Dautzenberg, J. Gnilka, E. Grässer, F. Hahn, P. Hoffmann, T. Holtz, G. Klein, U. Luz, R. Pesch, W. Pesch, R. Schnakkenburg, W. Schrage, E. Schweizer, P. Stuhlmacher, A. Vögtle und U. Wilkens.

In EKK 1 unterrichtet das Vorwort der Herausgeber, *E. Schweizer* und *U. Wilkens* für die evangelische, *R. Schnackenburg* und *J. Blank* für die katholische Seite über den Gesamtplan. Da heißt es u. a.: „Eine Gruppe von Neutestamentlern katholischer und evangelischer Konfession ist auf Einladung des Neukirchener und des Benziger Verlages in ein *verbindliches Gespräch* eingetreten mit dem Ziel, einen *gemeinsam zu verantwortenden* evangelisch-katholischen Kommentar zum Neuen Testa-

ment zu schaffen. Dabei sollen die theologischen Fragen weder ausgeklammert noch verwischt werden. So wird zwar jeder für sich das von ihm ausgelegte Buch verantwortlich zeichnen, bei der Ausarbeitung aber in ständigem Austausch mit einem Mitarbeiter der anderen Konfession stehen und außerdem alle wichtigen Kontroversfragen einer jährlichen Arbeitsgemeinschaft aller Mitarbeiter vorlegen . . . Folgende Punkte gelten als *Richtlinien:*
1. Jeder schreibt seinen Kommentar mit dem bewußten Willen zum Gespräch mit allen, insbesondere mit seinem näheren Mitarbeiter. — 2. Die Bedeutung des Alten Testaments für das Neue Testament soll dabei besonders ernsthaft untersucht werden. — 3. Der der historisch-kritischen Methode verpflichtete Kommentar soll bewußt *auf die Gemeinde und die Verkündigung ausgerichtet* sein. — 4. Die Mitarbeiter beider Konfessionen sollen ausdrücklich aus verschiedenen theologischen Richtungen oder Schulen gewählt werden."

„Kollision" und Synthese

EKK 1 (108 S.) setzt ein mit zwei zentralen Themen: mit dem Christushymnus des Kolosserbriefes (1, 15—20): Christus als Urbild Gottes und Erstgeborener der Schöpfung (Referenten sind *Schweizer* und *Schnackenburg*); und mit der Frage der Rechtfertigung aus dem Glauben nach Röm. 3, 28 par. Referenten sind *Wilkens* und *Blank*. Das Heft ist besonders interessant für das ganze Unternehmen. Es zeigt, daß die Exegeten bei den schwierigsten Kontroverspunkten beginnen. Dabei ergibt sich, wie das ausführliche Protokoll von *R. Pesch* über die Diskussion der Referate aufdeckt, daß die Evangelischen bei der „Kollision" die katholische Position verteidigen, während die Katholiken, zumal Blank, die „evangelische" Position beziehen. Man sieht also das Werden einer echten Synthese für den künftigen Kommentar! Beim EKK 2 ist das weniger deutlich. Man liest Heft 1 am besten von der spannenden Diskussion her (S. 97 bis 108).
Leider können hier nicht die Referate im einzelnen wiedergegeben werden, wohl aber ihr Aufeinanderzu, das große Hoffnung erweckt. Die Aktualität der Analyse von Kol. liegt in der Frage nach der *Legitimität eines „Kults"*, der triumphalistisch eine antizipierende Eschatologie darstellt. Verläßt Kol. nicht schon die *theologia crucis?* Mit verschiedenem Akzent sind sich die Exegeten einig, daß die Zukunft des Heils schon jetzt liturgisch antizipiert werden kann, wenn auch das „noch nicht" beachtet wird. Die Doxologie von Kol. hat ihren Sitz im Leben im Gottesdienst der Gemeinde, der nur sekundär zum Weltdienst und zur Mission wird. Blank sagt es am deutlichsten mit Hinweis auf 1 Kor. 11—14 und Röm. 12: die Gemeinde Gottes hat Gott und Christus, nicht vornehmlich die Welt als ihr Gegenüber, sie lebt primär vom Wort Gottes, die missionarische Tätigkeit gehört zur Frucht des Geistes. Eine christologische Anthithese der „Mitmenschlichkeit" kommt erst in EKK 2 zur Sprache. Die Spannung von Kol. zu Paulus wird erkannt, aber kein Kontrast oder Bruch behauptet. Allerdings kollidiert P. Stuhlmacher methodisch mit Schnackenburgs These von der bleibenden Bedeutung des neutestamentlichen Kults durch die Bemerkung: die Situation des Textes und die gegenwärtige Situation unserer Kirchen seien auseinanderzuhalten. Moderne Probleme dürften nicht unmittelbar am Text verhandelt werden. Die theologischen Aussagen von Kol. könnten nur „Modell" sein, das zu übersetzen sei. Immerhin bleibt als hermeneutische Auswertung die *gemeinsame Erkenntnis,* daß die Gemeinde des Kolosserhymnus weiß, es gibt kein wahres Gottesbild ohne Jesus Christus und seine Vorherrschaft: „Ein Gott, der nicht das Gesicht Jesu Christi trüge, wäre nicht Gott, sondern Götze." E. Schweizer erklärte sogar, die Gemeinde strebt zu einer „die Welt durchdringenden Kirche". Gegen kosmologische Spekulation gewandt: Gottes Handeln sei immer schon im Gekreuzigten und Auferstandenen geschichtlich vorgegeben und erfülle sich im Empfangen. Eine Theologie des objektiv vorhandenen und verfügbaren Heils, geordnet in Natur und Übernatur, sei nicht gültig, weil Gottes Zusage ein Wortgeschehen und nicht Naturphänomen oder Evolution ist. Schnackenburg gibt zu, daß die katholische Theologie die Gefahr aristotelisch-ontologischer Begriffe ihrer Tradition erkannt hat und einem personhaft-dynamischen, aktuellen Denken geöffnet ist (S. 50): „Wir sind gar nicht so weit voneinander entfernt."
Diesen Eindruck verstärkt das Aufeinanderzu in der Exegese des Römerbriefes zusammen mit Gal. 2, 15 f. Fast schroff stehen die Thesen von Wilkens (luth.) und Blank gegenüber, um der *justificatio impii* (Röm. 4, 5), dem Kernstück des provozierenden Handelns Jesus, gerecht zu werden. Auch Wilkens meint: „Gerecht kann nur sein, wer an Christus glaubt." Insofern ist der Mensch für das „Gesetz", den jüdischen Heilsweg, tot. Der Sünder, der mit seinen Werken gescheitert ist, kann nicht mehr durch Werke Gerechtigkeit erlangen. Doch Paulus verwerfe nicht das Gute am Gesetz, das Tun der Liebe. Dies gehört zur Glaubensgerechtigkeit. Das Gesetz werde nicht abrogiert, sondern zum Diener Christi und durch die Liebe aus Glauben erfüllt. Gegen Bultmann stellt er klar: das Telos der paulinischen Ethik liege nicht darin, daß der Glaubende von seinem Geltungsbedürfnis frei wird, sondern daß er in tätiger Liebe dem Nächsten nützlich wird (77; vgl. auch den Kommentar zu Röm. 3, 28 in der inzwischen vorliegenden Übersetzung des NT von Wilkens bei Furche-Benziger, S. 510).
Gegen diese Sorgfalt um die Wahrung des Gesetzes lautet Blanks These: „Im Gesetz ist nichts mehr drin", nur der Glaube rettet. F. Hahn löste die Aporie auf durch eine Differenzierung des Begriffes „Gesetz" und durch die konkrete Situation, in der Paulus zu bestimmten Adressaten spricht. Blank hatte darauf schon hingearbeitet. Man spürt ihm seine Herkunft aus einer Kirche an, die das „Gesetz" in vielfachem Sinn behauptet. Er wollte in die paulinische Freiheit durchbrechen. Das Gespräch führte wieder zur Synthese. Das Ganze des Evangeliums, darf man nach diesem Disput sagen, ist „evangelisch" *und* „katholisch", auch wenn mit umgekehrten Fronten argumentiert wird. Der Disput wird zum Erlebnis des Sich-Findens. Die Erfahrung dieses dialogischen Lernprozesses brauchen wir.
Blank, bekannt durch seinen pastoralen Sinn, bringt noch eine neue Seite der Interpretation ins Spiel. Er versucht, die paulinischen Termini zu aktualisieren durch eine moderne philosophische Sprache, eine notwendige Aufgabe. Denn wir stehen heute nur verdeckt in der Alternative Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes oder aus dem Glauben allein durch Gnade. Blank legt den analogen Sachverhalt offen: „Das Tun, die Leistung in Gestalt des Werkes, soll die Existenz des Menschen im Sinne zu gewinnender Gerechtigkeit, eine ungebrochene Existenzsicherheit aufbauen . . . meine eigene Gerechtigkeit . . . Man darf sie interpretieren als die durch Gesetz geforderte und zugleich angespornte Selbstverwirklichung des

Menschen kraft eigener Taten und Leistungen; letztlich als menschliche *Selbstverwirklichung.*" Obwohl der Maßstab nicht bezeichnet wird — er liegt heute bei vielen Menschen in irgendeinem modischen Wert —, in jedem Falle sei diese Selbstverwirklichung „eine tödliche Überforderung". Sie ist der Übergang zur Erfahrung, daß alles sinnlos ist, zur Neurose. So macht Blank deutlich, daß die Frage, wie der Mensch Gerechtigkeit gewinnt, als die zentrale menschliche Lebensfrage verstanden werden muß. Im Begriff der Gerechtigkeit treffen die Gottesfrage und die Heilsfrage des Menschen, Theologie und Anthropologie, zusammen. Er geht noch weiter: „Das ethische Verständnis der Gesetzesproblematik, sei es in der katholischen Fassung von Gesetz und Gnade, sei es in der evangelischen Fassung von Gesetz und Evangelium, erweisen sich als unzulänglich und vordergründig . . . Die Krise des Gesetzes ist also letztlich die Krise des Menschen", heilbar nur durch Gottes Wort: *„Der gekreuzigte Christus — oder das Gesetz."* Diese Zuspitzung ist verständlich auf Grund der Interpretation, daß „Gerechtigkeit" von Gott her eschatologisch „neue Schöpfung" darstellt. Die Diskussion wurde dem nicht ganz gerecht. Erst EKK 2 bringt das hintergründige Thema zur Sprache: ob Jesu Reden von Gott unser Reden von Gott bestimmt und aktualisiert.

Um den Prozeß Jesu

Eigentlich war das Referat von U. *Luz:* „Einige Erwägungen zur Auslegung Gottes in der ethischen Verkündigung Jesu" (EKK 2, S. 119—130) nicht vorgesehen. Es wurde der 2. Arbeitstagung des Teams vorgetragen, weil Stuhlmachers Vortrag über Hermeneutik ausfiel. So hängt es den voraufgehenden Referaten als Appendix an, zeigt aber, wohin die Kommentierung des NT notwendig führen muß: zum Problem der Gottesfrage. Sonst hängt die Problematik um die Legitimität des christlichen Kults ebenso wie die Frage nach der wahren Gerechtigkeit in der Luft. Hauptthema war jedoch die exegetische Klärung um den Prozeß Jesu vor den verschiedenen Instanzen. J. *Gnilka* analysiert „Die Verhandlungen vor dem Synedrion und vor Pilatus nach Markus 14, 53 — 15, 5". Die sehr differenzierte und eindrucksvolle Ergänzung dazu bietet eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung von F. *Hahn:* „Der Prozeß Jesu nach dem Johannesevangelium" (S. 23—96). Bei diesem Thema geht es letztlich nicht um die Klärung des historischen Ablaufs, sondern um den theologischen Grund und die Bedeutung des Todes Jesu. Mit großer Sorgfalt wird von Gnilka die Markusperikope auf vorgegebene Traditionsstücke und die theologische Absicht des Redaktors befragt. Dabei, so stellte die Diskussion „mit allgemeiner Zustimmung . . . als einen wirklichen Gewinn" fest, ergibt sich, daß zahlreiche Psalmentexte über das Leiden des Gerechten die Folie für die Erzählung des Prozeßverlaufs bilden. Aber ihr theologischer Sinn bei Markus sei offen.

Erstaunlich ist im Referat von *Hahn* der exakte, mit Vergleichslisten belegte Nachweis, daß der Motivbestand der gesamten markinischen Passionsgeschichte bei Johannes nachweisbar ist, dazu Teile der Lukaspassion. Über die redaktionelle Erklärung des Prozesses nach Joh. 18, 2ff. hinaus zeigt Hahn, daß dieses Evangelium den Prozeß weitgehend in frühere Kapitel vorverlegt hat und schon in Kapitel 11 — 12, 50 den Höhepunkt mit dem Todesurteil erreicht. Die subtilen Untersuchungen sollen den theologischen Grund der Verurteilung feststellen. Er liegt eindeutig im *Messiasbekenntnis* bzw. in der Selbstidentifizierung Jesu mit Gott (Kap. 6, 7, 8 bis 10, 30). Diese rechtfertigt das Urteil auf „Gotteslästerung".

Der entscheidende Ertrag ist aber dieser: 1. Johannes hat nicht das Judentum der Zeit Jesu als Gegenspieler, sondern die religiöse Gemeinschaft nach der Katastrophe des jüdischen Krieges, und 2. sind „die Juden" Repräsentanten des ungläubigen Kosmos (87). Eine einheitliche Bedeutung für „die Juden" liege nicht vor. „Die Entscheidung über Glaube und Unglaube fällt allerdings einzig und allein am messianischen Anspruch Jesu", der im Prozeß vor Pilatus von den Klägern ins Politische verfremdet wird. Die Abschiedsreden verkünden, „daß der Prozeß weitergeht und die ganze Welt betrifft". Das „Gericht" ereignet sich in der jeweiligen Gegenwart an dem, der glaubt oder nicht glaubt. Für die Christologie sei dies wesentlich. Obschon die johanneische Christologie nicht mehr identisch sei mit der Niedrigkeitslehre des Paulus, könne man nicht E. Käsemann folgen, der eine „aus enthusiastischen Zügen gespeiste Herrlichkeitschristologie" behauptet. Das durchgehende Gehorsamsmotiv mit dem Zeugnisgeben für die Wahrheit sei eine deutliche Absage an die Gnosis. Doketismus liege nicht vor, doch einlinige Interpretation sei gefährlich, meinte Blank (132). Leider wurde die akute Frage nicht diskutiert, wie der Messiasanspruch Jesu der Welt von heute einsichtig zu machen ist, damit sich das Glaubensgericht existentiell ereignen kann und nicht durch Formeln verdeckt wird.

Zu diesen Parallelreferaten wird man kaum sagen können, daß sie unmittelbare Folgen für die angezielte Verkündigung an die Gemeinde haben. Daß aber das interkonfessionelle Exegetenteam es sich schwer macht, die Christologie des NT klarzustellen, kann nicht ohne Folgen für die Interpretation heute, für Frömmigkeit und — Ekklesiologie bleiben. Diese steht noch kaum im Blickfeld. Nur die kleine Studie von *Schnackenburg:* „Der Jünger, den Jesus liebte" (S. 97—117) berührt sie mittelbar, indem er die Hypothese stützt, der doch wohl aus Jerusalem stammende Jünger solle trotz der betonten größeren Glaubenseinsicht, die ihm geschenkt ist, nicht die Vorrangstellung des Petrus mindern. Der johanneischen Gemeinde gehe es nicht um eine Antithese zum Petrusprimat, sondern um einen Sonderstatus ihrer eigenen Tradition innerhalb des Petrusprimats" (132). Das Protokoll notierte erwartungsgemäß „regen Widerspruch".

Die Zukunft des Redens von Gott

Es war gut, daß der Zufall das Referat von *U. Luz* nach vorn zog und die Exegeten nötigte, die Frage zu diskutieren, ob das Reden Jesu von Gott für uns verbindlich sei und die Notwendigkeit der Rede von Gott überhaupt erfordert. Luz argumentiert von H. *Braun* und *Bonhoeffer* her und meint, daß Jesus vom zukünftigen Handeln Gottes „nur in Bildform" spreche. Luz beschränkt sich auf die ethische Verkündigung Jesu. Doch kann diese von der Gottesreich-Botschaft wirklich isoliert werden, von der „neuen Schöpfung" des sakramentalen „Schon jetzt" und „Noch nicht", die das volle Freisein zur Mitmenschlichkeit erst ermöglicht? Ist die Auswahl solcher Jesuslogien legitim, wo „die zwischenmenschlichen Beziehungen zum Maßstab für die Gesetzesauslegung" werden? Ist die behauptete „Gewichtsverlagerung vom Kultgesetz auf das Sittengesetz" und die Bergpredigt ablösbar vom eucharistischen Kult der Gemeinde und vom Bekenntnis zur

Gottessohnschaft Jesu, dem Thema der Analyse des Johannesevangeliums? Ist wirklich bei dem Jesus aller Evangelien „die Not des Mitmenschen zum Auslegungskanon von Gottes Gesetz" gemacht? (126) Sicher ist „der bedürftige Mensch das ‚Wo' Gottes in der Welt", jedenfalls für den Gläubigen, der die Liebe, zu der er gerufen wird, zuerst als Geschenk empfängt — und zwar in der anbetenden Gemeinde, die dem Gericht des Unglaubens „dieser Welt" entnommen ist.
Luz gibt zu: „Jesu Person gehört zu seiner Verkündigung unabdingbar dazu", aber wer ist Jesus? „Herr ist Jesus" (1 Kor. 12, 3), dieses Kriterium fehlt bei Luz. Und es fehlt auch, daß dem bedürftigen Menschen Liebeserweise allein nicht zum Heil helfen, wenn er nicht auch aus seiner je verschiedenen Blindheit und Selbstbezogenheit zum Glauben an Jesus geführt wird, in dem Gott gegenwärtig ist. Hier ergab die Diskussion, soweit sie protokolliert ist, keine Klarheit. Schweizer insistierte darauf, daß „christliche Ethik nicht möglich sei ohne die Existenz einer christlichen Gemeinde". Dagegen W. Pesch: „Gott gewinnt seine Konkretheit so im Menschen (z. B. Matth. 25, 31 f.), daß weder eine Bindung an die Person Jesu noch an die christliche Gemeinde notwendig ist." Schnakkenburg und Hahn steuerten gemeinsam aus diesem Engpaß heraus. Der Ausweg aus dem christlichen Existentialismus wird in der Reich-Gottes-Verkündigung gesehen. Das Beispiel zeigt: das „verbindliche Gespräch" der Exegeten ist noch bei den Anfängen. Immerhin, es ist verbindlich, und die theologische Mischung berechtigt zu Hoffnungen.

Dokumentation

Der Papst analysiert die Gegenwartsgesellschaft

Der Apostolische Brief „Octogesima adveniens" an Kardinal Roy

Aus Anlaß der 80-Jahr-Feier von „Rerum novarum" hat Papst Paul VI. einen Apostolischen Brief („Octogesima adveniens") an den Vorsitzenden der Päpstlichen Kommission „Justitia et pax" und des Vatikanischen Laienrats, Kardinal M. Roy, gerichtet. Das Schreiben wurde in Rom offiziell am 14. Mai 1971 (von dem es auch datiert ist) veröffentlicht und von Erzbischof A. Ferrari-Toniolo, dem Vizepräsidenten der Päpstlichen Kommission für publizistische Mittel und Generalsekretär der Sozialen Wochen der Katholiken Italiens, der Presse vorgestellt, die allerdings schon zwei Tage vorher ausführlich über das Schreiben zu berichten gewußt hatte. Obwohl der Papst die weniger verbindliche Form eines Schreibens an den Vorsitzenden der zuständigen päpstlichen Ressorts gewählt hat, ist das Dokument nach Inhalt, Form und Aussagekraft einer Enzyklika gleichzusetzen. Es dürfte sogar das erste päpstliche Dokument sein, das ohne „doktrinalen" Apparat, die Gesellschaft zeitlich und gegenständlich so nüchtern und konkret in den Griff nimmt, daß sich der Zeitgenosse, ohne große Übersetzungsprobleme darin wiedererkennen kann.

Einleitung

Herr Kardinal!
1. Die 80-Jahr-Feier der Veröffentlichung der Enzyklika *Rerum Novarum*, deren Botschaft der Tätigkeit für soziale Gerechtigkeit ständig neue Anregungen bietet, veranlaßt Uns, in Beantwortung der neuen Bedürfnisse einer Welt, die im Wandel begriffen ist, die Lehre Unserer Vorgänger wieder aufzunehmen und fortzuführen. Die Kirche legt in der Tat gemeinsam mit der Menschheit ihren Weg zurück und teilt ihr Schicksal im Schoße der Geschichte. Sie verkündet den Menschen die Frohbotschaft von der Liebe Gottes und dem Heil in Christus; sie erhellt das Arbeiten der Menschen im Lichte des Evangeliums und hilft ihnen auf diese Weise, dem Plan der Liebe Gottes zu entsprechen und ihre Bestrebungen voll zu verwirklichen.

Allgemeiner Ruf nach mehr Gerechtigkeit

2. Voll Zuversicht sehen Wir, wie der Geist des Herrn sein Werk in den Herzen der Menschen durchführt und überall sich christliche Gemeinschaften zusammenschließen, die sich ihrer Verantwortung innerhalb der menschlichen Gemeinschaft bewußt sind. Gott der Herr fährt fort, in allen Erdteilen, unter allen Rassen, Völkern und Bildungsstufen, aus allen Schichten heraus, echte Apostel des Evangeliums zu erwecken.
Im Verlauf Unserer letzten Reisen war es Uns vergönnt, diesen zu begegnen, sie zu bewundern und zu ermutigen. Wir waren unter den Volksscharen und hörten ihr Rufen aus innerer Not und gleichzeitig voll Hoffnung. Bei dieser Gelegenheit erschienen Uns in einem neuen Blickfeld die schweren Probleme unserer Zeit, die in jedem Land besonders gelagert sind und deswegen gemeinsam auf einer Menschheit lasten, die um ihre Zukunft bangt, die nach dem Ziel und der Bedeutung der augenblicklichen Wandlung fragt. Es bestehen schreiende Unterschiede in der wirtschaftlichen, kulturellen und politischen Entwicklung der Völker. Neben ausgeprägt industrialisierten Ländern sind andere noch im Agrarstadium; während manche Länder im Wohlstand leben, kämpfen andere gegen den Hunger; manche Völker befinden sich auf einem hohen kulturellen Niveau, während andere sich immer bemühen, das Analphabetentum zu beseitigen. Überall ist ein Verlangen nach mehr Gerechtigkeit festzustellen und macht sich die Sehnsucht nach einem Frieden geltend, der besser in der gegenseitigen Achtung der Menschen und Völker untereinander verankert ist.

Die unterschiedliche Lage

3. Sicher ist die Lage, mit der die Christen sich freiwillig oder gezwungen auseinanderzusetzen haben, sehr verschieden, je nach den Ländern und den sozialpolitischen Systemen. Hier sind sie zum Schweigen verurteilt, verdächtigt und sozusagen an den Rand der menschlichen Gesellschaft gedrängt und, ihrer Freiheit beraubt, in ein totalitäres System eingeordnet. Anderswo sind sie eine schwache Minderheit, deren Stimme sich nur schwer vernehmen läßt. In anderen Ländern, in denen die Kirche anerkannt ist und bisweilen einen offiziellen Platz einnimmt, ist sie selbst den Rückschlägen einer Krise ausgesetzt, die die Gesellschaft erschüttert. Manche ihrer Mitglieder sind zu radikalen und gewalttätigen Lösungen versucht, durch welche sie einen erfolgreicheren Ausgang erhoffen zu können glauben. Während manche, die sich der gegenwärtigen Ungerechtigkeiten nicht bewußt sind, sich dafür einsetzen, die bestehende Situation aufrechtzuerhalten, lassen sich andere durch revolutionäre Ideologien verführen, die ihnen die Illusion einer endgültig besseren Welt versprechen.
4. Gegenüber solcher Verschiedenheit der Situation ist es für Uns schwer, ein für alle gültiges Wort zu sagen und eine für alle gültige Lösung vorzulegen. Dies ist auch gar nicht Unser Bestreben noch Unsere Aufgabe. Den christlichen Gemeinschaften

kommt es zu, die für ihr Land eigene Situation objektiv zu analysieren, sie im Lichte der unvergänglichen Worte des Evangeliums aufzuhellen, grundsätzliche Überlegungen für ihre Beurteilung und für die Tätigkeit vorzulegen entsprechend der Soziallehre der Kirche, wie sie im Laufe der Geschichte und besonders in diesem industriellen Zeitalter ausgearbeitet wurden seit dem historischen Datum, das die Botschaft Leos XIII. über „die Lage der Arbeiter" kennzeichnet. Wir haben die Ehre und die Freude, heute die Jahrfeier dieses Dokumentes zu begehen. Diesen christlichen Gemeinschaften obliegt es, mit den verantwortlichen Bischöfen und im Gespräch mit den anderen christlichen Mitbrüdern wie allen Menschen guten Willens die angezeigten freien Möglichkeiten und den Einsatz zu beurteilen, um die sozialen, politischen und wirtschaftlichen Umbildungen durchzuführen, die in vielen Fällen dringend notwendig sind. Bei diesem Bemühen um die Durchführung der Veränderungen müssen sich die Christen mit neuem Vertrauen in die Kraft und Eigenständigkeit der Forderungen des Evangeliums wappnen. Das Evangelium ist nicht überholt, weil es verkündet, geschrieben und gelebt wurde in einer sozial-kulturellen Situation, die verschieden ist von der unsrigen. Seine Inspiration, die im Laufe der Jahrhunderte durch die lebendige Erfahrung der christlichen Überlieferung bereichert wurde, bleibt für die Bekehrung der Menschen und den Fortschritt des gesellschaftlichen Lebens immer neu; denn ohne seine universale und überzeitliche Botschaft zu vergessen, kann man trotzdem daraus Nutzen ziehen zum Vorteil besonderer momentaner freier Entscheidungen[1].

Die spezifische Botschaft der Kirche

5. In unserer augenblicklichen aufgewühlten und unsicheren Zeit hat die Kirche eine besondere Botschaft zu erfüllen, um den Bemühungen der Menschen, die ihre Zukunft in die Hand nehmen wollen und sich zu orientieren suchen, einen festen Halt zu geben.
Seit der Zeit, in der die Enzyklika *Rerum Novarum* in lebendiger und eindringlicher Weise die unerträgliche Situation der Arbeiter in der werdenden Industriegesellschaft aufzeigte, wurde sich die geschichtliche Entwicklung, wie die Enzykliken *Quadragesimo Anno*[2] und *Mater et Magistra*[3] feststellten, anderer Auswirkungen und Ausmaße in der sozialen Frage bewußt. Das letzte Konzil hat sich seinerseits dafür eingesetzt, diese Fragen zu behandeln, besonders in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*. Wir selbst haben schon durch Unsere Enzyklika *Populorum Progressio* auf diese richtungweisenden Normen hingewiesen: „Die große Tatsache — sagten Wir —, deren sich jeder heute bewußt werden muß, besteht darin, daß die soziale Frage weltweit geworden ist."[4] „Ein erneutes Bewußtsein der Forderungen des Evangeliums macht es der Kirche zur Pflicht, sich in den Dienst der Menschen zu stellen, um ihnen behilflich zu sein, das ganze Ausmaß dieses schweren Problems zu begreifen und sie zu überzeugen, sich in diesem Wendepunkt der Menschheitsgeschichte dringlich zu vereintem Handeln zusammenzuschließen"[5].
6. Der kommenden Bischofssynode selber wird es zukommen, die Sendung der Kirche gegenüber den schwerwiegenden Fragen, die die Gerechtigkeit heute in der Welt stellt, eingehend zu studieren und zu vertiefen. Die Jahrfeier aber von *Rerum Novarum* bietet Uns heute Gelegenheit, Herr Kardinal, Ihnen in Ihrer Eigenschaft als Präsident der Kommission „Iustitia et Pax" und des Laienrates Unsere Gedanken und Sorgen über dieses Problem anzuvertrauen. Dadurch wollen Wir aber auch diese Einrichtungen bei ihrer kirchlichen Tätigkeit im Dienste der Menschen ermutigen.

Umfang der augenblicklichen Veränderungen

7. Dadurch beabsichtigen Wir — ohne indessen die bleibenden Probleme außer acht zu lassen, die schon Unsere Vorgänger in Angriff genommen haben —, die Aufmerksamkeit auf einige Fragen hinzulenken, die durch ihre Dringlichkeit, ihren Umfang und ihren Zusammenhang für die kommenden Jahre den Christen am Herzen liegen müssen, damit sie sich zusammen mit den anderen Menschen dafür einsetzen, die neuen Schwierigkeiten zu meistern, die sogar die Zukunft des Menschen in Frage stellen. Man muß die sozialen Probleme, die die moderne Wirtschaft mit sich bringt — menschliche Arbeitsbedingungen, Gleichheit im Austausch der Güter und gerechte Vermögensverteilung, Bedeutung der gesteigerten Inanspruchnahme der Verbrauchsgüter, Aufteilung der Verantwortlichkeiten —, in einen breiteren Zusammenhang der neuen Gesellschaftsordnung hineinstellen. Bei den gegenwärtigen so tiefgreifenden und so schnellen Wandlungen entdeckt sich der Mensch täglich neu und stellt sich die Frage nach dem Sinn seines eigenen Seins und seines gesellschaftlichen Überlebens. Wenngleich er mit Zögern die Lehren aus einer Vergangenheit zieht, die er als überholt und allzu unterschiedlich erachtet, hat er trotzdem das Bedürfnis, seine Zukunft, die er ebenso ungewiß wie bewegt sieht, durch bleibende, ewige Wahrheiten aufzuhellen, die ihn sicher überdauern, deren Spuren er aber selber, wenn er es wirklich will, wiederfinden kann[6].

Neue soziale Probleme

Die Urbanisierung

8. Ein besonders großes Problem beansprucht unsere Aufmerksamkeit, und zwar sowohl in den industrialisierten Ländern wie bei den Entwicklungsvölkern: die Urbanisierung.
Nach langen Jahrhunderten ist der Bauernstand in Rückbildung begriffen. Bringt man übrigens der Gestaltung und Verbesserung des Lebens der Landbevölkerung genügend Aufmerksamkeit entgegen? Die unterdurchschnittlichen und zuweilen menschenunwürdigen Lebensbedingungen werden zum Anlaß der Landflucht und führen so zu den traurigen Menschenballungen in den Randgebieten der Großstädte, wo sie weder Arbeit noch Wohnung finden.
Diese ständige Landflucht, das Anwachsen der Industrie, die andauernde demographische Explosion, die Anziehungskraft der Stadtzentren führen zu einer Konzentrierung der Bevölkerung, deren Umfang man sich nur schwer vorstellen kann. Schon spricht man von Riesenstädten, deren Einwohner die Mehrmillionengrenze überschreitet. Sicher gibt es Städte, deren Ausdehnung ein besseres Gleichgewicht der Bevölkerung gewährleistet. Diese Städte bieten denen Beschäftigung, die wegen der Fortschritte in der Landwirtschaft brotlos geworden sind, und sichern ihnen ein menschliches Zusammenleben und eine Gesellschaft, durch die die Proletarisierung und die Anhäufung großer Bevölkerungsmassen verhindert werden.
9. Das grenzenlose Wachsen dieser Städte begleitet die industrielle Expansion, ohne mit ihr Hand in Hand zu gehen. Die Industrialisierung, die sich auf die technische Forschung und die Umwandlung der Natur gründet, geht rastlos ihren Weg und bietet unaufhörlich Beweise einer schöpferischen Kraft. Während manche Unternehmen sich entfalten und sich konzentrieren, hören andere auf zu bestehen oder verlagern sich. Auf diese Weise entstehen neue Probleme: Arbeitseinstellung auf beruflicher oder Länderebene, Umschulung und Mobilität der Personen, dauernde Umstellung der Arbeiter, Ungleichheit der Arbeitsbedingungen in den verschiedenen Industriezweigen. Ein maßloser Wettbewerb, der die modernen Mittel der Werbung benützt, wirft unaufhörlich neue Produkte auf den Markt und versucht, den Verbraucher zu gewinnen, so daß die alten industriellen Einrichtungen, die noch im Betrieb sind, unnütz werden. Obwohl große Gruppen der Bevölkerung ihre primären Bedürfnisse nicht erfüllen können, sinnt man nach, überflüssige Dinge zu beschaffen. Mit gutem Recht kann man daher die Frage aufwerfen, ob der Mensch trotz all seiner Errungenschaften nicht die Frucht seiner Tätigkeit gegen sich selbst kehrt. Nachdem er sich eine notwendige Überlegenheit über die Natur gesichert hat[7], wird er dann nicht zum Sklaven der Dinge, die er hervorbringt?

Die Christen in der Stadt

10. Zweifellos bedeutet das Entstehen einer städtischen Zivilisation zusammen mit dem Aufstieg der industriellen Zivilisation eine echte Herausforderung für die Weisheit des Menschen, für sein Organisationstalent, für seine in die Zukunft ausgreifende Vorstellungskraft. Inmitten der Industriegesellschaft verursacht die Urbanisierung einen umstürzenden Wandel der Lebensformen und der gewohnten Strukturen menschlicher Existenz: die Familie, die Nachbarschaft, selbst die besonderen Stützen der christlichen Gemeinschaft. Der Mensch erfährt eine neue Einsamkeit, nun nicht mehr angesichts einer feindlichen Natur, die er in jahrhundertelanger Bemühung zu beherrschen gelernt hat, sondern in der anonymen Masse, die ihn umgibt, in der er sich wie ein Fremder vorkommt. Die Urbanisierung als zweifellos unumgängliche Etappe in der Entwicklung der menschlichen Gesellschaft stellt den Menschen vor schwierige Probleme: Wie ist ihr Wachstum zu beherrschen, wie ihre Organisation zu regeln, und wie kann ihre Belebung zum Wohle aller gelingen?
In diesem ungeordneten Wachstum entstehen in der Tat neue Proletariate. Sie richten sich in den Stadtzentren ein, die von den Begüterten nicht selten verlassen werden; sie lagern in den Vorstädten in einem Elendsgürtel, der sich in einem noch schweigenden Protest zum Angriff erhebt gegen den himmelschreienden Luxus der Städte, ihren Konsumtaumel und ihre Verschwendungssucht. Statt die brüderliche Begegnung und gegenseitige Hilfeleistung zu fördern, bringt die Stadt Diskrimination und Gleichgültigkeit hervor; sie läßt neue Formen der Ausbeutung und Beherrschung entstehen, bei denen einige die Bedürfnisse der anderen zu Spekulationen mißbrauchen und zur Quelle unzulässiger Gewinne machen. Hinter den Fassaden verbirgt sich viel Elend, von dem selbst die unmittelbaren Nachbarn keine Kenntnis haben. Andere Formen des Elends, in denen menschliche Würde Schiffbruch erleidet, stellen sich offen zur Schau: Verbrechertum, Kriminalität, Drogen und Erotismus.
11. Die Schwächsten sind in der Tat die Opfer der inhumanen Lebensbedingungen, die das Gewissen ersetzen und der Einrichtung der Familie Verderben bringen: Das enge Zusammenleben in ungenügendem Wohnraum läßt eine private Sphäre nicht zu; junge Ehepaare warten vergeblich auf eine angemessene und preiswerte Wohnung und kommen in moralische Bedrängnis, so daß sogar die Einheit ihrer Lebensgemeinschaft bedroht ist; die Jugend flieht ein zu enges Heim und sucht auf der Straße in unkontrollierbarer Gesellschaft Entschädigung. Die Verantwortlichen haben die schwerwiegende Pflicht, diesen Vorgang zu meistern und ihm zu steuern.
Es ist eine dringende Aufgabe, auf der Ebene der Straße, des Wohnviertels oder größerer Einheiten das Sozialgefüge wiederherzustellen, indem der Mensch für die Grundbedürfnisse seiner Persönlichkeit Erfüllung finden kann. Es müssen Zentren zur Pflege gemeinsamer Interessen auf Gemeinschafts- und Pfarrebene entwickelt werden. In diesen verschieden geformten Vereinigungen, Freizeitzirkeln, Treffpunkten, Orten spirituell gemeinschaftsbezogener Begegnung soll jeder der Isolierung entrinnen und brüderliche Beziehungen anknüpfen können.
12. Die Stadt als Ort der Existenz der Menschen und ihrer erweiterten Gemeinschaften zu bauen, neue Formen und Bezüge des Miteinander zu schaffen, echte Anwendungsmöglichkeiten sozialer Gerechtigkeit zu finden und für die gemeinsame Zukunft, die sich als schwierig ankündigt, Verantwortung zu übernehmen — das ist eine Aufgabe, der Christen sich nicht entziehen dürfen! Diesen Menschen, die in die unerträglich werdende Unordnung städtischen Lebens verstrickt sind, gilt es, die Botschaft der Hoffnung zu bringen, und zwar durch gelebte Brüderlichkeit und tätige Gerechtigkeit. Wenn doch die Christen im Bewußtsein dieser Verantwortung sich nicht entmutigen ließen vor den ungeheuren Ausmaßen der gesichtslosen Städte; möchten sie vielmehr an den Propheten Jonas denken, der die große Stadt Ninive lange Zeit durchwanderte, um dort die Frohe Botschaft der göttlichen Barmherzigkeit zu verkünden, in seiner Schwäche einzig und allein gestärkt durch das Wort des allmächtigen Gottes. In der Bibel ist die Stadt oft Ort der Sünde und des Hochmuts eines Menschen, der sich sicher genug fühlt, um sein Leben ohne Gott zu gestalten, ja sich sogar gegen ihn zu behaupten. Aber sie ist auch Jerusalem, die heilige Stadt, Ort der Begegnung mit Gott, Verheißung jener Stadt, die von oben kommt[8].

Die Jugend und die Stellung der Frau

13. Das städtische Leben und die Veränderung der Gesellschaft unter dem Einfluß der industriellen Entwicklung lassen übrigens manche Fragen, die bisher kaum wahrgenommen worden sind, in hellem Licht erscheinen. Wo soll zum Beispiel in dieser sich so entwickelnden Welt der Ort der Jugend sein? Überall zeigen sich Schwierigkeiten für einen Dialog zwischen einer Jugend voller Erwartungen, Erneuerungswillen, aber auch voller Unsicherheit vor der Zukunft und den Erwachsenen. Wer sähe nicht, daß hier eine Quelle für schwere Auseinandersetzungen entspringt, die selbst in der Familie zum Abbruch jeglicher Kontakte führen können? Wer sähe nicht die Infragestellung der Formen der Autorität, der Erziehung zur Freiheit, der Übermittlung von Werten und Glaubensinhalten, die die Gesellschaft an ihren tiefsten Wurzeln berührt?
In vielen Ländern zielen Forschungen, gelegentlich auch lebhaft vorgetragene Forderungen auf einen Status der Frau, in welchem die effektive Diskriminierung der Frau ein Ende hat, und die Achtung vor ihrer Würde ihr Gleichberechtigung sichert. Wir sprechen nicht von jener falsch verstandenen Gleichberechtigung, die die vom Schöpfer selbst grundgelegten Unterschiede mißachtet und zu der besonderen und besonders wichtigen Rolle der Frau im Herzen der Familie wie auch der Gesellschaft im Widerspruch steht. Die Entwicklung der Gesetzgebungen muß demgegenüber zugleich die eigentümliche Berufung der Frau schützen und zur Anerkennung ihrer Unabhängigkeit als Person und ihres gleichen Rechtsanspruches auf Anteil am kulturellen, wirtschaftlichen, sozialen und politischen Leben führen.

Die Arbeiter

14. Die Kirche hat es auf dem letzten Konzil wieder feierlich betont: „Wurzelgrund, Träger und Ziel aller gesellschaftlichen Institutionen ist und muß die menschliche Person sein.“[9] Jeder Mensch hat das Recht auf Arbeit, auf die Möglichkeit, seine Fähigkeiten und seine Persönlichkeit in der Ausübung seines Berufes zu entfalten, auf eine gerechte Entlohnung, die es ihm und seiner Familie erlaubt, „sein und der Seinigen materielles, soziales, kulturelles und spirituelles Dasein angemessen zu gestalten“[10], auf Unterstützung bei Krankheit und im Alter.

Die demokratischen Gesellschaften, auch wenn sie das Prinzip der gewerkschaftlichen Organisation zum Zweck der Verteidigung dieser Rechte anerkennen, sind nicht darum immer auch schon deren Ausübung wohlgesonnen. Die bedeutsame Rolle der Gewerkschaften ist ohne weiteres zuzugeben: Ihr Zweck ist die Vertretung der verschiedenen Gruppen von Arbeitern, deren legitime Mitarbeit am wirtschaftlichen Aufschwung der Gesellschaft und die Entwicklung ihres Verantwortungsbewußtseins für die Verwirklichung des Gemeinwohls. Ihre Tätigkeit geht freilich nicht ohne Schwierigkeiten vonstatten: Hier oder da kann die Versuchung auftauchen, von einer Machtstellung zu profitieren, um vornehmlich durch das Mittel des Streiks — dessen Berechtigung als äußerstes Mittel der Verteidigung freilich anzuerkennen ist — Bedingungen aufzuerlegen, die für die Gesamtheit der Wirtschaft oder des gesellschaftlichen Organismus zu schwere Lasten darstellen, oder nur dazu da sind, um Forderungen direkt politischer Natur durchzusetzen. Insbesondere wird man, wenn öffentliche Dienste betroffen sind, die für das tägliche Leben einer ganzen Gemeinschaft notwendig sind, abzuschätzen wissen, von wo ab der verursachte Schaden unzulässig wird.

Die Opfer der Veränderungen

15. Kurz, es sind bereits Fortschritte erzielt worden, um mehr Gerechtigkeit und Beteiligung an der Verantwortung in die menschlichen Beziehungen einzuführen. Aber es bleibt in diesem unermeßlichen Bereich noch vieles zu tun. Daher bedarf es weiterer Überlegungen, Untersuchungen und Versuche, wenn man nicht hinter den berechtigten Ansprüchen der Arbeiter zurückbleiben will; Ansprüchen, die in dem Maße an Nachdruck gewinnen, wie sich ihre Bildung, ihr Bewußtsein der eigenen Würde und die Kraft ihrer Organisationen entwickeln.
Egoismus und Machtstreben sind ständige Versuchungen des Menschen. Daher bedarf es eines immer weiter verfeinerten Unterschiedsvermögens, um neu entstehende Situationen der Ungerechtigkeit schon an ihrer Wurzel zu fassen und eine immer weniger unvollkommene Gerechtigkeit fortschreitend zu realisieren. Im Prozeß der industriellen Wandlung, der eine ständige und schnelle Anpassung verlangt, werden diejenigen, die dabei geschädigt sind, noch zahlreicher und allzu benachteiligt sind, um ihren Stimmen Gehör zu verschaffen. Diesen neuen „Armen", den gehandikapten und behinderten, den alten Menschen, den Randexistenzen verschiedener Herkunft, wendet sich die Aufmerksamkeit der Kirche zu, um sie anzuerkennen, ihnen zu helfen, ihre Stellung und ihre Würde zu verteidigen in einer Gesellschaft, die durch Wettbewerb und durch Erfolgsstreben verhärtet ist.

Die Diskriminierungen

16. Zur Zahl der Opfer von Ungerechtigkeiten — wenn auch leider dieses Phänomen nicht neu ist — sind die zu rechnen, die wegen ihrer Rasse, ihrer Herkunft, ihrer Hautfarbe, ihrer Kultur, ihres Geschlechts oder ihrer Religion rechtlich oder faktisch diskriminiert werden.
Die Rassendiskriminierung ist in diesem Augenblick von besonderer Aktualität, weil sie sowohl im Inneren bestimmter Länder als auch auf internationaler Ebene zu Spannungen führt. Mit Recht halten die Menschen jene Tendenz für ungerechtfertigt und verwerfen sie als unzulässig, die eine Gesetzgebung oder Verhaltensweise aufrechterhalten oder einzuführen strebt, die systematisch von rassischen Vorurteilen inspiriert ist. Die Glieder der menschlichen Gesellschaft haben an ein und derselben Natur Anteil und sind infolgedessen gleicher Würde; sie haben die gleichen Grundrechte und -pflichten wie auch die gleiche übernatürliche Bestimmung. In einem gemeinsamen Vaterland müssen alle vor dem Rechte gleich sein, zum wirtschaftlichen, kultuellen, bürgerlichen und gesellschaftlichen Leben gleichen Zugang finden und eine gerechte Verteilung des Sozialprodukts genießen können.

Das Recht auf Auswanderung

17. Wir denken auch an die schwierige Lage einer großen Zahl ausgewanderter Arbeiter, die, wenn sie auch am wirtschaftlichen Erfolg des Gastlandes teilnehmen, es dort dennoch als Fremde um so schwerer haben, soziale Ansprüche geltend zu machen. Ihnen gegenüber muß unbedingt eine enge, nationalistische Haltung überwunden werden, um ihnen einen Status zu gewähren, der das Recht auf Auswanderung anerkennt und ihre Isolierung überwindet, ihre berufliche Ausbildung erleichtert und ihnen Unterbringung in angemessenen Wohnungen sichert, in denen sie gegebenenfalls mit ihren Familien leben können[11].
Dieser Gruppe sehr ähnlich ist die Lage der Bevölkerungsteile, die ihr eigenes Gebiet verlassen haben, um Arbeit zu finden, oder um vor einer Katastrophe oder vor einem feindlichen Klima zu fliehen und sich so als Entwurzelte bei den anderen aufhalten.
Es ist die Pflicht aller — insbesondere der Christen[12] — entschlossen für die allgemeine Brüderlichkeit zu arbeiten, die die unaufgebbare Grundlage echter Gerechtigkeit und Bedingung eines dauerhaften Friedens ist: „Wir können aber Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern. Das Verhalten des Menschen zu Gott dem Vater und sein Verhalten zu den Menschenbrüdern stehen in so engem Zusammenhang, daß die Schrift sagt: ‚Wer nicht liebt, kennt Gott nicht' (1 Jo 4, 8)."[13]

Beschaffung von Arbeitsplätzen

18. Mit dem Anwachsen der Bevölkerung, das vor allem bei den jungen Nationen stark hervortritt, wird in den kommenden Jahren die Zahl derer zunehmen, die keine Arbeit finden können und sich zu einem Leben in Elend oder als Parasiten gezwungen sehen, es sei denn, daß ein plötzliches Erwachen des menschlichen Gewissens zu einer Bewegung allgemeiner Solidarität führt durch eine wirksame Politik der Investitionen, der Organisation von Produktion und Handel und nicht zuletzt der Bildung. Wir wissen, daß sich die internationalen Organisationen mit diesen Problemen beschäftigen, und Wir wünschen lebhaft, daß ihre Mitglieder nicht zögern, ihren Worten Taten folgen zu lassen.
Es ist beunruhigend, auf diesem Gebiet eine Art Fatalismus feststellen zu müssen, der sich selbst der Verantwortlichen bemächtigt. Eine solche Einstellung führt zuweilen zu Lösungen im Sinne von Malthus, die durch eine aktive Propaganda für die Empfängnisverhütung und Abtreibung provoziert werden. In dieser kritischen Lage ist es im Gegenteil notwendig, darauf hinzuweisen, daß die Familie, ohne die keine Gesellschaft Bestand haben kann, Recht auf Unterstützung hat, wodurch ihr die Voraussetzungen zu einer gesunden Entwicklung gewährleistet werden. „Der Staat hat zweifellos — führten Wir in Unserer Enzyklika ‚Populorum Progressio' aus — das Recht, hier einzugreifen, eine zweckmäßige Aufklärung durchzuführen und geeignete Maßnahmen zu treffen, vorausgesetzt, daß diese in Übereinstimmung mit dem Sittengesetz sind und die Freiheit der Eheleute nicht antasten. Ohne das unabdingbare Recht auf Ehe und Zeugung gibt es keine Würde des Menschen."[14]
19. Niemals und zu keiner anderen Zeit war der Aufruf an das soziale Denken und Empfinden so deutlich. Es ist notwendig, dafür ebensoviel Willenskraft und ebensoviel Kapital einzusetzen wie für die Aufrüstung oder den Fortschritt auf technischem Gebiet. Wenn sich der Mensch von seiner Zielsetzung abbringen läßt und nicht zur rechten Zeit die neuauftauchenden Probleme voraussieht, spitzen sich diese derart zu, daß man kaum noch auf ihre friedliche Lösung hoffen kann.

Die sozialen Kommunikationsmittel

20. Unter den bedeutenden Veränderungen unserer Zeit möchten Wir nicht die ständig wachsende Rolle hervorzuheben vergessen, die den sozialen Kommunikationsmitteln und ihrem Einfluß auf die Wandlung in Denkweise, Erkenntnis und Organisation, ja in der Gesellschaft selbst zukommt. Zweifellos gibt es dabei sehr viele positive Gesichtspunkte: durch die Kommunikationsmittel gelangen die Nachrichten aus allen Teilen der Welt fast augenblicklich zu uns und schaffen damit über alle Entfernungen hinweg Kontakte. Sie setzen die Bausteine zur Einheit unter den Menschen und ermöglichen zudem eine breitere Ausstrahlung der Bildungs- und Kulturgüter. Immerhin stellen sie durch die Aufgabe, die sie erfüllen, allmählich eine Art neuen Machtfaktor dar. Muß man sich da nicht fragen, wer eigentlich diese Macht in Händen hat, welche Ziele damit verfolgt werden, welche Mittel man dafür einsetzt, welche Auswirkungen die Tätigkeit der Kommunikationsmittel auf die Freiheit des einzelnen und ihre Ausübung hat und welcher Einfluß ihr im politischen und weltanschaulichen Bereich sowie im sozialen, wirtschaftlichen und kulturellen Leben zukommt? Diejenigen, die diese Macht in Händen halten, tragen eine schwere sittliche Verantwortung wegen der Wahrhaftigkeit der Nachrichten, die sie verbreiten sollen, wegen der Bedürfnisse und Reaktionen, die sie hervorrufen und wegen der Werte, die sie vor Augen stellen. Dies gilt noch mehr für das

Fernsehen. Es ist zweifellos eine ganz neue Art und Weise der Aufklärung, und ein neues Zeitalter ist dadurch im Entstehen begriffen: das Zeitalter des Bildes. Natürlich kann die öffentliche Gewalt den wachsenden Machteinfluß der sozialen Kommunikationsmittel und die Vorteile oder Gefahren nicht übersehen, die deren Gebrauch für die Gesellschaft, ihre Entwicklung und wirkliche Vervollkommnung mit sich bringt.
Sie ist deswegen aufgerufen, die ihr eigene positive Aufgabe für das Gemeinwohl wahrzunehmen, indem sie jeden konstruktiven Beitrag ermutigt, die einzelnen Bürger und Gruppen bei der Verteidigung der grundlegenden Werte der Person und des menschlichen Zusammenlebens unterstützt und auch durch geeignete Maßnahmen die Verbreitung alles dessen verhindert, was dem gemeinsamen Erbe der Werte, auf dem sich der geordnete Fortschritt der Gesellschaft gründet, schaden kann[15].

Der Mensch und seine Umgebung

21. Während sich der Gesichtskreis des Menschen nach den Bildern wandelt, die ihm selektiert dargeboten werden, wird eine andere Veränderung beobachtet, die eine ebenso dramatische wie unerwartete Folge menschlicher Aktivität ist.
Der Mensch macht die Erfahrung, daß er durch die bedenkenlose Ausbeutung der Natur das Risiko eingeht, sie zu zerstören und selbst Opfer dieser erniedrigenden Zerstörung zu werden. Nicht nur die materielle Umwelt wird zur ständigen Bedrohung durch Verunreinigung und Abfall, durch neue Arten von Krankheiten und die Macht zur endgültigen Vernichtung, sondern auch die Umgebung des Menschen, welcher der Mensch nicht mehr Herr wird und sich so für die Zukunft eine Umwelt schafft, die für ihn unerträglich werden kann. Ein soziales Problem von großer Tragweite, das die ganze Menschheitsfamilie angeht.
Diesen neuen Erfahrungen muß sich der Christ zuwenden. Zusammen mit seinen Mitmenschen muß er für die nunmehr gemeinsame Zukunft die Verantwortung auf sich nehmen.

Grundansprüche und ideelle Strömungen

22. Gleichzeitig mit dem Fortschritt von Wissenschaft und Technik, der den Lebensbereich des Menschen, seine Erkenntnis- und Arbeitsweise, seinen Konsum und seine zwischenmenschlichen Beziehungen gewaltsam umzuformen begonnen hat, drückt sich in diesen neuen Zusammenhängen ein doppelter Anspruch aus, der immer vernehmlicher von seiten des Menschen erhoben wird, je mehr Erziehung und Aufklärung voranschreiten: der Anspruch auf Gleichheit und Mitbestimmung, beides Ausdrucksformen menschlicher Würde und Freiheit.

Vorteile und Grenzen rechtlicher Anerkennung

23. Um diesen doppelten Anspruch in die Tat und in die gesellschaftlichen Strukturen umzusetzen, sind zwar in der Verkündigung der Menschenrechte und in der Suche nach internationalen Übereinkommen zur Anwendung dieser Rechte Fortschritte erzielt worden. Es kommen aber indessen immer wieder Diskriminierungen aus ethnischen, kulturellen, religiösen oder politischen Gründen zum Durchbruch[16]. In der Tat wird den Menschenrechten oft noch zuwenig Beachtung geschenkt, sie werden lächerlich gemacht oder nur formell beobachtet. In vielen Fällen bleibt die Gesetzgebung hinter der Wirklichkeit zurück. Sie ist notwendig, sie reicht aber nicht aus, um echte Beziehungen im Geiste der Gerechtigkeit und Gleichheit zu schaffen. Das Evangelium lehrt uns die Liebe und damit verbunden die bevorzugte Achtung der Armen und ihrer besonderen Stellung innerhalb der Gesellschaft. Die vom Glück begünstigt worden sind, sollen auf gewisse Rechte verzichten und in großzügiger Weise ihr Vermögen in den Dienst ihrer Mitmenschen stellen. Ja, außerhalb des Rahmens der rechtlichen Bestimmungen fehlt es an einem tieferen Verständnis für die Achtung vor dem Mitmenschen und den Dienst für ihn. Auch die Gleichheit vor dem Gesetz kann zum Alibi für eine offene Diskriminierung, für ständige Ausbeutung und deutlich zur Schau getragene Mißachtung werden. Ohne neue Formen der Erziehung zur Solidarität kann eine überstarke Betonung der Gleichheit dem Individualismus Vorschub leisten, wo ein jeder für sich Rechte in Anspruch nehmen kann, ohne dabei Verantwortung für das Gemeinwohl auf sich nehmen zu wollen. Wer könnte gerade hier den entscheidenden Beitrag übersehen, den das Christentum leistet, das darüber hinaus die Sehnsucht des Menschen zu erfüllen vermag, geliebt zu werden. „Die Liebe nimmt unter den irdischen Werten den ersten Platz ein." Sie gibt die Gewähr für Frieden im sozialen Bereich ebenso wie auf internationaler Ebene. Sie ist die Grundlage weltweiter Brüderlichkeit[17].

Die politische Gesellschaft

24. Der doppelte Anspruch auf Gleichheit und Mitbestimmung sucht den Typ einer demokratischen Gesellschaft zu fördern. Es liegen verschiedene Modelle vor; manche sind noch im experimentellen Stadium. Keines dieser Modelle vermag voll und ganz zu befriedigen und die Suche unter den verschiedenen ideologischen und pragmatischen Richtungen bleibt weiterhin offen. Der Christ hat die Pflicht, sich an dieser Suche zu beteiligen sowie an dem Aufbau und dem Leben der politischen Gesellschaft teilzunehmen. Als soziales Wesen baut der Mensch seine Zukunft in einer Reihe von Sondergemeinschaften auf, die ihrerseits wiederum als ihre Vervollkommnung und als notwendige Voraussetzung für ihre Entwicklung nach einer umfassenderen Gesellschaft mit universalem Charakter verlangen, eben nach der politischen Gesellschaft. Jede Sondertätigkeit muß sich in dieser erweiterten Gesellschaft ansiedeln und durch sie die Dimension des Gemeinwohles annehmen[18].
Es sei auf die Bedeutung der Erziehung zum Leben in der Gesellschaft hingewiesen. Zur Aufklärung über die Rechte des einzelnen muß die Einschärfung der entsprechenden Gegenleistungen treten: die Anerkennung der Pflichten jedes einzelnen gegenüber seinen Mitmenschen. Das Pflichtbewußtsein und seine tägliche Verwirklichung sind die Voraussetzungen zur Selbsterziehung, zur Übernahme von Verantwortung und zur Annahme der Beschränkungen, die der Ausübung der Freiheit im persönlichen oder im Gemeinschaftsleben auferlegt sind.
25. Der politischen Tätigkeit — man muß nicht erst darauf hinweisen, daß es sich dabei in erster Linie um eine Tätigkeit und nicht um eine Ideologie handelt — muß der Plan von einer Gesellschaft zugrunde liegen, die in ihren konkreten Mitteln und ihrer ideellen Führung innerlich einheitlich ist. Letztere wird dabei ihre Impulse aus einem ganzheitlichen Begriff von der Berufung des Menschen und seinen unterschiedlichen sozialen Ausdrucksformen empfangen. Es ist weder Sache des Staates noch der politischen Parteien, die sich in sich selbst abkapseln würden, eine Ideologie durch solche Mittel aufzuzwingen zu suchen, die zu einer Diktatur des Geistes führen würden, dem schlimmsten aller Übel. Es ist Sache der kulturellen und religiösen Gemeinschaften, durch die freie Anhängerschaft, die bei ihnen Voraussetzung ist, in uneigennütziger Weise und unter Benützung der ihnen zur Verfügung stehenden Mittel, in der sozialen Gemeinschaft die letztgültigen Überzeugungen über Wesen, Ursprung und Ziel des Menschen und der Gesellschaft zu entwickeln.
In diesem Fragenkreis ist es angezeigt, an den Grundsatz zu erinnern, den das Zweite Vatikanische Konzil verkündet hat: „Die Wahrheit drängt sich nur mit der Kraft der Wahrheit selbst auf, die in den Geist mit ebensoviel Milde wie Kraft eindringt." [19]

Ideologie und Freiheit des Menschen

26. Der Christ, der seinen Glauben bei seiner politischen Tätigkeit, die er als Dienst auffaßt, leben will, kann niemals, ohne sich dabei selbst zu widersprechen, Anhänger ideologischer Systeme

werden, die seinem Glauben und seinem christlichen Menschenbild radikal oder in wesentlichen Punkten entgegenstehen. Er kann sich weder der marxistischen Ideologie verschreiben, ihrem atheistischen Materialismus, ihrer Dialektik der Art und Weise, mit der sie die persönliche Freiheit im Kollektiv aufsaugt und dabei zugleich dem Menschen, seiner Geschichtlichkeit als Person und Gemeinschaft jede Transzendenz abspricht. Er kann sich auch keiner liberalen Ideologie zuwenden, die die Freiheit des einzelnen überheben zu müssen glaubt, sie dadurch jeder Form von Einschränkung entziehen möchte, sie allein nur durch die Suche nach Vorteil und Macht anstachelt und dabei die verschiedenen Formen sozialer Solidarität als mehr oder weniger automatische Ergebnisse persönlicher Initiativen und nicht als Ziel und höheres Wertkriterium des sozialen Aufbaus betrachtet.

27. Ist es notwendig, hier auf die Doppeldeutigkeit einer jeden sozialen Ideologie hinzuweisen? Bald macht sie die soziale oder politische Tätigkeit einfachhin zur Anwendung einer abstrakten, theoretischen Idee; bald wird sie als Idee zum reinen Werkzeug im Dienste der Aktion, einfachhin nur das Mittel einer Strategie. Riskiert der Mensch nicht in beiden Fällen ausgeschaltet zu werden? Der christliche Glaube steht über den Ideologien und manchmal ist er ihnen entgegengesetzt in dem Maße, als er einen transzendenten Schöpfergott anerkennt, der den Menschen als freies Geistwesen durch alle Stufen der Schöpfung anspricht.

28. Die gleiche Gefahr bestünde, würde man sich einer Ideologie verschreiben, die ihre Grundlage nicht in einer wahren und organisch aufgebauten Doktrin hat; nähme man bei ihr als der letzten und hinreichenden Erklärung aller Dinge Zuflucht und würde sich so eine neue Ideologie aufbauen, von der man, ohne sich dessen gewahr zu werden, den totalitären, sich aufzwingenden Charakter annimmt. Man glaubt, darin etwas zu finden, womit man seine Aktion — selbst Gewaltanwendung — rechtfertigen und einem großherzigen Wunsch nach Dienstbereitschaft entsprechen kann; dieses bleibt zwar erhalten, aber es läßt sich in den Bann einer Ideologie ziehen, die — wenn sie auch gewisse Mittel und Wege zur Befreiung des Menschen anbietet — ihn letztlich doch zur Versklavung führt.

29. Wenn man heute von einem Rückgang der Ideologien sprechen kann, mag damit eine Zeit gegeben sein, die eine Öffnung zur konkreten Transzendenz des Christentums begünstigt. Es kann aber auch ein stärkeres Hinabgleiten zu einem Positivismus neuer Prägung besagen: die Technik nämlich, die sich in alle Bereiche als vorherrschende Tätigkeitsform, als bestimmende Lebensweise, ja selbst als Ausdrucksform drängt, ohne daß die Frage nach ihrem Sinn tatsächlich gestellt worden wäre.

Die geschichtlichen Bewegungen

30. Neben dem Positivismus, der den Menschen auf eine einzige Dimension zurückführt — sofern er heute von Bedeutung ist — und ihn dadurch verstümmelt, begegnet der Christ bei seiner Tätigkeit geschichtlichen Bewegungen als den konkreten Ergebnissen der Ideologien und doch zum Teil wieder von ihnen verschieden. Unser verehrter Vorgänger Johannes XXIII. weist in *Pacem in Terris* auf die Möglichkeit einer Unterscheidung hin: „Man kann nicht falsche philosophische Lehren über das Wesen, den Ursprung und das Ziel des Menschen und der Welt mit geschichtlichen Bewegungen identifizieren, die sich eine wirtschaftliche, soziale, kulturelle oder politische Zielsetzung gegeben haben, auch wenn sie ihren Ursprung daraus herleiten und auch jetzt noch von ihnen ihr Ideengut beziehen. Ist eine Lehre einmal festgelegt und formuliert, ändert sie sich nicht mehr. Diese Bewegungen hingegen beziehen sich auf die konkreten und sich ändernden Situationen des Lebens und stehen notwendigerweise weitgehend unter dem Einfluß dieser Entwicklung. Soweit diese Bewegungen im übrigen mit den gesunden Gegensätzen der menschlichen Vernunft einiggehen und auf die gerechten Bedürfnisse der menschlichen Person Antwort geben, wer würde ihnen nicht auch positive und anerkennenswerte Elemente zubilligen wollen?“ [20]

Die Anziehungskraft der sozialistischen Strömungen

31. Heute werden Christen von den sozialistischen Strömungen und ihren verschiedenen Entwicklungen angezogen. Sie suchen darin eine gewisse Zahl der Anliegen wiederzuerkennen, die sie selbst aufgrund ihres Glaubens in sich tragen. Sie fühlen sich in diesen geschichtlichen Strom eingegliedert und möchten dort tätig werden. Dieser geschichtliche Strom aber nimmt nach Kontinenten und Kulturen unter demselben Namen verschiedene Formen an und ist und bleibt in vielen Fällen von Ideologien geprägt, die mit dem Glauben unvereinbar sind. Eine behutsame Unterscheidung ist vonnöten. Zu oft haben die Christen, die vom Sozialismus angezogen werden, die Neigung, ihn mit sehr wohlwollenden Worten als entschlossenen Einsatz für Gerechtigkeit, Solidarität und Gleichheit zu idealisieren. Sie weigern sich, die Grenzen der geschichtlichen sozialen Bewegungen anzuerkennen, die durch ihre ursprüngliche Ideologie bedingt bleiben. Zwischen den niveaumäßig verschiedenen Ausdrucksweisen des Sozialismus als eines hochherzigen Strebens und Suchens nach einer gerechteren Gesellschaft, als geschichtlicher Bewegungen mit Organisation und politischem Ziel, als einer Ideologie, die eine ganzheitliche und autonome Sicht des Menschen zu vermitteln sucht, sind Unterscheidungen zu machen, die dann die konkrete Wahl bestimmen werden. Dennoch dürfen diese Unterscheidungen nicht dazu verleiten, solche verschiedene Ausdrucksweisen als völlig voneinander getrennt und unabhängig zu betrachten. Das tatsächliche Band, das den Umständen entsprechend zwischen ihnen besteht, muß klar gesehen werden. Die klare Sicht der Dinge wird es den Christen gestatten, den Grad einer möglichen Mitarbeit in diesem Bereich genau zu erkennen, wobei vor allem die Werte der Freiheit, der Verantwortung und der Offenheit für die geistigen Güter, die die ganzheitliche Entfaltung des Menschen gewährleisten, erhalten bleiben müssen.

Die geschichtliche Entwicklung des Marxismus

32. Andere Christen fragen sich sogar, ob die geschichtliche Entwicklung des Marxismus nicht zu gewissen konkreten Annäherungen berechtigt. Sie stellen in der Tat eine gewisse Aufsplitterung des Marxismus fest, der sich bisher als eine einheitliche Ideologie dargeboten hat, die die Gesamtheit des Menschen und der Welt in seinem Entwicklungsschema zu erklären sucht und somit atheistisch ist. Außer den ideologischen Streitigkeiten, die die verschiedenen Verfechter des Marxismus-Leninismus in der jeweiligen Interpretation der Lehre ihrer Gründer trennen, und den offenen Gegensätzen zwischen den politischen Systemen, die sich heute auf ihn berufen, machen einige gewisse Unterschiede zwischen niveaumäßig verschiedenen Ausdrucksweisen des Marxismus.

33. Für die einen bleibt der Marxismus wesentlich eine wirksame Form des Klassenkampfes. Da sie die stets gegenwärtige Macht und die unter den Menschen ununterbrochen wiederkehrenden Verhältnisse der Unterdrückung und Ausbeutung erfahren, reduzieren sie den Marxismus, bisweilen ohne ein anderes Ziel, auf einen reinen Kampf, auf einen Kampf, den man fortsetzen und sogar ständig schüren muß. Für andere ist er vor allem die kollektive Ausübung politischer und wirtschaftlicher Macht unter der Leitung einer einzigen Partei, die der alleingültige Ausdruck und Garant des Wohles aller sein möchte und deshalb den einzelnen und anderen Gruppen jede Möglichkeit einer Initiative und Wahl nimmt. Auf einer dritten Ebene beruft sich der Marxismus — sei es, daß er an der Macht ist oder nicht — auf eine sozialistische Ideologie auf der Grundlage des historischen Materialismus und der Leugnung jeglicher Transzendenz. Schließlich zeigt er sich noch unter einer milderen, für den modernen Geist aber sehr verführerischen Form: als eine wissenschaftliche Tätigkeit, eine Methode strenger Prüfung der sozialen und politischen Wirklichkeit, als das rationale und durch die Geschichte erprobte Band zwischen der theoretischen Erkenntnis und der Praxis der revolutionären Umwälzung. Obwohl diese Art der Analyse gewisse Aspekte der Wirklichkeit auf Kosten

anderer überbetont und sie im Sinne der eigenen Ideologie interpretiert, bietet sie doch gewissen Menschen mit einem Arbeitsinstrument eine vorläufige Handlungsgewißheit verbunden mit dem Anspruch, mit wissenschaftlicher Methode die Antriebe gesellschaftlicher Entwicklung zu deuten.

34. Wenn man im Marxismus, so wie er konkret gelebt wird, diese verschiedenen Aspekte und die Fragen unterscheiden kann, die sich daraus für die Reflexion und das Handeln der Christen stellen, so wäre es töricht und gefährlich, dahin zu gelangen, daß man das innere Band vergißt, das sie grundsätzlich miteinander verbindet, daß man die Elemente der marxistischen Analyse übernimmt, ohne ihre Beziehungen mit der Ideologie zu erkennen, und sich am Klassenkampf beteiligt und sich dessen marxistische Interpretation aneignet, indem man es unterläßt, den Typ der totalitären und gewalttätigen Gesellschaft wahrzunehmen, zu dem diese Verfahrensweise führt.

Die liberale Ideologie

35. Auf der anderen Seite sind wir Zeugen eines Wiederauflebens der liberalen Ideologie. Diese Strömung behauptet sich, sei es im Namen einer wirtschaftlichen Effektivität, sei es um den Einzelnen gegen die immer häufiger werdenden Übergriffe der Organisationen zu verteidigen oder sei es als Gegensatz zu den totalitären Bestrebungen der politischen Mächte. Sicherlich ist die persönliche Initiative zu erhalten und zu entwickeln. Haben aber die Christen, die sich in diesem Bereich einsetzen, nicht ihrerseits die Tendenz, den Liberalismus zu idealisieren, der somit ein Aufruf zur Freiheit wird? Sie möchten ein neues Modell, das den gegenwärtigen Verhältnissen mehr entspricht, wobei sie jedoch leicht vergessen, daß der philosophische Liberalismus schon in seinem Ansatz eine irrige Lehre über die Autonomie des Einzelnen in seinem Handeln, seinen Beweggründen und der Wahrnehmung seiner Freiheit ist. Darauf folgt, daß auch die liberale Ideologie ihrerseits eine besonnene Unterscheidung erfordert.

Die christliche Unterscheidung

36. Bei dieser erneuten Annäherung der verschiedenen Ideologien wird der Christ die erforderlichen Prinzipien und geeigneten Kriterien aus den Quellen seines Glaubens und dem Lehramt der Kirche schöpfen, um den drohenden Versuchungen zu entgehen und sich nicht schließlich in ein System hineinzwingen zu lassen, dessen Grenzen und Totalitätsanspruch ihm zu spät bewußt zu werden drohen, wenn er sie nicht in ihren Wurzeln erkennt. Indem er jedes System hinter sich läßt, ohne jedoch den konkreten Einsatz im Dienst an seinen Mitbrüdern zu vergessen, wird er aus seiner inneren freien Entscheidung heraus die Besonderheit des christlichen Beitrages für eine positive Umwandlung der Gesellschaft bekräftigen[21].

Wiederaufleben von Utopien

37. Heute erkennt man übrigens besser die Schwächen der Ideologien in den konkreten Systemen, in denen sich diese zu verwirklichen suchen. Der bürokratische Sozialismus, der technokratische Kapitalismus und die autoritäre Demokratie zeigen, wie schwer es ist, das große Problem des menschlichen Zusammenlebens in Gerechtigkeit und Gleichheit zu lösen. Wie könnten sie in der Tat dem Materialismus, Egoismus oder Zwang entgehen, die sie verhängnisvoll begleiten? Von daher der Widerspruch, der sich fast überall als Zeichen eines tiefen Unbehagens erhebt, während wir gleichzeitig Zeugen eines Wiederauflebens von sogenannten „Utopien" sind, die vorgeben, das politische Problem der modernen Gesellschaft besser zu lösen als die Ideologien. Es wäre gefährlich, zu verkennen, daß die Berufung auf die Utopie oft ein bequemer Vorwand für den ist, der vor den konkreten Aufgaben fliehen möchte, um sich in eine Traumwelt zu flüchten. In einer hypothetischen Zukunft zu leben, ist ein leichtes Alibi, um die unmittelbaren Verantwortlichkeiten von sich zu weisen. Man muß aber wohl anerkennen, daß diese Form der Kritik der bestehenden Gesellschaft die vorausschauende Einbildungskraft oft zu dem Glauben herausfordert, die in der Gegenwart bereits vorhandenen, verborgenen Möglichkeiten zu entdecken und sie auf eine neue Zukunft hinzuorientieren. Sie stärkt somit durch das Vertrauen, das sie den schöpferischen Kräften des menschlichen Geistes und Herzens gibt, die soziale Dynamik. Wenn sie sich nicht in sich verschließt, vermag sie überdies den christlichen Anruf zu vernehmen. Der Geist des Herrn, der den in Christus erneuerten Menschen beseelt, erweitert unablässig die Horizonte, in denen seine Erkenntnis Sicherheit zu finden sucht, und die Grenzen, auf die er gern sein Handeln beschränken möchte. Eine Kraft wohnt in ihm, die ihn dazu aufruft, jegliches System und jede Ideologie hinter sich zu lassen. Im Innersten der Welt liegt das Geheimnis des Menschen, der sich im Verlauf eines geschichtlichen und psychologischen Entwicklungsprozesses, in dem Zwang und Freiheit, die Schwere der Sünde und das Wehen des Geistes miteinander ringen und sich gegenseitig ablösen, als Kind Gottes entdeckt.

Der Dynamismus des christlichen Glaubens triumphiert dann über die engherzigen Berechnungen des Egoismus. Beseelt von der Kraft des Geistes Jesu Christi, des Erlösers der Menschen, und bestärkt durch die Hoffnung setzt sich der Christ für den Aufbau eines friedlichen, gerechten und brüderlichen menschlichen Gemeinwesens ein, das eine Gott wohlgefällige Gabe sein soll[22]. In der Tat „darf die Erwartung der neuen Erde die Sorge für die Gestaltung dieser Erde nicht abschwächen, auf der uns der wachsende Leib der neuen Menschheit eine umrißhafte Vorstellung von der künftigen Welt geben kann, sondern muß sie im Gegenteil ermutigen."[23]

Die Frage der Geisteswissenschaften

38. In dieser Welt, die von der wissenschaftlichen und technischen Umwandlung beherrscht ist und Gefahr läuft, einem neuen Positivismus zu verfallen, erhebt sich ein anderer noch wesentlicherer Zweifel. Nachdem die Natur der menschlichen Vernunft untertan wurde, findet sich der Mensch nun selbst gleichsam in seine eigene Vernünftigkeit eingeschlossen; er wird seinerseits zum Gegenstand der Wissenschaft. Die „Geisteswissenschaften" erfahren heute einen bedeutsamen Aufschwung. Einerseits unterziehen sie die bisher geltenden Kenntnisse über den Menschen einer kritischen und gründlichen Prüfung, andrerseits führt sie die methodologische Notwendigkeit und die vorgefaßte Ideologie oft dazu, in den verschiedenen Situationen gewisse Aspekte des Menschen zu isolieren und sie dennoch in einer Weise zu erklären, die beansprucht, umfassend zu sein oder wenigstens eine Interpretation, die sich von rein quantitativen und phänomenologischen Gesichtspunkten herleiten möchte. Diese „wissenschaftliche" Reduktion verrät eine gefährliche Anmaßung. Eine solche Art der Analyse so zu bevorzugen heißt den Menschen zu verstümmeln und sich selbst unter dem Vorwand der Wissenschaftlichkeit unfähig zu machen, ihn in seiner Ganzheit zu verstehen.

39. Nicht weniger aufmerksam muß man auf die Handlungsweise achten, die die „Geisteswissenschaften" hervorrufen können, indem sie zur Ausarbeitung von sozialen Modellen anregen, die man dann als wissenschaftlich erprobte Verhaltensweisen den übrigen aufzwingen möchte. Der Mensch kann dadurch zum Objekt einer Manipulation werden, die seine Wünsche und Bedürfnisse nach Belieben lenkt und sein Verhalten bis hin zu seinen Wertmaßstäben verändert. Ohne Zweifel besteht darin eine große Gefahr für die Gesellschaft von morgen und für den Menschen selbst. Selbst wenn sich alle gemeinsam darum bemühen, eine neue Gesellschaft aufzubauen, die im Dienst des Menschen steht, man muß überdies wissen, um welchen Menschen es sich dabei handelt.

40. Der Argwohn der Geisteswissenschaften trifft den Christen mehr als andere, doch findet er ihn nicht unvorbereitet. Denn gerade hier geht es, wie Wir selbst in Unserer Enzyklika „Populorum Progressio" geschrieben haben, um den spezifischen Beitrag der Kirche zur Zivilisation: „Während die

Kirche mit den Menschen deren bestes Streben teilt und leidet, wenn es nicht erfüllt wird, möchte sie ihnen helfen, sich voll zu entfalten. Deswegen eröffnet sie ihnen ihr Ureigenstes: eine umfassende Sicht des Menschen und der Menschheit."[24] Muß sich die Kirche nicht den Geisteswissenschaften in ihrem Verhalten widersetzen und ihre Anmaßung anprangern? Wie bei den Naturwissenschaften hat die Kirche auch in diese Forschung Vertrauen und lädt die Christen ein, sich daran aktiv zu beteiligen[25]. Beseelt von demselben wissenschaftlichen Anliegen und dem Verlangen, den Menschen besser kennenzulernen, gleichzeitig aber erleuchtet durch den belebenden Ansporn ihres Glaubens, werden die Christen, die sich den Geisteswissenschaften widmen, einen Dialog zwischen der Kirche und diesem neuen Bereich der Entdeckungen eröffnen, der fruchtbar zu werden verspricht. Gewiß kann jede wissenschaftliche Disziplin nur einen begrenzten, aber wahren Aspekt des Menschen in seiner Besonderheit erfassen; die ganzheitliche Schau und der Sinn entziehen sich ihrem Vermögen. Innerhalb dieser Grenzen aber erfüllen die Geisteswissenschaften eine positive Funktion, die die Kirche gern anerkennt. Sie können sogar die Möglichkeiten der menschlichen Freiheit mehr erweitern, als es die erwähnten Bedingungen voraussehen lassen. Sie könnten ebenso der christlichen Sozialmoral helfen, die ihren Bereich ohne Zweifel sich weiter einschränken sieht, wenn es sich darum handelt, gewisse soziale Modelle vorzulegen, während sich ihre Funktion der Kritik und der Überwindung der Grenzen verstärkt, indem sie den relativen Charakter der Verhaltensweisen und Werte aufzeigt, den eine solche Gesellschaft als endgültig und der Natur des Menschen selbst innewohnend ausgibt. Als Bedingung für den notwendigen und unzulänglichen Glauben an eine bessere Entdeckung des Menschlichen sind diese Wissenschaften eine immer komplexer werdende Sprache, die aber das Geheimnis des menschlichen Herzens eher vergrößert als erfüllt und auf das Verlangen, das aus der Tiefe seines Seins heraufsteigt, die vollkommene und endgültige Antwort nicht geben kann.

Zweideutigkeit des Fortschritts

41. Diese bessere Kenntnis des Menschen erlaubt, einen Grundbegriff kritischer zu beurteilen und zu klären, der bisweilen als Beweggrund, als Maßstab und als Ziel der modernen Gesellschaft zugrunde liegt: den Fortschritt. Seit dem 19. Jahrhundert haben die abendländische Gesellschaft und viele andere, die mit ihr in Berührung gekommen sind, ihre Hoffnung in einen ununterbrochen sich weiterentwickelnden, unbegrenzten Fortschritt gesetzt. Dieser Fortschritt erschien ihnen als das Bemühen um die Befreiung des Menschen vom Zwang der Natur und den sozialen Fesseln; er war die Bedingung und der Maßstab der menschlichen Freiheit. Nachdem er durch die modernen Informationsmittel, die Förderung des Wissens und eines größeren Konsums weite Verbreitung gefunden hat, wird er zu einer allgemeinen Ideologie. Dennoch erheben sich heute Zweifel über seinen Wert und Ausgang. Was bedeutet dieses unerbittliche Streben nach einem Fortschritt, der jedesmal entflieht, wenn man ihn erreicht zu haben glaubt? Indem er nicht gemeistert wird, läßt der Fortschritt unbefriedigt. Ohne Zweifel hat man zu Recht auf die Grenzen und sogar die Übel eines reinen quantitativen wirtschaftlichen Wachstums hingewiesen und gewünscht, überdies auch Ziele qualitativer Natur zu erreichen. Die Qualität und die Aufrichtigkeit der menschlichen Beziehungen, der Grad der Beteiligung und Verantwortung sind nicht weniger bedeutend und wichtig für die Zukunft der Gesellschaft als die Menge und Vielfalt der Produktions- und Verbrauchsgüter. Indem der Mensch die Versuchung überwindet, alles mit den Begriffen Effektivität und Handel und im Verhältnis von Macht und Interessen messen zu wollen, möchte er heute diese quantitativen Kriterien mehr und mehr durch eine Intensivierung der zwischenmenschlichen Beziehungen, die Verbreitung von Wissen und Kultur, durch wechselseitige Dienstleistungen und ein geordnetes Zusammenwirken für eine gemeinsame Aufgabe ersetzen. Besteht der wahre Fortschritt nicht in der Entfaltung des sittlichen Bewußtseins, das den Menschen dazu führt, größere Verantwortung zu übernehmen und sich in Freiheit auf seine Mitmenschen und auf Gott hin zu öffnen? Für einen Christen trifft der Fortschritt notwendig auf das eschatologische Geheimnis des Todes: der Tod Christi und seine Auferstehung sowie der Antrieb des Geistes des Herrn helfen dem Menschen, seiner geschöpflichen und dankbar entgegengenommenen Freiheit dort ihren Ort zuzuweisen, wo die Wahrheit jeden Fortschritts und die Hoffnung liegen, die nicht enttäuscht[26].

Die Christen gegenüber diesen neuen Problemen

Dynamismus der Soziallehre der Kirche

42. Angesichts einer solchen Fülle neuer Fragen macht die Kirche bei ihren Überlegungen alle Anstrengungen, um in dem ihr zustehenden Bereich auf die Erwartungen der Menschen zu antworten. Wenn die Probleme heute wegen ihres Umfangs und ihrer Dringlichkeit als neu erscheinen, ist der Mensch dann überhaupt in der Lage, sie zu lösen? Mit ihrer ganzen dynamischen Kraft begleitet die Soziallehre der Kirche die Menschen auf ihrer Suche. Wenn sie sich nicht zu Wort meldet, um gegebene Strukturen zu sanktionieren oder um ein vorgefertigtes Modell vorzulegen, so beschränkt sie sich jedoch nicht darauf, irgendwelche allgemeine Prinzipien zu wiederholen. Ihre Soziallehre entwickelt sich durch eine Reflexion, die sich in ständigem Kontakt mit den sich ändernden Verhältnissen dieser Welt und unter dem Antrieb des Evangeliums als Quelle der Erneuerung vollzieht, demzufolge die biblische Botschaft in ihrer Gesamtheit und in ihren Forderungen angenommen wird. Sie entfaltet sich mit dem der Kirche eigenen Einfühlungsvermögen, das von einem uneigennützigen Willen zum Dienen und einer besonderen Sorge für die Ärmsten bestimmt ist. Sie gründet schließlich in einer reichen Erfahrung von mehreren Jahrhunderten, was ihr gestattet, die kühnen und schöpferischen Neuerungen, die die gegenwärtige Situation der Welt erfordert, in Fortführung ihres beständigen Bemühens zu übernehmen.

Für eine größere Gerechtigkeit

43. Eine größere Gerechtigkeit ist in der Verteilung der Güter sowohl innerhalb der nationalen Gemeinschaften als auch auf internationaler Ebene herzustellen. Im weltweiten Austausch müssen die Machtverhältnisse überwunden werden, um mit Rücksicht auf das Wohl aller zu geordneten Übereinkommen zu gelangen. Machtverhältnisse haben in der Tat noch nie eine dauerhafte und wirkliche Gerechtigkeit zustande gebracht, selbst wenn sie zu gewissen Augenblicken das Wechselspiel der Positionen es ermöglichen kann, bessere Bedingungen für den Dialog zu finden. Die Anwendung von Gewalt ruft indessen Gegenkräfte ins Feld, durch die ein Klima für Auseinandersetzungen entsteht, das sich dann zu extremen Situationen von Gewalttätigkeit und Machtmißbrauch zuspitzen kann[27]. Wir haben dagegen oft schon hervorgehoben, daß es die wichtigste Pflicht der Gerechtigkeit ist, jedem Land im Rahmen einer Zusammenarbeit, die frei ist von jeglichem wirtschaftlichen und politischen Machtstreben, seine eigene Entwicklung zu erlauben. Gewiß, die Komplexität der aufgeworfenen Probleme ist in den gegenwärtigen Verflechtungen der Abhängigkeiten groß. Ebenso gilt es, den Mut zu haben, eine Revision der Beziehungen zwischen den Völkern vorzunehmen, wobei es um die internationale Aufteilung der Produktion, um die Handelsstrukturen, die Kontrolle des Gewinns und um das Währungssystem geht. Dabei ist die Verwirklichung menschlicher Solidarität nicht zu vergessen, die Wachstumsmodelle der reichen Nationen sind neu zu prüfen, die Denkweise umzuformen, um sie für den Vorrang der internationalen Verpflichtungen empfänglich zu machen; schließlich sollen die internationalen Organisationen erneuert werden, um ihnen eine größere Wirksamkeit zu verleihen.

44. Unter dem Druck der neuen Produktionssysteme schwinden die nationalen Grenzen, und man sieht neue Wirtschaftsmächte

hervortreten, die multinationalen Unternehmen, die durch die Konzentration und die Anpassungsfähigkeit ihrer Mittel größtenteils unabhängig von den nationalen politischen Mächten und somit ohne Kontrolle hinsichtlich des Gemeinwohls ein eigenmächtiges Vorgehen entwickeln können. Indem sich ihre Tätigkeit ausweitet, können diese Privatunternehmen zu einer neuen Form des Machtmißbrauchs auf dem sozialen, kulturellen und sogar politischen Gebiet führen. Die übermäßige Konzentration der Machtmittel, die schon Pius XI. anläßlich der Vierzig-Jahr-Feier von „Rerum Novarum" angeprangert hat, nimmt eine neue Gestalt an.

Gesinnungs- und Strukturwandel

45. Heute trachten die Menschen danach, sich von Not und Abhängigkeit zu befreien. Diese Befreiung aber beginnt durch die innere Freiheit, die sie gegenüber ihren Gütern und ihrer Macht zurückerlangen müssen. Sie werden dies jedoch nur durch eine Liebe, die sich auf den Mitmenschen hin öffnet, und folglich durch eine wirkliche Bereitschaft zum Dienen erreichen. Sonst sieht man nur allzuoft, daß selbst die revolutionärsten Ideologien bei einem einfachen Wechsel der Führung enden könnten. Wenn sie selbst einmal an der Macht sind, werden sich die neuen Herren ebenfalls mit Vorrechten ausstatten, die Freiheiten einschränken und andere Formen der Ungerechtigkeit aufkommen lassen.
Ebenso kommen viele dazu, sich sogar über die Form der Gesellschaft zu fragen. Der Ehrgeiz zahlreicher Nationen führt im gegenseitigen Wettstreit, der sie entzweit und hinhält, zu technologischer, wirtschaftlicher und militärischer Macht. Sie widersetzen sich der Einführung von Strukturen, in denen der Rhythmus des Fortschritts im Hinblick auf eine größere Gerechtigkeit geregelt würde, anstatt die Unterschiede noch zu verschärfen und in einer Atmosphäre des Mißtrauens und der Auseinandersetzungen zu leben, die den Frieden unablässig gefährden.

Christliche Bedeutung der politischen Tätigkeit

46. Zeigen sich nicht gerade hier die eigentlichen Grenzen der Wirtschaft? Die wirtschaftliche Tätigkeit kann, wenn sie im Dienst des Menschen steht, „eine Quelle der Brüderlichkeit und Zeichen der Vorsehung sein" [28]. Sie bietet Gelegenheit zu konkretem Austausch zwischen den Menschen, zur Anerkennung von Rechten, zu gegenseitigen Dienstleistungen und zur Bejahung der Würde der Arbeit. Obgleich sie oft Ort des Streites und des Machtanspruches ist, kann sie den Dialog ermöglichen und zur Zusammenarbeit anregen. Dennoch läuft sie Gefahr, die Kräfte und die Freiheit übermäßig zu absorbieren [29]. Aus diesem Grund wird der Übergang von der Wirtschaft zur Politik notwendig. Gewiß, unter dem Wort „Politik" sind viele Mißverständnisse möglich und müssen geklärt werden, doch fühlt jeder, daß im sozialen und wirtschaftlichen Bereich sowohl auf nationaler als auch internationaler Ebene die letzte Entscheidung der politischen Macht zusteht.
Diese, die das natürliche und notwendige Band ist, um den Zusammenhalt der sozialen Körperschaft zu sichern, muß die Verwirklichung des Gemeinwohls zum Ziele haben. Es geht unter Berücksichtigung der berechtigten Freiheiten der einzelnen darum, den Familien und subsidiären Gruppen mit Erfolg und zum Vorteil aller schließlich jene Bedingungen zu schaffen, die erforderlich sind, um das wahre und vollkommene Wohl des Menschen zu erreichen, wobei sein geistiges Ziel miteingeschlossen ist. Sie entfaltet sich innerhalb der Grenzen ihrer Zuständigkeit, die nach Ländern und Völkern verschieden sein kann. Sie tritt stets auf, indem sie für die Gerechtigkeit Sorge trägt und dem Gemeinwohl treu ergeben dient, dessen letzte Verantwortung sie trägt. Sie nimmt aber den einzelnen und den dazwischenliegenden Körperschaften nicht ihr Betätigungsfeld und ihre eigenen Verantwortlichkeiten, die sie dazu hinführt, zur Verwirklichung dieses Gemeinwohls beizutragen. In der Tat, „das Ziel jeder Intervention im sozialen Bereich ist es, den Gliedern der sozialen Körperschaft zu helfen und sie nicht zu zerstören oder zu absorbieren" [30].
Entsprechend der ihr eigenen Berufung muß die öffentliche Gewalt darauf sehen, sich nicht auf Einzelinteressen einzulassen, sondern ihre Verantwortung für das Wohl aller Menschen wahrzunehmen, selbst über die nationalen Grenzen hinaus. Nimmt man den Bereich des Politischen auf seinen verschiedenen Ebenen — örtlich, regional, national und auf Weltebene — wirklich ernst, dann muß man bejahen, daß jeder einzelne Mensch die Pflicht hat, die konkrete Wirklichkeit und die Bedeutung der ihm verliehenen Entscheidungsfreiheit anzuerkennen und darum bemüht zu sein, in gleicher Weise das Wohl der Stadt, der Nation und der Menschheit zu verwirklichen. Politischer Einsatz ist nicht die einzige, aber doch eine vorzügliche Weise, den christlichen Einsatz im Dienst der andern zu leben. Gewiß löst die Politik nicht alle Probleme; aber sie bemüht sich, in den Beziehungen der Menschen untereinander zu Lösungen beizutragen. Zwar ist ihr Bereich weit und umfassend, aber nicht unabhängig. Eine an Boden gewinnende Haltung, die das Politische absolut setzen will, wäre eine ernste Gefahr. Der Christ erkennt die Autonomie der politischen Wirklichkeit an. Wenn er sich jedoch aufgefordert weiß, politisch tätig zu werden, wird er sich bemühen, seine politischen Entscheidungen im Zusammenhang mit dem Evangelium zu sehen und im Rahmen eines berechtigten Pluralismus persönlich und gemeinschaftlich ein echtes Zeugnis für seinen Glauben abzulegen, und zwar durch einen wirksamen und interessierten Dienst an den Menschen.

Anteil an der Verantwortung

47. Der Eintritt in die politische Dimension entspricht auch dem Bestreben des Menschen heute, mehr an Verantwortung und Entscheidung beteiligt zu sein. Dieses berechtigte Streben meldet sich hauptsächlich in dem Maße, als die Höhe der Kultur zunimmt, sich der Sinn für Freiheit entwickelt und der Mensch besser erkennt, wie er in einer Welt, die auf eine ungewisse Zukunft hin offen ist, mit seiner Entscheidung heute die Weichen für das Leben von morgen stellt. In „Mater et Magistra" [31] hat Johannes XXIII. hervorgehoben, wie sehr die Übernahme von Verantwortung eine Grundforderung der Natur des Menschen, eine konkrete Ausübung seiner Freiheit und ein Weg für seine Entfaltung ist. Zugleich wies er darauf hin, wie diese Teilhabe an der Verantwortung im wirtschaftlichen Leben und vor allem im Unternehmen sicherzustellen sei [32].
Heute hat sich dieser Bereich ausgeweitet. Er umfaßt nun auch das Gebiet des Sozialen und Politischen, wo in verstärktem Maße eine vernünftige Beteiligung an Verantwortung und Entscheidungen einzurichten ist. Es ist wohl wahr, daß die Dinge, die zur Entscheidung stehen, immer komplizierter werden; daß die Gesichtspunkte, die es zu berücksichtigen gilt, sehr zahlreich sind, daß das Berechnen von Folgen ein Spiel mit dem Zufall ist, auch wenn neue Wissenschaften zu Gunsten der freien Entscheidung um Aufklärung bemüht sind. Mögen also gelegentlich auch Grenzen gesetzt sein, so darf das doch nicht hindern, daß immer mehr Menschen daran mitbeteiligt werden, Entscheidungen vorzubereiten, zu fällen und durchzuführen. Um gegen die Zunahme der Technokratie ein Gegengewicht zu schaffen, müssen Formen einer modernen Demokratie entwickelt werden, die jedem einzelnen nicht nur die Möglichkeit geben, sich zu informieren und sich zu äußern, sondern seinen Einsatz auch in einer gemeinsam getragenen Verantwortung zu leisten. Dann bilden sich die Gruppen der Menschen allmählich um zu Gemeinschaften mit lebendiger Teilnahme jedes einzelnen. Dann entfaltet sich auch die Freiheit, die sich nur zu oft als Forderung nach Autonomie auf Kosten der Freiheit anderer gibt, in ihrer tiefsten menschlichen Dimension, nämlich sich einzusetzen und hinzugeben, damit allenthalben aktive und gelebte Solidarität entstehe. Überdies weiß der Christ, daß der Mensch nur dann, wenn er sich an den ihn befreienden Gott verliert, seine wahre

Freiheit gewinnt, die im Tod und in der Auferstehung des Herrn erneuert wurde.

Aufruf zum Einsatz

Notwendigkeit des Einsatzes

48. Auf sozialem Gebiet hat die Kirche immer die Erfüllung einer doppelten Aufgabe angestrebt: durch ein klärendes Wort dazu beizutragen, die Wahrheit zu entdecken und den Weg auszumachen, den es inmitten der Herausforderung durch verschiedene Lehrmeinungen zu verfolgen gilt, dann aber auch, konkreten Einsatz zu leisten und in tatkräftigem Bemühen um einen wirksamen Dienst die Kräfte des Evangeliums zu erschließen. Hat die Kirche denn nicht in dem Bestreben, diesem ihren Willen treu zu bleiben, in apostolischer Sendung Priester unter die Arbeiter geschickt, die ganz die Bedingungen der Arbeitswelt auf sich nehmen und die Zeugen für ihre nachgehende Sorge sind?

So rufen wir denn erneut und eindringlich alle Christen zu tätigem Einsatz auf. Im Jahre 1967 forderten Wir in unserer Enzyklika über die Entwicklung der Völker mit Nachdruck, daß alle ans Werk gingen: „Die Laien sollen ihre eigentliche Aufgabe in Angriff nehmen: die Erneuerung der irdischen Ordnung. Wenn es die Aufgabe der Hierarchie ist, authentisch die sittlichen Grundsätze auf diesem Gebiet zu lehren und zu interpretieren, dann ist es ihre Obliegenheit, in freier Initiative und ohne erst Weisungen und Direktiven abzuwarten, das Denken und die Sitten, die Gesetze und die Lebensordnungen ihrer Gemeinschaft mit christlichem Geist zu durchdringen.“ [33] Jeder prüfe sich, um zu sehen, was er bisher getan hat und was ihm zu tun bleibt. Es genügt nicht, Grundsätze zu verkünden, Absichten zu beteuern, schreiende Ungerechtigkeiten anzuklagen und prophetische Unheilsrufe auszustoßen. Solche Reden haben nur dann wirkliches Gewicht, wenn sich damit bei jedem ein lebendigeres Bewußtsein der eigenen Verantwortung und der wirksame Einsatz verbinden. Es ist zu leicht, die Verantwortung für Ungerechtigkeiten anderen aufzubürden, wenn man nicht gleichzeitig sieht, wie man selbst darin verstrickt ist und notwendig vor allem der eigenen Umkehr bedarf. Diese grundlegende Demut wird dem täglichen Einsatz alles Schroffe und Sektiererische nehmen. Sie wird auch der Entmutigung entgehen angesichts einer Aufgabe, die als unermeßlich groß erscheint. Die Hoffnung des Christen erwächst vor allem aus seinem Wissen, daß der Herr in der Welt mit uns am Werk ist. Er setzt in seinem Leib, der die Kirche ist — und durch sie in der ganzen Menschheit —, seine Erlösung fort, die am Kreuz vollendet und am Morgen der Auferstehung sieghaft offenbar wurde [34]. Seine Hoffnung gründet aber auch in dem Wissen, daß andere Menschen mit am Werk sind, deren Einsatz gleichfalls der Gerechtigkeit und dem Frieden gilt. Denn unter scheinbarer Gleichgültigkeit finden sich im Herzen eines jeden Menschen die Sehnsucht nach einem Leben in Brüderlichkeit und der Durst nach Gerechtigkeit und Frieden; da gilt es, anzusetzen und weiterzubauen.

49. So muß jeder im Rahmen der verschiedenen Situationen, Aufgaben und Organisationen seine Verantwortung sehen und sich bewußt für jene Aktionen entscheiden, die mitzutragen er berufen ist. Eingetaucht in verschiedenste Strömungen, wo sich neben berechtigten Bestrebungen auch zweifelhafte Zielsetzungen entwickeln, wird der Christ doppelt wachsam vorgehen und es vermeiden, sich auf bedingungslose Zusammenarbeit und Aktionen einzulassen, die den Grundsätzen eines wahren Humanismus widersprechen, mögen sie sich sonst noch so sehr im Namen der Solidarität empfehlen. In der Tat, will er seiner besonderen Rolle gerecht werden, als Christ in Übereinstimmung mit seinem Glauben — eine Rolle, die selbst die Ungläubigen von ihm erwarten —, dann muß er in seinem aktiven Einsatz darauf achten, sich seiner Beweggründe klarzuwerden und die erstrebten Ziele in einem größeren Zusammenhang zu sehen, damit er die Gefahr egoistischer Sonderinteressen und totalitärer Gewalttätigkeit vermeidet.

Pluralismus im Einsatz

50. Im Blick auf konkrete Situationen und angesichts eines lebendigen, umfassenden Solidaritätsbewußtseins muß man eine berechtigte Verschiedenheit möglicher Entscheidungsziele anerkennen. Ein und derselbe christliche Glaube kann zu verschiedenem Einsatz führen [35]. Die Kirche lädt alle Christen zu der doppelten Aufgabe einer Beseelung und Erneuerung der Strukturen ein, damit diese sich in Anpassung an die wahren aktuellen Bedürfnisse entfalten. Von Christen, die auf den ersten Blick untereinander in Gegensatz geraten zu sein scheinen, weil sie von unterschiedlichen Zielsetzungen ausgehen, erwartet die Kirche, daß sie sich um gegenseitiges Verständnis der Positionen und Beweggründe bemühen. Eine ehrliche Überprüfung des eigenen Vorgehens auf seine Richtigkeit hin wird jeden zu einer Haltung tieferer Liebe führen, die sich bei aller Anerkennung von Verschiedenheiten doch auch um Möglichkeiten der Einigung und Einheit müht. „Das, was die Gläubigen eint, ist in der Tat stärker als das, was sie trennt.“ [36]

Eingetaucht in die modernen Strukturen und Bedingungsverhältnisse, sind ohne Zweifel viele festgelegt durch ihre Denkweisen und Aufgaben, wenn nicht gar durch die Sicherung ihrer materiellen Bedürfnisse. Andere hingegen empfinden tief die Solidarität der Klassen und Kulturen und nehmen ohne Vorbehalt Anteil an allen Entscheidungen und Bestrebungen ihrer Umwelt [37]. Jeder wird es sich angelegen sein lassen, sich selbst zu prüfen und diese Freiheit Wirklichkeit werden zu lassen nach dem Maße Christi, der die kleinsten Besonderheiten auf das Universale hin öffnet.

51. Hier liegt auch für die christlichen Organisationen in ihren mannigfachen Formen eine Verantwortung zu gemeinsamer Aktion. Ohne die Einrichtungen der bürgerlichen Gesellschaft ersetzen zu wollen, müssen diese Organisationen auf die ihnen eigene Weise und im Überschreiten ihrer Besonderheit die konkreten Forderungen des christlichen Glaubens um einer gerechten und folglich notwendigen Umwandlung der Gesellschaft willen zum Ausdruck bringen [38].

Das Wort Gottes kann heute weniger denn je verkündet und verstanden werden ohne das Zeugnis von der Kraft des Heiligen Geistes, der beim Einsatz der Christen im Dienst ihrer Brüder dort wirksam wird, wo deren Leben und Zukunft auf dem Spiele steht.

52. Indem Wir Ihnen diese Überlegungen unterbreiten, sind Wir Uns dessen voll bewußt, Herr Kardinal, nicht alle sozialen Probleme berührt zu haben, die sich heute dem Gläubigen und den Menschen guten Willens stellen. Unsere jüngsten Erklärungen, die sich an Ihre letzte Botschaft anläßlich der Eröffnung des zweiten Entwicklungsjahrzehnts anfügten — es ging da insbesondere um die Pflichten der Gesamtheit der Nationen in der ernsten Frage einer umfassenden und solidarischen Entwicklung des Menschen —, sind noch frisch im Gedächtnis. Dieses Schreiben richten wir an Sie mit dem Wunsch, dem Laienrat und der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax“ neue Anregungen zu bieten und sie zugleich zur weiteren Erfüllung ihrer Aufgabe zu ermutigen, „das Gottesvolk zu einem vollen Verständnis seines Auftrages in der gegenwärtigen Stunde aufzurütteln“ und „das Apostolat auf internationaler Ebene zu fördern“ [39].

Mit diesen Wünschen erteilen Wir Ihnen, Herr Kardinal, Unseren Apostolischen Segen.

Aus dem Vatikan, am 14. Mai 1971.

Paulus PP. VI.

[1] Vgl. II. Vat. Konz., Past.-Konst. *Gaudium et Spes*, Nr. 10, A.A.S. 58 (1966), S. 1033.
[2] A.A.S. 23 (1931), S. 209 f.
[3] A.A.S. 53 (1961), S. 429.
[4] A.A.S. 59 (1967), S. 258.
[5] Ebd. S. 257.
[6] Vgl. 2 Kor 4, 17.
[7] Enzykl. *Populorum Progressio*, Nr. 25, A.A.S. 59 (1967), S. 269—270.
[8] Vgl. Apk 3, 12; 21, 2.
[9] Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et Spes* 25, in: A.A.S. 58 (1966), S. 1045.
[10] Ebd. 67, a. a. O., S. 1089.
[11] Enzykl. *Populorum Progressio*, Nr. 69, A.A.S. 59 (1967), S. 290—291.
[12] Vgl. Mt 25, 25.

[13] II. Vat. Konz., Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra* Aetate, 5, A.A.S. 58 (1966), S. 743.
[14] Enzykl. *Populorum Progressio* 37, A.A.S. 59 (1967), S. 276.
[15] II. Vat. Konz. Dekret *Inter Mirifica*, 12.
[16] Enzyklika *Pacem in Terris*, A.A.S. 55 (1963), S. 261 f.
[17] Botschaft zum Weltfriedenstag, A.A.S. 63 (1971), S. 5—9.
[18] II. Vat. Konzil. Past.-Konst. *Gaudium et Spes*, 74.
[19] II. Vat. Konzil. Erklärung *Dignitatis Humanae*, 1.
[20] Enzykl. *Pacem in Terris* 59, A.A.S. 58 (1963), S. 300.
[21] Vgl. II. Vat. Konz., Past.-Konst. *Gaudium et Spes*, Nr. 11; A.A.S. 58 (1966), S. 1033.
[22] Vgl. Röm 15, 16.
[23] II. Vat. Konz., Past.-Konst. *Gaudium et Spes*, Nr. 39; A.A.S. 58 (1966), S. 1057.
[24] Enzyklika *Populorum Progressio*, Nr. 13; A.A.S. 59 (1967), S. 264.
[25] Vgl. II. Vat. Konz., Past.-Konst. *Gaudium et Spes*, Nr. 36; A.A.S. 58 (1966), S. 1054.
[26] Vgl. Röm 5, 5.
[27] Vgl. Enzyklika *Populorum Progressio*, Nr. 56 ff.; A.A.S. 59 (1967), S. 285 ff.
[28] Enzyklika *Populorum Progressio*, Nr. 86; a. a. O., S. 299.
[29] Vgl. II. Vat. Konz., Past.-Konst. *Gaudium et Spes*, Nr. 63; A.A.S. 58 (1966), S. 1085.
[30] Enzyklika *Quadragesimo Anno:* A.A.S. 23 (1931), S. 203; vgl. Enzyklika *Mater et Magistra:* A.A.S. 53 (1961), S. 414, 428; II. Vat. Konz., Past.-Konst. *Gaudium et Spes*, Nr. 74, 75; 76; A.A.S. 58 (1966), S. 1095—1100.
[31] Enzyklika *Mater et Magistra*, A.A.S. 53 (1961), S. 420—422.
[32] Past.-Konst. *Gaudium et Spes*, 68: A.A.S. 58 (1966), S. 1089—1090; 1097.
[33] Enzyklika *Populorum Progressio*, Nr. 81: A.A.S. 59 (1967), S. 296—297.
[34] Vgl. Mt. 28, 30; Phil. 2, 8—11.
[35] Past.-Konst. *Gaudium et Spes*, 43: A.A.S. 58 (1966).
[36] Ebd. 93; S. 1061. 43: a. a. O. S. 1113; 1061.
[37] Vgl. Thess. 5, 21.
[38] Vgl. Past.-Konst. *Lumen Gentium*, 31: A.A.S. 57 (1965), S. 37—38; Dekret *Apostolicam Actuositatem*, 5: A.A.S. 58 (1966) S. 842.
[39] Motu Proprio *Catholicam Christi Ecclesiam*, 6. Januar 1967.

Problembericht und Zeitgeschehen

Zur Situation des Hochschulwesens in der BRD (I)

Die Diskussion über die Hochschulreform füllt in den letzten Jahren nicht nur die Aktenschränke der Ministerial- und Bildungsbürokratie, sondern noch mehr die Spalten der Tagespresse. Auch katholische Gremien haben Hochschulfragen wiederholt beraten, ohne daß sich ihr Beitrag bisher besonders profiliert hat. Es ist nach wie vor gerade wegen der Vielzahl der Diskussionsbeiträge, Forderungen und Meinungen qualifizierter und weniger qualifizierter Diskutanten äußerst schwierig, über die Gesamtproblematik Hochschule einen sachdienlichen Überblick zu behalten. Doch folgt bereits jetzt nach einer langen Periode ideologischer Überhitzung eine Phase der Ernüchterung, die zugleich unter dem Zwang der Verwirklichung des Realisierbaren in Konkurrenz zu anderen Zielen „innerer Reform" steht. Gerade im jetzigen Augenblick dürfte deshalb eine kritische Sichtung und Zusammenfassung von Nutzen sein. Wir versuchen sie in drei Schritten. In dem hier folgenden ersten Beitrag wird über die geschichtliche Herkunft der Probleme und über die Entwicklung seit 1945 berichtet. In einem zweiten Beitrag sollen die bildungs- und gesellschaftspolitischen Aspekte der Reformdiskussion dargestellt werden. In einem dritten, abschließenden Bericht wird ein Überblick über die bisherigen und die geplanten Reformen folgen.

Wie in allen Bereichen des deutschen Bildungswesens zeichnet sich auch im Hochschulwesen eine Bildungsmisere ab, deren Ursachen vielschichtig sind: ein sprunghaftes Ansteigen der Studentenzahlen, im Vergleich dazu ein zu schleppender personeller und sachlicher Ausbau der Hochschulen, das Fehlen einer der neuen Situation angepaßten Hochschuldidaktik, und besonders gravierend: eine tiefgreifende Unsicherheit im Selbstverständnis der Universität.

Die Universitäten sind dem Ansturm der Studenten nicht gewachsen. Der seit einigen Jahren forcierte Ausbau bestehender Universitäten und die Gründung neuer Universitäten hat den bestehenden Engpaß nicht beseitigen können — schon das ist ein vielschichtiges Problem, das jedoch immer noch zu einem guten Teil im Bereich finanzieller Lösbarkeit liegt und durch eine Umstrukturierung des Haushalts, etwa in dem Sinne, wie ihn andere Länder längst vollzogen haben, gelöst werden könnte. Die Bundesrepublik gehört immer noch zu den Ländern, die im Vergleich zu anderen einen verschwindend geringen Teil des Bruttosozialprodukts für den Bildungssektor im allgemeinen und die Hochschule im besonderen aufwenden.

Als weitaus schwieriger erweist sich jedoch die Frage, woher man in der Geschwindigkeit, mit der die Zahl der Studenten wächst, qualifizierte Hochschullehrer nehmen soll. Hier handelt es sich um ein Problem, das nur über einen längeren Zeitraum hinweg gelöst werden kann — falls realistisch geplant wird.

Die unverhältnismäßig rasch wachsenden Studentenzahlen, die im Verhältnis dazu niedrige Zahl von Professoren und der sprunghaft sich vermehrende und zugleich schnell veralternde Wissensstoff in allen Disziplinen bringen Unsicherheit und Unzufriedenheit mit den bisherigen Methoden der Wissensvermittlung und des Studiums mit sich. Die bisher praktizierten Lehr- und Lernmethoden sind zum größten Teil ungeeignet für einen modernen Wissenschafts- und Forschungsbetrieb. So ist die Universität zum didaktischen und methodischen Experimentierfeld geworden.

Das weitaus schwierigste Problem jedoch ist die bisher ungelöste Frage nach dem Selbstverständnis der modernen Universität, nach Ziel und Funktion der Hochschule. Einer repräsentativen Gruppe, welche die neue Universität aus den Wurzeln der Humboldtschen Universitätsidee erneuern will, stehen andere Gruppen gegenüber, von denen die sozialistisch geprägte Linksbewegung der Studenten in den letzten Jahren in besonderem Maße die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit erregt und für den Fortgang der Diskussion große Bedeutung gewonnen hat. In der Öffentlichkeit äußert sich der Umbildungsprozeß in den oft spektakulär ausgetragenen Auseinandersetzungen zwischen den einzelnen hochschulinternen Gruppen, in der letzten Zeit besonders augenfällig in dem rüden Protest studentischer Gruppen. Gerade der Studentenprotest, der seit einigen Jahren das Tagesgeschehen beherrscht, ist aber dazu angetan, für den Außenstehenden die eigentliche Reformproblematik und die von allen Beteiligten geleistete konstruktive Arbeit zu verdecken.

I. Grundthemen der Reformdiskussion

Die Grundform der Universität, wie sie sich im Mittelalter ausgebildet hat — erstmals um 1200 in Bologna und Paris — ist der enge *Zusammenschluß von Lehrenden*

und Lernenden zu einer intensiven Lern- und Lebensgemeinschaft, im Mittelalter bezeichnet als „universitas professorum et scholarium" bzw. „studentium". Dieser Zusammenschluß bildet eine der Wurzeln der abendländischen Universität und ist trotz aller Wandlungen und Umgestaltungen als Leitthema und Grundidee bis zur heutigen Suche nach einer Neugestaltung der Universität lebendig geblieben.

Besonders deutlich wird die bindende Kraft dieser menschlichen Urbeziehung zwischen Lehrer und Schüler, die sich in jenen ersten Universitätsgründungen ausdrückte, in Situationen, in denen die verfestigte Institution Universität zerstört wird, wie es in besonders auffälliger Weise während der NS-Herrschaft der Fall war. Damals wurden spontane Zusammenschlüsse von Professoren und Studenten auf privater Ebene in der Zeit strengster Reglementierung von außen zu Keimzellen des Widerstands gegen dieses System und gleichzeitig zu Keimzellen einer Neuorganisation der Universität in der Nachkriegsepoche und zum Anlaß einer Neubesinnung auf Funktion und Aufgabe der Universität überhaupt.

Durch den Zusammenschluß von Professoren und Studenten zu einer engen Lebensgemeinschaft entstand eine eigenständige gesellschaftliche Gruppe, die sich von Anfang an von der sie umgebenden Gesellschaft abhob und sich in einen gewissen Gegensatz zu ihr stellte. Dieser Aussonderungsvorgang äußerte sich zunächst in der Ausbildung einer internen Selbstverwaltung — einschließlich eigener Gerichtsbarkeit, die sich gegen die Eingriffe der lokalen geistlichen und städtischen Behörden zur Wehr setzte. Diese Entwicklung wurde begünstigt durch Privilegien von Kaisern und Päpsten. Der Selbstbehauptungswille der jungen Universitäten war so ausgeprägt, daß es im Konfliktfall zu einem gemeinsamen Exodus von Professoren und Studenten kam, die sich in einer toleranteren Umgebung zu einer neuen Universität formierten.

Aus der stark empfundenen inneren Zusammengehörigkeit entwickelte sich im Laufe der Zeit die Forderung nach *Autonomie der Universität* weit über die ursprünglichen Privilegien der Selbstverwaltung hinaus. Die Ausfaltung des Autonomiegedankens und seine Verteidigung gegenüber den immer wieder erhobenen Ansprüchen der Gesellschaft und des Staates hat das Schicksal der Universität als Sondereinrichtung innerhalb der Gesellschaft bis in die Auseinandersetzungen um die Neugestaltung der Universität in der Gegenwart bestimmt.

Der Sonderstatus der Universität im Mittelalter bedeutet vor allem die *Aufhebung der ständischen Struktur der mittelalterlichen Gesellschaft im Universitätsbereich* — der Anteil von Söhnen aus Familien von Bauern, Handwerkern und Kleingewerbetreibenden war erstaunlich hoch. (Hierzu und zum folgenden: H. Schelsky, Einsamkeit und Freiheit. Idee und Gestalt der deutschen Universität und ihrer Reformen, rde 171/172, Reinbeck 1963). Dieser Anspruch der Universität blieb in der Auseinandersetzung mit der Gesellschaft lebendig und artikulierte sich z. B. im 19. Jahrhundert als Forderung, die Universität aus dem „Elend des bürgerlichen Daseins" herauszuheben (Fichte), nach dem Ersten Weltkrieg in der Forderung nach Aufhebung der Klassenschranken; nach dem Zweiten Weltkrieg in der Forderung des Zugangs zur Universität für alle Bevölkerungsschichten.

Im Gegensatz zu den Universitäten in Frankreich und Italien, die ihren Autonomieanspruch in harten Kämpfen erfochten hatten, wurde den deutschen Universitäten die *Autonomie durch fürstliches Privileg* verliehen. Die deutsche Universität stand daher von Anfang an in einem engen Förderungs- und Abhängigkeitsverhältnis zum jeweiligen Stifter. Dieses Verhältnis verbürgte einerseits die notwendige finanzielle Sicherung der Autonomie, begründete aber andererseits einen bestimmten Anspruch des Förderers an die Universität, der sich in den meisten Fällen in der Forderung nach Ausbildung von qualifizierten „Staatsdienern" äußerte. Diese Indienstnahme trat besonders im Absolutismus und in der NS-Zeit in den Vordergrund: Die Universitäten wurden lediglich unter dem Aspekt der abhängigen Ausbildungsstätte gesehen und gefördert.

Die extreme Gegenposition zum Konzept der Universität als *Dienstleistungsbetrieb des Staates* wurde in der Zeit des Deutschen Idealismus formuliert als Anspruch der Universität auf uneingeschränkte Autonomie, d. h. auf Selbstbestimmung in allen Bereichen von Forschung und Lehre — ein Anspruch, der in Humboldts Maximen „Einsamkeit und Freiheit", „Einheit der Wissenschaft in der Philosophie", „Einheit von Lehre und Forschung", besonders aber in seiner Konzeption des Staates als „Kulturstaat" Ausdruck fand. Diese Forderung nach uneingeschränkter Autonomie wurde zwar nie voll verwirklicht, sie blieb jedoch als ideeller Anspruch der Universität an den Staat bestehen und wirkt als eines der stärksten Motive in die Reformdiskussion nach 1945 hinein.

Von der Idee einer autonomen Universität her lassen sich die *Erziehungs- und Bildungsziele Humboldts* interpretieren, die im Laufe der Geschichte verschiedene Akzentuierungen erfuhren; eine erziehungs- oder eine kulturstaatliche Akzentuierung, je nachdem welche Seite, Staat oder Universität, ihren Anspruch auf Führung durchsetzen konnte. Im „Erziehungsstaat" werden die Erziehungs- und Bildungsziele vom Staat bestimmt, der die Universität als „Ausbildungsfabrik" für eine in der Gesellschaft benötigte Führungselite benutzt. Im „Kulturstaat", wie ihn Humboldt definierte, wird die Universität als eigenständige selbstverantwortliche Institution gefördert — nach der idealistischen Überzeugung, daß aus dem Prozeß der freien Entfaltung des schöpferischen Geistes die für die Gesellschaft nötigen Führungskräfte hervorgehen.

In der Gegenwart stehen die beiden Positionen — Anspruch des Staates und der Gesellschaft (auch der Wirtschaft) an die Ausbildungskapazität der Hochschulen und Anspruch der Universität auf eigene Bestimmung ihrer Arbeitsziele und -methoden — einander gegenüber. Die Diskussion wird von beiden Seiten mit großer Schärfe geführt, wobei die Fronten quer durch alle gesellschaftlichen und politischen Gruppen hindurch verlaufen.

So wird dem wachsenden Leistungsanspruch der modernen Industriegesellschaft immer wieder das Ideal Humboldts entgegengehalten, das bei aller Antiquiertheit der institutionellen Verwirklichung zur Zeit Humboldts die ideelle Lebendigkeit bewahrt hat. Die Humboldtsche Bildungsidee hat sich — wie Schelsky anläßlich des 200jährigen Geburtstages Humboldts äußerte, — als eine der wenigen ungebrochenen geistigen Traditionen der deutschen Kultur erwiesen.

Die Grundlage für Lehre und Forschung besteht nach Humboldt in „Einsamkeit und Freiheit". An diesem Leitbild hat sich nach Humboldt die gesamte Organisation

der Universität zu orientieren. Auch heute wird als ein Kernproblem die Erhaltung der Produktivität des Forschers erkannt und dessen weitgehende Entlastung von den pragmatischen Ansprüchen der Umwelt (Befreiung vom Übermaß der Verwaltungsaufgaben und Lehrverpflichtungen) verlangt.

Tatsächlich ist jedoch sowohl die „Freiheit" als auch „Einsamkeit" des Hochschullehrers durch ein Übermaß an außerwissenschaftlichen Verpflichtungen dermaßen eingeengt, daß die Forderung Humboldts nach Einheit von Forschung und Lehre schlechthin illusionär wirkt, so daß man eher geneigt ist, als Alternativlösung eine *Trennung von Forschung und Lehre* hinzunehmen. In engem Zusammenhang mit der Maxime „Einsamkeit und Freiheit" sah Humboldt die Forderung nach Lehr- und Lernfreiheit — eine Forderung, die dem Hochschullehrer die freie Wahl von Forschungsziel und -inhalt garantiert, dem Lernenden die freie Gestaltung seines Studiums ermöglicht.

War schon diese freiheitliche Gestaltung von Forschung und Studium zu Humboldts Zeiten nur im Bereich der Geisteswissenschaften zu verwirklichen — das Studium in Jura, Medizin, Theologie verlief schon immer nach relativ festgelegten Studienplänen —, so ist sie heute wegen der Spezialisierung und der gleichzeitig geforderten Kürzung der Studienzeit nahezu für alle Disziplinen unmöglich geworden.

Auch die Konzeption der „Einheit der Wissenschaften" (in der Philosophie) wird noch heute als „unaufhebbare Grundaufgabe unseres Wissenschaftssystems" bezeichnet (*H. Schelsky*, Abschied von der Hochschulpolitik, S. 162). Allerdings wird diese Einheit nicht mehr wie zu Humboldts Zeiten in der Philosophie gesehen, sondern in der Kooperation der Spezialdisziplinen über die Fachgrenzen hinweg (Errichtung interdisziplinärer Institute, Wissenschaftszentren und Forschungsgruppen).

Die Humboldtsche Konzeption enthält neben dem Aspekt der Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung des Geistes den weiterführenden Aspekt der Selbstversittlichung des Menschen durch den Geist, d. h. durch den Umgang mit Wissenschaft wird der Mensch in seinem sittlichen Kern geprägt. Die Universität ist daher eine Institution der Selbsterziehung. In der heutigen Diskussion wird dieser Bildungsauftrag der Universität vornehmlich verstanden als Hinführung des Akademikers zur Rationalität und Sachlichkeit in allen Lebensbereichen, zur geistigen Offenheit, zur Kritikfähigkeit und nicht zuletzt zur Selbstkritik.

Die Humboldtsche Auffassung des *Verhältnisses von Staat und Universität* läßt sich zweifellos am schwersten in die Gegenwart übertragen: der (idealistische) Staat war von Humboldt auf die Universität bzw. auf die Gewährleistung ihrer Autonomie hin konzipiert. Die Interessen dieses Staates und der Universität stimmen so sehr überein, daß Humboldt dem Staat selbst Kontrollfunktionen über die Universität zugestehen konnte, ohne deren Autonomie zu gefährden. In der Gegenwart sehen sich die Vertreter der absoluten Autonomie der Universität einer ungleich dringlicheren Forderung nach Ausbildung gegenüber, als dies zu Humboldts Zeiten der Fall war. Die Universität kann sich dem berechtigten Anspruch der Gesellschaft nicht entziehen und erhofft sich die Wahrung ihrer Autonomie aus der Herstellung eines Partnerschaftsverhältnisses zu Staat und Wirtschaft. Aufgabe der Zukunft ist es, die Spielregeln für eine solche Partnerschaft zu entwickeln.

II. Zur Geschichte der deutschen Universität

Die heutige Reformdiskussion kann nur durch die Kenntnis der Auseinandersetzungen zwischen Staat und Universität, insbesondere unter dem Gesichtspunkt des Kampfes um die Autonomie, verständlich werden. Deswegen müssen die wichtigsten geschichtlichen Etappen kurz repliziert werden.

Schon in den *ersten Universitätsgründungen* im 13. und 14. Jahrhundert zeigt sich ein für die Entwicklung der abendländischen Universität charakteristisches Spannungsverhältnis zwischen Universität einerseits und Gesellschaft und Staat andererseits, das sich anfangs in der Aussonderung von Professoren und Studenten artikulierte. Diese Gemeinschaft nahm gegenüber der Bevormundung durch Kirche und Staatsmacht das Recht der Autonomie in Anspruch. Damit war im Bildungswesen des Mittelalters ein Raum der freien Beschäftigung mit der Wissenschaft und der Suche nach Wahrheit eröffnet — ähnlich wie er in den Akademien des alten Griechenland bestanden hatte.

Die Universitätsneugründungen der folgenden Jahrhunderte stehen insofern in der *Tradition der mittelalterlichen Universität*, als sie deren Leitthemen in der jeweiligen Zeitausprägung wiederholen: so entstanden z. B. im 15. und 16. Jahrhundert zahlreiche Universitäten (u. a. Freiburg i. Br.; Frankfurt/Oder) im Geiste des Humanismus, im 16. und 17. Jahrhundert die Universitäten Marburg a. d. Lahn und Innsbruck im Zuge der Konfessionskämpfe. Unter dem Einfluß der Aufklärung wurden die Universitäten Halle und Göttingen gegründet, während die Zeit der preußischen Reformen sich ihre Universitäten Berlin (1809), Breslau (1811) und Bonn (1818) schuf. Die erste Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts ist vor allem durch die Entwicklung von Naturwissenschaft und Technik bestimmt, die ihren eigenen Hochschultyp im Universitätsrang, die Technische Hochschule, hervorbrachten. Nach dem Zweiten Weltkrieg kam es durch die einseitige Entscheidung für den Ausbau der bestehenden Universitäten nicht zu dem den Zeitansprüchen — vor allem der erhöhten Anforderung an qualifizierte Ausbildung — entsprechenden Zahl von Neugründungen. Erst seit Mitte der sechziger Jahre sind im großen Umfang Universitätsneugründungen durchgeführt worden, wobei jeweils der Versuch unternommen wurde, moderne Reformbemühungen zu verwirklichen.

Die Humboldtsche Reform

Die eigentliche Geschichte der deutschen Universität beginnt — ungeachtet der Entwicklung deutscher Universitäten seit dem 14. Jahrhundert — mit der Artikulation der *Humboldtschen Universitätsidee* im Zeichen des deutschen Idealismus. Bei Humboldt finden jene ursprünglichen Leitthemen der mittelalterlichen Universität ihre prägnante, philosophisch-weltanschaulich begründete Formulierung, die bis in die Gegenwart die Diskussion um das Selbstverständnis der deutschen Universität bestimmt — und von der nicht nur die ältere Generation der Universitätsprofessoren auch heute noch zutiefst durchdrungen ist. Die geistige Katastrophe, vor der die

Universität steht, ist ausgelöst durch den Zweifel an jenen Leitideen Humboldts, der sich vor allem in der studentischen Protestbewegung artikuliert.

Die Universitätsreform Humboldts steht im besonderen Sinne unter dem Thema der *Auseinandersetzung zwischen Staat und Universität.* Der extreme Machtanspruch des Staates gegenüber der Universität während des Absolutismus auf der einen Seite, rief auf der anderen eine ebenso extreme Forderung nach Autonomie der Universität hervor. Der absolutistische Staat mit seinem wachsenden Bedarf an wissenschaftlich ausgebildeten Beamten sah in der „Hochschule" fast ausschließlich die Ausbildungsstätte für seine Bürokratie, was auf der Ebene des Landesfürstentums folgerichtig zum Territorialismus, d. h. zu einer Bevorzugung der Landeskinder — und im ganzen zum Provinzialismus führte.

Nach dem *Zusammenbruch Preußens* bot sich eine historische Chance, die Machtverhältnisse zwischen Universität und Staat neu zu bestimmen — und diese Chance wurde genutzt! Humboldt wies dem Staat in seiner Konzeption die Rolle des uneigennützigen Förderers der Universität zu. Im Gegensatz zu den übrigen westlichen Ländern, in denen die machtpolitische und ökonomische Anwendbarkeit wissenschaftlicher Ergebnisse längst Bestandteil des Universitätsverständnisses war *(W. Nitsch,* Hochschule. Soziologische Materialien, Heidelberg: Quelle und Meyer 1967, S. 13), konnte sich in Deutschland Wissenschaft noch im Sinne der spekulativen Philosophie als „reine Wissenschaft" interpretieren: „aus der Tiefe des Geistes heraus geschaffen", nicht „durch Sammeln extensiv aneinandergereiht" (W. v. Humboldt nach W. Nitsch, Hochschule, S. 13). Der Staat selbst sollte in Humboldts Konzeption die „Reinheit der Wissenschaft" garantieren. Damit war dem Staat ein Instrument in die Hand gegeben, das sich auch gegen den Autonomieanspruch der Universität verwenden ließ. Schon in der Restaurationsepoche nach dem Wiener Kongreß (1814/15) zeigte sich die Doppelschneidigkeit der Humboldtschen Idee eines Kulturstaates. Mit dem Einsetzen romantischer Strömungen verfiel die von Humboldt postulierte Interessengleichheit von Staat und Universität. Um an der vom idealistisch-klassizistischen Geiste geprägten Universität die Bildungs- und Erziehungsideale der Romantik heimisch zu machen, kehrten Staat und Gesellschaft der Romantik folgerichtig zu einer Reglementierung der Universität zurück.

Nach dem Sturz der restaurativen Ministerien in den deutschen Ländern im März 1848 schlug das Pendel wieder um: Die Universitäten meldeten sich mit ihrer Forderung nach mehr Autonomie zu Wort. Neben die proklamierte Erneuerung der „Reinheit des wissenschaftlichen Auftrages der Universitäten" trat der Wunsch, die *korporative Selbstverwaltung* unter Einbeziehung der bislang nicht inkorporierten Extraordinarien und Privatdozenten zu verstärken. Erstmals gebildete „Professorenparlamente" und Reformvereinigungen waren Träger der Reformbestrebungen. Im September 1848 trat in Jena eine beratende Versammlung aller deutschen Universitäten zusammen, die sich zur Forderung einer Universitätserneuerung im Sinne der Humboldtschen Idee bekannte — eine akademische Willenskundgebung, der die politische Realisierung einstweilen versagt blieb. Erst mit Beginn der Weimarer Republik wird die Reform der Universität wieder in Angriff genommen. Die politische Ausgangssituation nach dem Ersten Weltkrieg erforderte ähnlich wie die von Humboldt vorgefundene Situation nach dem Zusammenbruch des Ancien régime eine geistige Kompensation der nationalen Niederlage, die sich in beiden Fällen als ein moralischer und wissenschaftlich-ideeller Bildungsappell äußerte. Der damalige preußische Kultusminister C. H. Becker war der Initiator und Motor dieser Bewegung. (Vom Wesen der deutschen Universität, 1925.) Seine Absicht war es, im Sinne der Humboldtschen Universitätsidee die Autonomie der Hochschule gegenüber dem Anspruch der Gesellschaft zu festigen. Dabei ging es ihm nicht nur um eine institutionelle Reform, sondern um eine Regeneration der Universität durch Orientierung an der Idee der „reinen Wissenschaft" („innere Freiheit zu beliebiger Fragestellung"), eine Position, welche die von Humboldt geforderte *rigorose Trennung von Wissenschaft und Berufsausbildung* erneut betonte gegenüber dem steigenden Bedürfnis der Industrie nach spezialisierten Fachkräften und dem daraus resultierenden Ausbildungsanspruch an die Universität. Becker gelang es sogar, den Autonomieanspruch der Hochschule im Sinne berufsfeindlicher Wissenschaftlichkeit gegen die Linksparteien zu behaupten, die — zum erstenmal an der Regierungsverantwortung beteiligt — eine Indienstnahme der Universität als Ausbildungsinstitution besonders für die unteren Volksschichten verlangten. Als Zugeständnis dieser politischen Gruppe gegenüber übernahm er die Forderung nach Öffnung der Universität für alle Bevölkerungsschichten. Im 19. Jahrhundert hatten nämlich die Hochschulen einen Grad an Exklusivität erreicht, der sie fast ausschließlich zur Ausbildungsstätte des privilegierten Bürgertums machte.

Die deutsche Universität im Dritten Reich

Der *Nationalsozialismus* stand der Universität aus ideologischen und soziologischen Gründen fremd bis feindlich gegenüber; sie wurde als Brutstätte „internationalistischer" Gesinnung bezeichnet, ihre Autonomie als „Dornröschen-Idylle" verhöhnt, der auf absolute Objektivität verpflichtete Wissensbegriff des klassischen Liberalismus als „längst überwundener Ungeist des Rationalismus" abgewertet. (*G. Rühle,* Das Dritte Reich. Dokumentarische Darstellung des Aufbaues der Nation I, Berlin 1933). Das neue Programm für die Universität sah eine Synthese aller Spezialwissenschaften sowie eine enge Verbindung zwischen Wissenschaft und Politik vor. Es entstand jedoch kein nationalsozialistischer Universitätstypus im eigentlichen Sinn. Erreicht wurde allein die politische Indoktrinierung der Hochschule und die fortschreitende Zerstörung ihrer überkommenen Struktur (*H. Maier,* Nationalsozialistische Hochschulpolitik. In: Die deutsche Universität im Dritten Reich, München 1966, S. 71—102). Der wahren Einschätzung der Universität gab der preußische Kulturminister Rust wie folgt Ausdruck: nicht die Universität, sondern das Arbeitslager sei die wahre Schule, die zur Führung der deutschen Nation berechtige (August 1933). Die Eingriffe des Regimes in die Struktur der Universitäten äußerte sich sowohl in einer *rigorosen Aufhebung der Universitätsautonomie* als auch in der inhaltlichen Festsetzung von Bildungszielen und -inhalten. Oberstes Ziel war die radikale Politisierung, d. h. die ideologische Gleichschaltung aller Universitätsgruppen — ein Umstrukturierungsprozeß von er-

heblichen Ausmaßen, der aller bis dahin vertretenen Zielsetzung der Universität Hohn sprach, gegen den sich jedoch von seiten der Universität kein nennenswerter Widerstand erhob.
Die Selbstverwaltung wurde durch Einführung des Führerprinzips abgeschafft: die Universitätsrektoren wurden fortan vom Kultusminister ernannt, die Dekane der Fakultäten von den Rektoren. Der größte Teil der Hochschullehrer wurde in der NS-Dozentenschaft zusammengefaßt. Die Habilitation war seit 1934 von der politischen Bewährung und dem „Ariernachweis" abhängig. Alle „Kommunisten", „Nicht-Arier" und „Unzuverlässigen" wurden aus ihren Ämtern entfernt („Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums" vom 4.7.33). Die Entlassungsquote belief sich im Reichsdurchschnitt auf fast 15 %, an einigen Universitäten auf 32 %. In besonders hart betroffenen Fächern (Medizin, Biologie, Staatsrecht, Soziologie) kam es zur Ausrottung ganzer Forschungsrichtungen. Die bildungspolitische Aktivität der Nationalsozialisten erreichte mit der Schaffung eines eigenen Reichsministeriums für Wissenschaft einen Höhepunkt. Die Kompetenz der neuen Behörde erstreckte sich auf die gesamte Personalpolitik der Hochschulen. Bis 1939 wurden 45 % aller wissenschaftlichen Beamtenstellen im Reich umbesetzt. Trotz aller Gleichschaltungsmaßnahmen gelang jedoch die Identifizierung der Hochschule mit dem Nationalsozialismus nicht vollkommen. Deshalb gründete der NS-Staat universitätsunabhängige Fachschulen und sog. Ordenshochschulen, in denen die Erziehung des Führungsnachwuchses ausschließlich auf dem Boden der NS-Ideologie erfolgen konnte. Im wissenschaftlichen Bereich wurden außerdem eigene Institute gegründet und mit speziellen Aufgaben betraut, die für den weiteren Ausbau der NS-Ideologie von Bedeutung waren (z. B. „Reichsinstitut für Geschichte des neuen Deutschland in München", gegr. 1936). 1939 hatte die Durchdringung der Universität mit dem NS-Geist den Höhepunkt überschritten. Die Kriegszeit bedingte eine zunehmende Lockerung der staatlichen Kontrolle. An mehreren Universitäten konnten sich Widerstandsgruppen von Professoren und Studenten bilden.

III. Die Reformdiskussion seit 1945

Nach dem Zusammenbruch 1945 begann die Reorganisation des Hochschulwesens zunächst unter der Kontrolle und nach den Vorstellungen der vier Besatzungsmächte. Dabei entwickelten sich die Universitäten und Hochschulen auf dem Gebiet der heutigen BRD und der heutigen DDR in verschiedene Richtung.
Der *Wiederaufbau des Hochschulwesens in der DDR* begann mit strukturellen Veränderungen, welche die Einführung der sog. „Vorstudienanstalten" zum Inhalt hatten; sie wurden von 1949 bis 1962 als Arbeiter- und Bauernfakultäten weitergeführt. Ziel dieser Institutionen war zunächst die Vorbereitung von sozial und durch die Kriegszeit benachteiligten Jugendlichen auf die Hochschule, später besonders die Förderung von Arbeiter- und Bauernkindern, deren Anteil an der Studentenschaft im Verhältnis zum Anteil dieser Bevölkerungsschicht an der Gesamtbevölkerung angehoben wurde (heute etwa 56 %). Gleichzeitig wurde der Ausbau des Stipendienwesens begonnen (heute beziehen ca. 90 % aller Studierenden ein Stipendium).
Die ursprünglich noch kuratoriale Universitätsverfassung wurde 1949 durch eine „Vorläufige Arbeitsordnung der Universitäten" abgelöst. Die Veränderung betraf vor allem eine verstärkte Stellung des Rektors innerhalb der Hochschule. Der unmittelbare Einfluß des Staates und der Partei wurde gesichert durch die staatliche Ernennung von Prorektoren, ferner von Bibliotheks- und Verwaltungsdirektoren.
Die Zahl der Hochschulen wurde stark vermehrt. Die Studiengänge wurden gestrafft und durch ein für alle Fächer obligatorisches Grundstudium in marxistisch-leninistischer Gesellschaftswissenschaft ergänzt.
In der *BRD* begann 1945 die Wiedereröffnung der Universitäten zunächst unkoordiniert in den drei Besatzungszonen und wurde erschwert durch die im Zuge der Entnazifizierung von den Militärregierungen verfügten Entlassung von ca. 5000 Hochschullehrern. In der britischen Besatzungszone konnten sich schon im September 1945 Vertreter der Universitäten auf der Rektorenkonferenz in Göttingen treffen, während in der amerikanischen Besatzungszone erst im November 1946 ein solches Treffen (Heidelberg) möglich war, auf dem die Wiederherstellung der Universitäten beschlossen wurde. Kurz zuvor (Juni 1946) hatten sich Vertreter aller vier Besatzungszonen zum ersten Marburger Hochschulgespräch zu einer ersten Reformdiskussion getroffen.

Behinderte Reformansätze

Die *Besatzungsmächte* bekundeten größtes Interesse an den Reformansätzen. Sie strebten im Sinne der re-education eine stärkere Betonung der politischen Bildung im demokratischen Sinn an sowie eine Öffnung der Universität zur Gesellschaft hin. Während in der amerikanischen (Schwalbacher Richtlinien vom Dezember 1947) und in der britischen Zone (Blaues Gutachten, Hamburg, Oktober 1948) umfassende Reformdiskussionen stattfanden und neue Konzepte erarbeitet wurden, zeigte sich die mehr pragmatische Einstellung der französischen Besatzungspolitik in der Neugründung der Universität Mainz (1946). Im gewissen Sinne kann auch die Gründung der Universität Saarbrücken (1947) in diesem Zusammenhang gesehen werden.
Das bedeutendste der vorgelegten Reformkonzepte ist das seither fast legendär gewordene sog. *Blaue (Hamburger) Gutachten,* das im Auftrage des Britischen Militärgouverneurs von einem unabhängigen Studienausschuß erarbeitet wurde. Darin wurde eindringlich die Verantwortung der Universität für die Gesamtgesellschaft gefordert. Es klingt heute fast prophetisch, wenn damals festgestellt wurde: „Es ist unmöglich, neue politische Katastrophen zu vermeiden, wenn die Akademiker ihre menschliche Pflicht im Volkskörper nicht zu erfüllen lernen, und eine Hochschule, welche ihre Kraft dieser Aufgabe entzieht, muß erwarten, eines Tages nicht sachlichen Reformvorschlägen, sondern dem blinden Umsturz gegenüberzustehen" (nach *W. Hennis,* Die deutsche Unruhe. Studien zur Hochschulpolitik, Ch. Wegner Verlag, Hamburg 1969, S. 10).
In einem gewissen Gegensatz zu diesen *pragmatisch-politischen Ansätzen* der Hochschulreform vertraten die deutschen Universitätskreise die Überzeugung, daß eine Reform nur durch *Besinnung auf die autonome Bildungskraft der Wissenschaft* möglich sei. Diese Überzeugung wurde von *K. Jaspers* 1946 programmatisch formuliert:

„Die Zukunft der Universität beruht auf der Wiedererneuerung ihres ursprünglichen Geistes" (Programmschrift zur Idee der Universität, Berlin 1946). Als Grundkraft einer solchen Erneuerung wurde die von Humboldt geforderte „Einheit der Wissenschaft" (in der Philosophie) gesehen und der Versuch unternommen, dieser Einheit durch die Einführung eines „studium generale" Ausdruck zu geben. Dieser geistesgeschichtlich-ideelle Reformansatz im Sinne einer Rückkehr zur Humboldtschen Universitätsidee wurde getragen einmal durch die Kreise, die dem liberalen Bildungshumanismus nahestanden (besonders der Heidelberger Kreis um *K. Jaspers),* zum anderen durch den Kreis um *R. Guardini* und *Th. Steinbüchel,* welche die Einheit der Wissenschaft im Geiste des Neuthomismus deuteten. Diese Ansätze wurden von allem Anfang an wegen ihrer politischen Indifferenz kritisiert.

In der folgenden Zeit setzte sich jedoch die *Restauration* in vollem Umfang durch. Die durch Hochschulbeiräte nach dem Muster der englischen „boards" besonders von den Engländern und Amerikanern angestrebte intensive Verbindung zwischen Universität und Öffentlichkeit stieß auf „hinhaltenden Widerstand, einige verbale Verbeugungen, die ‚gesellschaftlichen' Beziehungen zwischen Universität und öffentlichem Leben durch Universitätsvereine, Beiräte etc. zu intensivieren" (W. Hennis, S. 35). Von der Forderung nach Hereinnahme der Gesellschaft in die Universität blieb schließlich die Gründung der „Universitätsgesellschaften".

In dem Jahrzehnt, das auf die ersten Reformansätze während der Besatzungszeit folgt, sind nach heutiger Beurteilung zwar *beachtliche Leistungen im Wiederaufbau der Universitäten* erbracht worden — die eigentliche Chance, eines zukunftsweisenden Neubeginns wurde jedoch verspielt. Die Restauration setzte sich durch — unter der Flagge der einseitig und tendenziös interpretierten Humboldtschen Universitätsidee. Heute wird als Ursache für die gegenwärtige Situation neben krassen Versäumnissen und Fehlplanungen vor allem die zur Ideologie verzerrte Idee der Humboldtschen Universität gesehen: mit einer „überstrapazierten ‚Autonomie'", der „romantischen Verklärung der ‚Körperschaft' als ‚Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden'" und schließlich mit dem „unproportionierten Vorrang der Forschung vor der Lehre" (W. Hennis, S. 7).

Autonomieanspruch: Zurückdrängung des Staates

Nach dem Zusammenbruch des NS-Staates erschien kaum ein politischer Bereich so suspekt und unglaubwürdig wie die staatliche Kulturpolitik. Daher lag es nahe, den Staat als solchen als den „Bedroher geistiger Freiheit, wissenschaftlicher Selbständigkeit zu sehen" (W. Hennis, S. 31). Für die folgende Entwicklung des Verhältnisses Staat-Universität ist daher das Fehlen einer ressentimentfreien Haltung gegenüber dem Staat ebenso charakteristisch wie der Versuch der Universität, den Staat aus seiner rechtlichen Kompetenz zu verdrängen. Selbst bei einem zaghaften Ansatz zur Bewältigung der unrühmlichen Rolle der Universitäten im Dritten Reich wird der Versuch unternommen, den Anspruch der Universität auf Autonomie zu unterstreichen. Wie schwach der westdeutsche Staat in der ersten Phase nach dem Zusammenbruch war, offenbart sich im Fehlen jeglichen Protests gegenüber dem von der Universität erhobenen Vorwurf und der daraus abgeleiteten Autonomieforderung. In den vom Senat der Technischen Hochschule Braunschweig beschlossenen „Rechtsgrundsätzen für die Universitäten und Hochschulen" vom 16. Mai 1946, die von der Nordwestdeutschen Hochschulkonferenz in Göttingen (28. 5. 46) übernommen wurden, heißt es ausdrücklich: „Wenn die deutschen Hochschulen den nazistischen Bestrebungen auf Politisierung der Wissenschaft keinen nachhaltigen Widerstand entgegensetzen konnten, so ist dies zu einem nicht unerheblichen Teil darauf zurückzuführen, daß ihre Selbstverwaltungsrechte nicht mehr genügend ausgebaut waren. Um jede, selbst entfernte Möglichkeit eines neuen Versuchs der Politisierung auszuschließen, ist die Wiederherstellung ihrer traditionellen Rechte und Freiheiten eine unbedingte Notwendigkeit" (nach W. Hennis, S. 31).

Aus dieser Feststellung abgeleitet wurde eine *Änderung des „Rechtscharakters"* der Universität als Schutz gegen ähnliche Politisierungsversuche verlangt: die Universitäten sollten in Zukunft nicht länger Anstaltscharakter haben, sondern als Körperschaften öffentlichen Rechts gelten. Damit sollte eine Reduktion des Aufsichtsrechtes des Staates erreicht werden. In diesem ersten hochschulpolitischen Dokument nach 1945 wird auch bereits die Satzungsgewalt für den Senat gefordert, zumindest in der preußischen Tradition ein absolutes Novum — und keine Erneuerung alter Tradition. In Preußen waren die Universitätssatzungen fast ausnahmslos vom Staat verliehen. Ein erster Schritt in der Loslösung von staatlicher Aufsicht bedeutete schon die Forderung nach Abschaffung des Kurators auf der zweiten Hochschulkonferenz in Bünde (Dezember 1945).

Zunächst blieben beide Forderungen unerfüllt, durch ständige Wiederholung gewannen diese Rechtsauffassungen jedoch in den folgenden Jahren an Boden. Jedenfalls wurde 1953 nicht widersprochen, als die Rektorenkonferenz in Berlin erklärte: „Alle zur Westdeutschen Rektorenkonferenz gehörenden Universitäten und Hochschulen haben das Recht, sich ihre Satzungen selbst zu geben." Der Landesregierung sollte lediglich das *Bestätigungsrecht* vorbehalten sein. In der gesamten Entwicklung ständig wachsender Autonomieforderungen der Universität hat der Staat nur ein einziges Mal mit der Feststellung der „Grundtatsachen" reagiert — ansonsten aber durch Schweigen eine Art Billigung kundgetan. Als 1954 die Rektorenkonferenz in Göttingen ihre in der Autonomieforderung extrem wirkende Empfehlung „Hochschule und Staat" veröffentlichte, sah sich die Ständige Konferenz der Kultusminister zu einer Replik veranlaßt, in der — wie Hennis ironisch bemerkt — zum letztenmal der unbestreitbare und eindeutige Rechtszustand zwischen Universität und Staat festgestellt wird: Die vom Staat finanzierten Universitäten und Hochschulen seien, „auch wenn sie im Selbstverwaltungsbereich die Rechte einer Körperschaft des öffentlichen Rechts" hätten, „Einrichtungen des Staates".

Die *Auseinandersetzung um die körperschaftliche Struktur* der Universität wurde vor allem im Namen der traditionsreichen Idee der ‚Gemeinschaft der Lehrenden und Lernenden' geführt, einer Idee, die —nach Hennis — lediglich als Leerformel verwendet wurde, der die deutsche Universität allenfalls in der romantischen Deutung des Mittelalters (Otto von Gierke) entsprochen hat. Erst recht entsprach die Universitätswirklichkeit nach

1945 nicht dem Gedanken einer Gemeinschaft zwischen Lehrenden und Lernenden. Für die deutsche Universität ist es im Gegensatz zum angelsächsischen College geradezu kennzeichnend, daß die Studenten aus der Korporation der Universität ausgeschlossen waren. Die Gemeinschaft zwischen Lehrenden und Lernenden stellt sich allenfalls dort ein, wo die Studenten am Fortschritt der Wissenschaft unmittelbar beteiligt werden — im traditionellen Rahmen der Universitätsübungen. Eine Einflußnahme auf die korporative Selbstgestaltung der Universität war den deutschen Studenten dagegen seit Jahrhunderten verwehrt. „Wer die Formel der Körperschaft mit ihrer Assoziation der Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden gebraucht, betreibt daher politische Romantik oder Begriffsrealismus, indem er die Realien dieses Begriffs allerdings in willkürlicher Weise selbst bestimmt" (W. Hennis, S. 44). Ein ähnlicher Prozeß wiederholt sich seit einigen Jahren in dem Versuch der Studenten, die sich gegen die Universitätswirklichkeit mit der pathetisch vorgetragenen Gemeinschaftsformel identifizieren, und nun ihrerseits ihren Platz in der Korporation der Lehrenden und Lernenden fordern.

Ausbau — statt Neubau

Als eine der verhängnisvollsten Fehlentscheidungen der letzten 20 Jahre, die unmittelbar zu der heute nicht mehr zu bewältigenden Überfüllung der Hochschulen geführt hat, wird die Entscheidung für den Ausbau der bestehenden Universitäten — statt für einen gleichzeitigen *Neubau von Universitäten* gesehen. Die Politik des Ausbaues wurde besonders von der Rektorenkonferenz bis in die sechziger Jahre konsequent und mit pathetischer Argumentation im Sinne der „Bewahrung des Ansehens deutscher Wissenschaft im Ausland" geführt. Ein wirksames Instrument war dabei die *Verweigerung der Verleihung des Promotions- und Habilitationsrechtes* an neue Hochschulen bzw. an schon bestehende Hochschulen wie Pädagogische und Philosophisch-Theologische Hochschulen.
Die erste Phase nach 1945 verlangte nach Aufbau der zerstörten Universitäten — aber schon zu Beginn der fünfziger Jahre hätte den Verantwortlichen bewußt werden müssen, daß mehr als bloßer Aufbau des Alten gefordert war. Die ständig wachsenden Geburtenziffern ließen — auch ohne eine Steigerung des Anteils von Abiturienten an einem Geburtsjahrgang — bereits ab Mitte der fünfziger Jahre mit einer Überflutung der Hochschulen durch Studienanfänger rechnen. Dazu kam die bedrohliche Verlängerung der Studiendauer, auf die zu Beginn der sechziger Jahre erstmals hingewiesen wurde.
Von den *Folgen* her beurteilt, kann daher die Empfehlung des Wissenschaftsrates 1960 für den Ausbau der bestehenden Universitäten — statt für den Neubau von Universitäten „als der einschneidende Einschnitt der deutschen Hochschulpolitik der Nachkriegszeit" (W. Hennis, S. 15) angesehen werden. Nach Hennis liegt jedoch die Schuld für diese Fehlentscheidung nicht beim Wissenschaftsrat, sondern eindeutig bei Bund und Ländern, von denen die Beteiligung der Selbstverwaltungskörperschaften der deutschen Wissenschaft (WRK, Deutsche Forschungsgemeinschaft, Max-Planck-Gesellschaft und Wissenschaftliche Akademien) am hochschulpolitischen Planungsrecht zu verantworten ist. Außer der fehlenden Entscheidungskompetenz des Wissenschaftsrates, die seinen Empfehlungen zum Ausbau der bestehenden Hochschulen die letzte Verantwortlichkeit nimmt, ist der Wissenschaftsrat — wie W. Hennis in seiner Analyse der Vorgeschichte dieser Entscheidung zeigt — im Grunde genommen nicht Schöpfer der Idee, sondern lediglich Vollzugsorgan einer längst vorher in den Empfehlungen der Westdeutschen Rektorenkonferenz (WRK) gefallenen Entscheidung. In der Politik der WRK, in der wegen der ständig wechselnden Mitglieder keine Person profiliert hervortritt, bestimmte der „objektive Geist" die Richtlinien der Empfehlungen, der „in der Frage Ausbau oder Neubau eine gradlinige, nie von Anfechtungen gepeinigte Politik" verfolgte.
In der Argumentation der Vertreter der Universitäten und wissenschaftlichen Hochschulen gegen die Neueinrichtung von Hochschulen im Universitätsrang wurden vor allem zwei Begründungen mit wechselndem Pathos wiederholt und allmählich auch dem Bewußtsein der politischen Entscheidungsinstanzen eingeprägt: 1. durch die *Verteilung der Graduierungsrechte* an neue Institutionen droht die Gefahr einer Inflation von Akademikern, die dem Ansehen der deutschen Wissenschaft im Ausland abträglich sein könnte und 2. durch eine *geplante Schwerpunktbildung* der neu zu errichtenden Hochschulen drohe die Gefahr eines „Abgleitens auf Fachschulniveau" — ebenfalls eine dem Ansehen der deutschen Wissenschaft höchst abträgliche Entwicklung. Gleichzeitig wird konsequent die Politik der Kompetenzerweiterung gegenüber dem Staat verfolgt — zunächst in der Forderung, der Staat habe vor allen Entscheidungen in Hochschulfragen die bestehenden wissenschaftlichen Hochschulen zu konsultieren — und diese damit indirekt an der Entscheidung zu beteiligen. Schon 1945 warnte die Rektorenkonferenz vor Bestrebungen, „ohne Anhörung der Universitäten und wissenschaftlichen Hochschulen oder gar gegen deren ausdrückliches Votum kleineren oder nichtstaatlichen Fachhochschulen das Promotionsrecht zu verleihen" (nach W. Hennis, S. 17). Der Widerstand der WRK, der sich besonders prägnant in der Heidelberger Erklärung (4. 1. 51) zur „Neugründung von Hochschulen" artikulierte — wurde in aller Schärfe noch auf der Aachener Tagung der WRK (24. 5. 57) wiederholt — zu einem Zeitpunkt, zu dem die Folgen einer solchen Entscheidung den Verantwortlichen hätten klar sein müssen. Höhepunkt und gleichzeitig „krönenden Abschluß" fand diese Politik auf der Kölner Tagung der WRK, auf der sich die WRK das Votum ihrer Bildungskommission zum Thema „Die wissenschaftliche Hochschule — Begriff und Anerkennung" zu eigen machte. Der Präsident wurde ermächtigt, „auf der Grundlage dieses Votums sich mit den staatlichen Instanzen *über ein bei Anerkennung von wissenschaftlichen Hochschulen künftig zu beachtendes Verfahren*" zu einigen, (nach W. Hennis, S. 24) — eine Forderung auf Erweiterung der Entscheidungskompetenz der Hochschulen, die erfolgreich war (Absprache mit der Ständigen Konferenz der Kultusminister, 25. 6. 59)und in den folgenden Jahren die Neugründung von wissenschaftlichen Hochschulen erfolgreich blockierte.

Absurde Widersprüche?

Diese Vorgeschichte der Empfehlung zum Ausbau statt Neubau setzte sich geradlinig in der Politik des Wissen-

schaftsrates fort, der 1960 den Startschuß zum Ausbau der bestehenden Hochschulen gab. Es ist die Geschichte der zähen und konsequenten Erweiterung der Eigenkompetenz der Universität gegenüber dem Staat — für die heute — zu Beginn der siebziger Jahre die Rechnung zu bezahlen ist. Die Frage nach dem Schuldigen für die Misere wird von der Universität an den Staat verwiesen, der seinerseits den Entschluß zum Bekenntnis nicht fassen kann. Das „staatliche" Resümee: „Es führt... nicht weiter, wenn der Staat gestern verdächtigt wurde, die Freiheit der Universität zu bedrohen, und heute von den gleichen Leuten herbe Kritik erfährt, weil er ihre Reform gegen den Willen der akademischen Selbstverwaltung nicht schon vor Jahren verwirklicht habe. An solchen absurden Widersprüchen einer prinzipiellen Staatsverdrossenheit und praktischer Staatsüberforderung besteht in der heutigen intellektuellen Diskussion kein Mangel" (*G. Stoltenberg*, Hochschule, Wissenschaft, Politik. Ullsteinbuch 636, Frankfurt/M.-Berlin 1968, S. 8).

Der Gerechtigkeit halber muß jedoch gesagt werden, daß der Partner Staat sich gegen die wachsende Anmaßung der Universität nicht wehrte. Während W. Hennis darin ein politisches Versagen der entsprechenden Instanzen sieht, führt H. Schelsky diese Schwäche des Staates auf die föderalistische Struktur der deutschen Bundesrepublik zurück. Die Tendenz, *Hochschulpolitik durch Hochschulverwaltung* zu ersetzen und die politische Verantwortung mehr und mehr den Selbstverwaltungsgremien der Hochschulen zu überlassen, sei bedingt durch das Fehlen einer „exemplarischen Kultur- und Hochschulpolitik durch ein strukturell führendes Land". Der „Provinzialismus der Hochschulpolitik der deutschen Länder wird damit „eine strukturell notwendige Folge der politischen Verfassung Nachkriegsdeutschlands" (H. Schelsky, Einsamkeit und Freiheit, S. 177 f.)

In der Gegenwart wird diese Entwicklung durch die Studentenforderung nach völliger Autonomie der Hochschulen weiter verstärkt, ohne daß darin bisher eine mögliche Gefährdung der Universität gesehen wird.

Die in den sechziger Jahren einsetzende Erkenntnis, daß die politischen Instanzen und die Universitäten in der Beurteilung der Situation der Hochschulen wie in ihren Vorschlägen zur Reform versagt haben, führte zu neuen Akzenten in der Reformdiskussion, an der sich in immer stärkerem Maß auch die Studentenschaften und die Assistenten beteiligten. Hauptthema der gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen den divergierenden Interessengruppen der Professoren, Assistenten, Studenten auf der einen — der Politiker auf der andern Seite ist die lange verdrängte Frage nach dem Verhältnis zwischen Universität und Gesellschaft, insbesondere die Frage nach der Verantwortung der Wissenschaft für die Gesellschaft — eine Frage, die mit unüberhörbarer Härte vor allem von den Studenten gestellt wird.

Kurzinformationen

Einen **Bericht über die Ergebnisse der vom Vatikan angeordneten Untersuchung über den sogenannten indischen Nonnenhandel** legte der Sekretär der Kongregation für die Ordensleute, Pater *E. Heston*, in einer Pressekonferenz am 13. Mai vor. Eine aus drei Mitgliedern bestehende Kommission hatte in Indien und den europäischen Ländern sowie in den USA, wohin die Nonnen vermittelt worden waren, in mehrmonatiger Arbeit umfangreiche Recherchen angestellt. Aus 17 schriftlichen Berichten von Bischöfen, aus Diskussionen mit 15 Bischöfen und 31 Priestern, aus 2774 Fragebogen an Pfarrer und Ordensgemeinschaften, aus 1212 an die betroffenen Familien gesandten Fragebögen und schließlich aus Untersuchungen in 10 unmittelbar in die Vermittlung eingeschalteten Institutionen und Kontakten mit einer Vielzahl von Novizinnen (vgl. NCNS, 14. 5. 71) gewannen sie die feste Überzeugung, daß von einem „Nonnenhandel" nicht gesprochen werden kann. Zu einem ähnlichen Ergebnis war bereits vor einiger Zeit eine von der indischen Regierung eingesetzte Kommission gekommen. In dem Bericht wird erwähnt, daß bereits am 10. November 1969 eine vatikanische Untersuchung eingeleitet worden sei. Damals habe Rom jede weitere Vermittlung gestoppt. Als im August 1970 die weltweiten Presseberichte Aufsehen erregten (vgl. HK, 24, 474 ff.), habe man bereits 625 Mädchen aus Kerala befragt. Insgesamt sind nach den Unterlagen zwischen 1960 und 1970 1595 Mädchen nach Europa und den USA gekommen. Knapp zehn Prozent von ihnen haben nicht durchgehalten und sind zurückgekehrt oder haben einen bürgerlichen Beruf ergriffen. Eindeutig sei erwiesen, daß in keinem Fall Eltern der indischen Mädchen Geld verlangt oder erhalten hätten. Durch die unrichtigen Presseberichte seien die Eltern im Grunde die „Hauptleidtragenden", da ihnen von Nachbarn der „Verkauf" ihrer Kinder vorgehalten werde. Einige der vermittelnden Priester haben jedoch nach dem Bericht „Geld für ihre eigenen geistigen und karitativen Aufgaben von den westlichen Konventen verlangt, für die die indischen Mädchen bestimmt waren". Dieses Verfahren wird offiziell gerügt, da dadurch „Verdächtigungen provoziert" wurden. Allerdings sei in keinem Fall ein Mißbrauch der Mittel festzustellen gewesen. Der am meisten verdächtigte Pater *C. Puthenpura*, der allein ein Viertel der Vermittlungen eingeleitet hatte, erhielt insgesamt etwa 75 000 $. Damit habe er seine Unkosten gedeckt sowie ein Institut für die Ausbildung von Mädchen für westliche Konvente und ein Haus für Findelkinder und ledige Mütter finanziert. Abschließend wird die Empfehlung ausgesprochen, daß zukünftig die gesamte Ausbildung in Indien stattfinden solle. Der „kulturelle Schock", die zu kurze und unangemessene Vorbereitung und falsche Arbeitsweisen in den Sammelzentren seien die Wurzeln der meisten Schwierigkeiten gewesen. Das päpstliche Staatssekretariat wird den indischen Bischöfen den Bericht und die Empfehlungen zusenden. Von den dort ergriffenen Maßnahmen und der Einhaltung strengerer Bestimmungen wird der zukünftige Einsatz indischer Nonnen in Europa abhängen.

Zum **vierten Europäischen Katechumenatstreffen** vom 1. bis 3. Mai 1971 mit dem Thema „Zugehörigkeit zur neuen Kirche in Treue zur Kirche der Tradition" kamen 33 Vertreter aus 8 Ländern in Madrid zusammen. Die Teilnehmer tauschten ihre Erfahrungen aus über das Zustandekommen und die Entwicklung kleiner Gruppen oder Basisgemeinschaften aus Christen und Nichtchristen, die sich z. B. um jemanden zusammenfinden, der getauft werden möchte. Aus den Erfahrungen und Überlegungen kristallisierte sich die Frage heraus: Wie kann sich eine solche Gruppe als Kirche oder als Kirche im Werden erfahren? Im einzelnen wollen die Teilnehmer je nach der Situation ihres Landes folgenden eng zusammengehörenden Fragen ihre besondere Aufmerksamkeit schenken: Wie teilt eine solche Gruppe die Erfahrungen und die Sehnsucht der Menschen von heute? Worin besteht die Beziehung einer solchen Gruppe und dem Wort Gottes? Wie können diese gemeinsamen Erfahrungen einen ihnen ge-

mäßen sakramentalen Ausdruck finden? Die spanische Arbeitsgruppe hatte die Tagung in enger Zusammenarbeit mit dem Pastoralinstitut der Universität Salamanca mit Sitz in Madrid vorbereitet, dessen Direktor, *C. Floristán*, und dessen Leiter der Abteilung Liturgie, *L. Maldonado*, zum Thema referierten. Zu den Teilnehmern zählte Weihbischof *Elías Yanes* von Oviedo, der als bisheriger Leiter der Abteilung Katechese des Pastoralinstituts die früheren Treffen besucht hatte. Die Zentren der „Glaubensinformation" in Deutschland waren durch *H. Klinkert* SJ (Berlin) und *T. Tannhäuser* (Münster) vertreten. Die Anwesenheit von drei Mitgliedern der anglikanischen Kirche gaben der Tagung einen ökumenischen Akzent. Das für 1972 in Marseille geplante Treffen wird *B. Guillard*, der als Nationaldirektor des Katechumenats in Frankreich zum ersten Europäischen Treffen 1968 nach Paris eingeladen hatte, zusammen mit Vertretern aus anderen Ländern vorbereiten.

Zwei Ereignisse des letzten Monats brachten die **Schwierigkeiten einer „Normalisierung" des Kirche-Staat-Verhältnisses in Polen** wieder zum Bewußtsein: die einwöchige Reise Kardinal **Königs**, die zweite seit 1963, nach Polen und das gleichzeitige erste Treffen zwischen polnischen Regierungsvertretern und dem Vatikan. Kardinal König besuchte vom 26. April bis zum 3. Mai auf Einladung des polnischen Episkopats in Polen vor allem die polnischen West- und Nordgebiete, u. a. die Städte Wroclaw (Breslau), Opole (Oppeln), Nysa (Neisse), Gorzów (Landsberg), Gdańsk (Danzig), Szczecin (Stettin) und Kolobrzeg (Kolberg). Die beiden letzten Städte gelten als in Aussicht genommene neue Bischofssitze. Dabei traf er mit führenden kirchlichen Persönlichkeiten zusammen. In seinen Grußantworten würdigte er die Aufbauleistungen des polnischen Volkes in diesen Gebieten. Dadurch hätten sie bewiesen, daß „dies ihr Land, daß diese Heimat das Werk ihrer Hände, ihre Heimat und die ihrer Kinder" sei (PAP, 28. 4. 71). Diese von der aus- wie inländischen Presse wohl heraufgespielten Äußerungen des Kardinals wurden von rechtsgerichteten politischen Kreisen Österreichs wie auch vom Vorsitzenden der deutschen Vertriebenenverbände, *H. Czaja*, als Einmischung in die Angelegenheiten anderer kritisiert und führten sogar zu einem Protestmarsch in Wien. Dies veranlaßte den Kardinal zu einer Klarstellung im Österreichischen Fernsehen, wonach er dies nur in „kurz improvisierten Antworten" gesagt habe. „Mit diesen Äußerungen habe ich keineswegs in eine staatsrechtliche Diskussion eingreifen wollen. Das steht mir auch nicht zu ... Irgendwelche Kontakte mit offiziellen polnischen Stellen waren weder beabsichtigt, noch haben sie stattgefunden" (KNA, 5. 5. 71). Nach seiner Rundreise durch die polnischen West- und Nordgebiete traf Kardinal König auch mit Kardinal *Wyszyński* und dem polnischen Episkopat in Czestochowa zusammen. Er verließ Polen am gleichen Tag, den 3. Mai, an dem die polnischen Regierungsvertreter *A. Skarzynski*, der seit kurzem zum Unterstaatssekretär ernannte Leiter des staatlichen Kirchenamtes, und der Direktor der Westabteilung des polnischen Außenministeriums, *S. Staniszewski*, von ihren Gesprächen mit *A. Casaroli* aus Rom zurückkehrten. Die Gespräche sollen nach einem gemeinsamen Kommuniqué später fortgesetzt werden. Dem Vernehmen nach beharrte der Vatikan auf der Position, daß erst eine Ratifizierung des deutsch-polnischen Vertrages eine neue Rechtslage schaffen würde. Weiter sollen zur Sprache gekommen sein die Gewissens-, Informations- und Redefreiheit sowie der Religionsunterricht.

In den letzten Wochen nahmen **Äußerungen und Aktionen katholischer Gruppen zum Problem des Rassismus** stark zu. Als Ergebnis einer vom 12. bis 14. April in Berlin abgehaltenen Tagung der „Katholischen Studierenden Jugend/Hochschulring im Bund Neudeutschland" veröffentlichten die Delegierten und Experten eine Dokumentation über „Wirtschaft und soziale Verhältnisse in den portugiesischen Überseeprovinzen" und „Die katholische Kirche und der portugiesische Kolonialismus in Afrika". In einer anschließenden Resolution heißt es, „der in der Enzyklika ‚Populorum progressio' formulierte universale Anspruch der Kirchen, als Anwalt der Unterdrückten aufzutreten", habe durch die vatikanische Portugalpolitik seine Glaubwürdigkeit verloren. Nur eine „deutliche Änderung der kirchlichen Politik" könne hier abhelfen. Konkret genannt werden: Revision des Konkordates und des „Missionsstatus", ein Eintreten der Kirche für soziale Gerechtigkeit selbst auf die Gefahr eines politischen oder materiellen Nachteils hin, Erarbeitung einer Kolonialismus-Analyse und anschließende Lösungsversuche durch „Justitia et Pax" und schließlich eine eindeutige Stellungnahme der Kirche zum Antirassismusprogramm des ÖRK und die Unterstützung dieses Programms mit konkreten Maßnahmen entsprechend holländischem Vorbild. Kurz darauf nahm auch die KDSE zum gleichen Thema Stellung. Sie erklärte sich „solidarisch mit den antikolonialistischen und antirassistischen Befreiungsbewegungen der Dritten Welt" und begrüßte die entsprechende „klare Stellungsnahme" des ÖRK. Dagegen verurteilt man „das Schweigen der katholischen Kirche und fragt, warum bislang keine klare und richtungweisende Erklärung" abgegeben worden sei. Römischer Druck auf die rhodesischen Bischöfe (vgl. HK, 25, 173 ff.) und Beeinflussungsversuche im Hinblick auf die Vorbereitung des Rassismus-Kolloquiums in München seien genau das Gegenteil von dem, was man erwarte. — In England erhielt die nationale britische „Justitia et Pax"-Kommission von der zuständigen Bischofskonferenz nicht die erbetene Unterstützung. In einer Resolution hatte sie die Bischöfe von England und Wales aufgefordert, auf ihrer Frühjahrskonferenz zu überlegen, ob es nicht angebracht sei, „öffentlich die moralischen Prinzipien darzulegen, die das christliche Gewissen" in der Frage des britischen Waffenverkaufs an Südafrika leiten sollten. Am 5. Mai wurde der Antwortbrief von Kardinal Heenan bekannt. Darin heißt es nach verschiedenen Verweisen auf frühere Äußerungen der Bischöfe, sie glaubten nicht, daß es ihre Aufgabe sei, in einzelnen Fällen ihre Grundsatzerklärungen erneut zu unterstreichen. Außerdem hielten sie sich für „nicht kompetent, um die militärischen und politischen Aspekte des Waffenhandels zu beurteilen" (The Tablet, 8. 5. 71). — Das „Komitee für internationale Angelegenheiten der Amerikanischen Katholischen Konferenz" veröffentlichte zum Jahrestag des Massakers von Sharpsville im Jahre 1960 eine Erklärung gegen den Rassismus. Zwar habe man im eigenen Land noch mit diesem Problem zu tun, doch könne dies nicht von der Pflicht entbinden, auf die vergleichsweise noch schlimmeren Verhältnisse in Südafrika hinzuweisen. Schon allein wegen der zahlreichen militärischen, diplomatischen und wirtschaftlichen Verflechtungen der USA mit Südafrika müsse dieser Tag genutzt werden, „um unsere persönliche Moral zum Thema Südafrika zu überprüfen und zu fragen, ob wir als schweigende Komplicen einer unmoralischen sozio-politischen Situation schuldig geworden sind" (vgl. NC Documentary Service, 6. 4. 71). Einige Teilnehmer der US-Bischofskonferenz in Detroit (26.—29. 4. 71) erklärten, statt allgemeiner Stellungnahmen zur „Gerechtigkeit in der Welt" erwarte man eine Enzyklika gegen den Rassismus. Mit konkreten Aktionen begannen mittlerweile unter Führung der Presbyterianer verschiedene Kirchen der USA, u. a. die Konferenz der US-Katholiken (USCC). Sie bemühen sich um Aktionäre (und Aktien) der Gulf Oil Corporation, um bei den Aktionärsversammlungen Beschlüsse über eine Änderung der Politik dieser in Angola investierenden US-Gesellschaft durchzubringen.

Die **64. Nationalsynode der Reformierten Kirche in Frankreich (ERF)**, die vom 6. bis 9. Mai 1971 in Pau in einem modernen Forschungszentrum und nicht in einer Kirche tagte, wird nicht in die Geschichte eingehen wie die Reformsynode von Royan 1968 (HK, 22, 258 f.) oder die 63. Nationalsynode in Dijon 1970 (HK, 24, 260). Die damals vollzogene Verjüngung des Personalbestands — Pfarrer *J. Maury* als Präsident des mit 10 Pfarrern und 10 Laien (davon 3 Frauen) besetzten Nationalrats — war angesichts des konservativen Provinzialismus der

zerstreuten Gemeinden noch nicht imstande, die geforderte Überprüfung der Fundamente und des Sakramentsverständnisses unter Einfluß von Taizé oder die Konzentration der Katechese auf Jesus Christus durchzuführen. Die Annäherung der Ordination an das bei Calvin nachgewiesene Sakrament, die Überwindung der von der Dritten Republik aufgezwungenen Vereinsstruktur, die Reform des Theologiestudiums, die grundsätzlich freigegebene Interkommunion und andere Reformpläne sind steckengeblieben, aber nicht aufgegeben, auch nicht die Union mit den evangelischen und lutherischen Kirchen in Frankreich (vgl. „Réforme", 15. 5. 71; „La Croix", 8. und 11. 5. 71). Maury wurde auf weitere drei Jahre in seinem Amt bestätigt, nachdem er in der Eröffnungsansprache mit Verve gefordert hatte, „das große Abenteuer des Dialogs zu leben", auch mit den Nichtglaubenden: „Wenn wir nicht missionarische Phantasie haben, so gehen wir bestimmt unter!" Vier Wochen vorher hatte Prior *R. Schutz* zu Ostern in Taizé die zweite Stufe der Vorbereitung des „Konzils der Jugend" u. a. mit der Parole ausgerufen: Keine Herrschaft mehr von Menschen über Menschen. Und Pfr. *Crespy* hatte, von der KEK in Nyborg (ds. Heft S. 266) zurückkehrend, den „Skandal und die Absurdität" gekennzeichnet, der für ihn darin besteht, daß die Kirchen in dieser bedrohlichen Welt nicht zur eucharistischen Communio finden und ihren introvertierten Ökumenismus pflegen. Ergebnis von Pau: der Reformkurs wird fortgesetzt, aber die Theologiestudenten von Montpellier wünschen nicht, daß „gut verkäufliche" Pfarrer ausgebildet und mit den Unfähigen auch die „Propheten" ausgeschaltet werden. Offensichtlich war die Basis der Synode, die nur knapp die Hälfte von ca. 800 000 Protestanten vertritt, zu schmal für große Entwicklungen.

Die **Regionalsynode Berlin-Brandenburg-Ost** vollzog vom 8. bis 11. 5. 71 im Stephanusstift die noch fehlende Abrundung des DDR-Kirchenbundes. Sie tat es mit Maß und Würde. Formell ist noch Bischof *K. Scharf* für diesen Kirchenbereich zuständig, tatsächlich wird er vom Bischofsverweser *A. Schönherr* seit Jahren vertreten. Schönherr war es dann auch, der auf dieser Regionalsynode die Übergangslösung bis zur definitiven Einrichtung eines eigenen Bischofsamtes für Berlin-Brandenburg-Ost im Jahre 1973 einleitete, wenn das Amt von Bischof Schönherr erlischt. Aber er stellte Schwierigkeiten fest: zahlreiche kirchliche Veranstaltungen seien einer Anmeldepflicht und Erlaubnis unterworfen. Er bestand darauf, daß die Christen, die „bereit sind, positiv für das Ganze der Gesellschaft mitzuarbeiten, auch die Chance erhalten, gemäß ihren Fähigkeiten und Leistungen ausgebildet und eingesetzt zu werden". Er sprach von der Sorge um die staatliche Fortbildung christlicher Abiturienten und Studenten und forderte „das Weiterbestehen kircheneigener theologischer Ausbildungsstätten, solange eine geordnete Zusammenarbeit mit den staatlichen theologischen Sektionen in der Ausbildung der kirchlichen Amtsträger nicht möglich sei" (epd, 10. 5. 71). Zum Abschluß wurde mit großer Mehrheit für 1973 ein eigenes „Leitendes geistliches Amt", sprich Bischof, vorgesehen. Aus der Grundordnung wurde der Passus gestrichen, wonach die Regionalkirche zur EKD gehöre, und durch einen anderen ersetzt, daß die Landeskirche Berlin-Brandenburg-Ost Glied des DDR-Kirchenbundes ist. Dagegen wurde mit einer Mehrheit von 96 gegen 13 bei 26 Enthaltungen die Festlegung vermieden, daß zur Kirche Berlin-Bandenburg-Ost nur die in der DDR gelegenen Gemeinden in Kirchenkreise gehören sollen. Die Zahl der Synodalen wurde auf 125 verringert, wenn die Synode 1973 neu zu bilden ist (epd, 12. 5. 71).

Ein **Notruf zur defizitären Finanzlage des Weltkirchenrates** von Generalsekretär *E. C. Blake* wurde Ende April 1971 bekannt, obwohl er als Sonderschreiben an sämtliche Mitgliedskirchen schon am 15. 4. 71 datiert ist. Danach ist die Einmütigkeit des Zentralausschusses in Addis-Abeba über das Antirassismusprogramm nur verbaler Art gewesen (HK ds. Jhg., 123 f.). Blake fordert von den Gliedkirchen für das allgemeine Budget, das 1972 1,5 Millionen Dollar beträgt, eine Erhöhung der Beiträge um 25 v. H., sonst werde ein Defizit von £ 82 500 entstehen. Er klagt, wenn man diese bescheidene Summe mit den Hunderten von Millionen Dollar der Mitgliedskirchen vergleiche, „kann man nur schwer glauben, es sei eine gute ökumenische Strategie, bei der Finanzierung verhältnismäßig geringer Beiträge zu versagen, die benötigt werden, um die von den Mitgliedskirchen in der Vollversammlung wie im Zentralausschuß beschlossenen gemeinsamen Unternehmungen des Weltrates der Kirchen durchzuführen". In diesem Mahnbrief ist das heiße Eisen nicht berührt. Unter demselben Datum hatte Blake in einem zweiten Brief erklärt, die Kontroverse über das Programm zur Bekämpfung des Rassismus sei kein Anlaß, Beiträge einzubehalten oder zu kürzen. Was die Vergabe von Geldern aus einem Sonderfonds an „Freiheitskämpfer" betreffe, meint er: „Die Glieder der meisten unserer Kirchen haben die Notwendigkeit noch nicht begriffen oder ihr nicht zugestimmt, rassische Vorurteile und Verhaltensweisen in Kirche und Gesellschaft auszumerzen. Lassen Sie mich bitte wissen, was Sie zur Information ihrer Kirchenglieder tun, um sie zu einer Macht gegen das Übel rassischen Denkens und Handelns zu konvertieren." Der kommentarlose Abdruck von Auszügen dieses zweifachen Monitums aus Genf auf der Titelseite der „Church Times" (30. 4. 71) und seine Nichtbeachtung auf der Kommentarseite ist ein ebenso eindeutiger Kommentar wie die wiederholte Mißbilligung des Antirassismusprogramms durch den Erzbischof von Canterbury, *A. M. Ramsey*. Blake erwähnt mit keinem Wort, daß zur Zeit in England wie in den USA die Kirchen inflationsbedingte finanzielle Schwierigkeiten haben, zumal die Kirche von England. Tadel aus Genf ist ungewohnt, jedenfalls in dieser Form.

Der **Konflikt zwischen Moslems und Christen auf Sabah,** dem zu Malaysia gehörenden Teil der Insel Borneo, scheint sich auszudehnen. Bereits Ende vorigen Jahres waren durch Veröffentlichungen in der europäischen Presse (besonders in der „Times" vom 30. 12. 71) Einzelheiten über das Vorgehen der örtlichen Behörden Sabahs gegen ausländische Missionare bekanntgeworden. Zunächst führten diese Meldungen zu einer Beendigung der Ausweisungen. Inzwischen aber wurde bekannt (vgl. NC News Service, 5. 5. 71), daß in den letzten sechs Monaten mehr als 40 Missionare der verschiedensten Denominationen, u. a. 17 katholische Priester, des Landes verwiesen worden sind (zwischen März und November 1970 waren es 26). Gleichzeitig verstärkt sich der Druck auf die Christen Sabahs. Von der geschätzten Gesamtbevölkerung von 600 000 sind ca. 150 000 Christen (80 000 Katholiken), ca. 60 000 nominell Moslems und 25 000 Animisten. Auch die rassische Aufteilung ist vielfältig: 150 000 Kadazan, 110 000 Chinesen sowie zahlreiche Kleingruppen. Ursache des augenblicklichen Dilemmas, das noch nicht zu Blutvergießen geführt hat, ist die intolerante Politik der mohammedanischen „United Sabah National Organization" (USNO), der regierenden Partei. Mit Hilfe systematischer Diskriminierung der Christen versucht sie, ihre Position weiter auszubauen. Auf alle Nicht-Moslems wird Druck zur Konversion ausgeübt. Es gibt keine effektive Oppositionspartei mehr, nachdem es den Moslems gelungen ist, *D. Stephens,* den früheren katholischen Führer der „United National Kadazan Organization" (UNKO) abzuwerben und damit gleichzeitig die gesamte Partei zu liquidieren. Stephens und *T. D. Mustapha,* der augenblickliche Regierungschef Sabahs, hatten gemeinsam 1963 von den Engländern den Auftrag zur Führung bekommen. Mustapha gelang es durch geschicktes Operieren, Stephens Macht zu beschneiden und seinen vorübergehenden Posten als Minister für Angelegenheiten Sabahs in der Zentralregierung für Wahlmanipulationen auszunutzen. Die ausländischen Missionare beschuldigt er des Eingreifens in die interne Politik, aber auch die einheimischen Priester läßt er seine Abneigung spüren. So wünscht der siebzigjährige Bischof J. Buis, ein holländischer Mill-Hill-Missionar, seit längerer Zeit zurückzutreten. Anfang des Jahres wurde der in China geborene

malaysische Staatsbürger *P. Chung* zum Bischof geweiht und als Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge eingesetzt. Kurz nach der Weihe wurde er jedoch aus Sabah ausgewiesen, lebt jetzt im benachbarten Brunei und darf nur alle paar Monate für wenige Tage mit einem Besucher-Visum zurückkehren. Auch die vollständige Übernahme aller katholischen Schulen wird in Kürze erwartet. Schon jetzt kann nur noch die Hälfte der 159 Schulen betrieben werden. Der populäre katholische Kadazan-Politiker *P. Mojuntin* hofft, mit Gründung einer neuen Partei die Rechte der Christen besser verteidigen zu können.

Bücher

Die Zukunft der Kirche. Berichtband des Concilium-Kongresses 1970. Benziger/Matthias-Grünewald-Verlag 1971. 160 S. Ppb. 19.80 DM.

Obwohl seit dem Brüsseler Kongreß (HK. 24, 463 f.) viele neue Probleme aufgebrochen sind — Unfehlbarkeitsdiskussion, Lex Fundamentalis usw. —, wird der Fachmann es begrüßen, die Brüsseler Referate über die Zukunft der Kirche nochmals einsehen zu können, zumal jene, die nicht sofort an anderer Stelle publiziert wurden, also z. B. *J.-P. Jossuas* Kritik an der „Blasphemie" einer Fachtheologie (S. 54 f.), auch *Y. Congars* mutige Verteidigung der Spontangruppen in der Kirche von morgen (S. 139 f.). Doch man wundert sich, daß der Herausgeber *E. Schillebeeckx* weder im Vorwort über die Entstehung des Kongreßplanes noch an anderer Stelle einen Überblick über die reiche, keineswegs nur zustimmende Diskussion der geladenen Theologen aus aller Welt bzw. über ihre nachträgliche kompetenten Verlautbarungen gegeben hat. Die Referate werden nicht aus ihrer vorprogrammierten Isolierung gelöst. Das „Ereignis" des Kongresses wird nicht nacherlebbar. Vor allem fragt man sich, ob es ganz fair ist, die noblen, aber nachdrücklichen Vorwürfe, die der Verleger *A. van den Boorgard* (S. 16 f.) im Namen der Laien — sicher von Millionen Laien — an die postkonziliare Kirche und Theologie gerichtet hat, einfach stehenzulassen und nach immerhin 6 Monaten kein Wort der Erklärung zu seinen eminent sachlichen Argumenten zu geben. Was ist das für eine Theologie, die zwar ihre Bescheidenheit unterstreicht, aber die Laien, auf die sie zielt, als unmündige Randerscheinung der Kirche ohne Antwort läßt? Werden dadurch die Fragen nicht erst recht brennend, und wird die Publikation nicht zu einer Produktion aus dem Kühlhaus, was die Referenten sicher nicht verdient haben, schon gar nicht Kardinal *Suenens*, der aktuelle Fragen für die kommende Bischofssynode aufwirft (S. 30 f.). Das Wagnis von Brüssel scheint — wenigstens in dieser Dokumentation — eingefroren, während „Concilium" z. B. im Aprilheft 1971 über den Petrusdienst in der Kirche (ds. Heft, S. 303) die blassen Richtlinien, die nun doch als „Resolutionen" ausgegeben werden (mit Statistik der Abstimmungen S. 154), weit hinter lich läßt.

MARGARET MEAD, **Der Konflikt der Generationen. Jugend ohne Vorbild.** Walter-Verlag, Olten/Freiburg i. Br. 1971, 136 S. Ppb. 12.— DM.

Teils ein „Testament" der 69jährigen, teils Handbuch (nach den Materialnachweisen in den Anhängen), legt die internationale Autorität für Anthropologie, Beraterin der Genfer Kommission „Kirche und Gesellschaft" wie der SODEPAX, die Summe ihrer Forschungen über den Entwicklungsprozeß der Kulturen vor, in der Absicht, als welterfahrene Mutter und Großmutter (nach der Widmung) den Älteren zu helfen, an den Kontestationen der Jugend nicht zu verbittern. Die nützliche Absicht wurde bereits von der FAZ (23. 3. 71) dadurch honoriert, daß das wesentliche Kapitel 3 als Dokument abgedruckt wurde. Die an Forschungen in der Südsee gefundenen Thesen: 1. Es gibt postfigurative Kulturen, die das Erbe der Vorfahren tradieren und weiterbilden (der größte Teil der Weltgeschichte). 2. Es gibt konfigurative Kulturen, die von Ebenbürtigen lernen, eine seltenere Erscheinung. 3. Es gibt künftig präfigurative Kulturen, von denen wir Älteren zu wenig wissen. Darum müßten wir im Dialog **von den Kindern lernen,** die in das technologische Zeitalter hineingeboren wurden und sich — ein Problem — darin auskennen, während sie unsere Erfahrungen einer teils vorindustriellen Zivilisation nicht nachvollziehen können. Für die Welt eine diskutable These, für die Kirche das Ende der Tradition. Mrs. Mead weiß, daß eine „Glaubenskrise" im weitesten Sinn zu bewältigen ist, die allen, nicht nur den religiösen Phänomenen gilt. Sie teilt in ihrer amerikanischen Mentalität, die Kindern viel zutraut (trotz der in den USA herrschenden Drogen-Subkultur), nicht das Kirchenbewußtsein eines *Visser 't Hooft,* der vor der Universität in Kapstadt das tiefe Mißtrauen der akademischen Jugend gegen die unkontrollierte Entwicklung hervorhob (epd. 18. 3. 71). Man wird die Weisheit der Gelehrten prüfen müssen. Ihr Testament sei den Älteren empfohlen, die sich vor Verbitterung schützen möchten. Es hilft zur Geduld in auswegsloser Lage. Aber die Prämisse, daß die Jugend sich in der Supertechnologie auskennt und auskennen will, darf man nicht generalisieren. Die anthropologische Wissenschaft muß auch mit Zerfallserscheinungen rechnen, den „Sünden der Väter bis ins hundertste Glied".

FRANZ ANSPRENGER. **Der Schwarz-Weiß-Konflikt in Afrika.** Chr. Kaiser Verlag, München / Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971. 110 S., 4.80 DM.

Dieser erste Band einer neuen Reihe „Entwicklung und Frieden", in deren Rahmen die Wissenschaftliche Kommission des Katholischen Arbeitskreises für Entwicklung und Frieden die Ergebnisse eigener und fremder Forschungen veröffentlichen wird, ist ausschließlich auf eine faktenreiche, objektive, zur Diskussion herausfordernde Darstellung des Konfliktes zwischen dem „weißen" und dem „schwarzen" Afrika bedacht. Gesonderte Untersuchungen über Konflikte, „die sich aus Gegensätzen zwischen unabhängigen afrikanischen Staaten", und solche, „die sich aus Sezessionsbestrebungen innerhalb eines Staates ergeben", sollen folgen. In übersichtlicher Form bietet Prof. *Ansprenger* in sieben Hauptkapiteln neben einer Charakteristik der Konflikt-Region die Argumente der „weißen" und der „schwarzen" Seite, schildert sodann die Maßnahmen sowohl der weißen Regierungen als auch der Vereinten Nationen, der schwarzen Regierungen und der nationalen Befreiungsbewegungen. Nach einem Überblick über die Einschaltung der kommunistischen Weltbewegung in den Konflikt im südlichen Afrika nennt er Thesen zur Einleitung der Diskussion. „Ziel einer solchen Debatte", müßte es nach Meinung des Verfassers sein, „eine politische Perspektive für Einwirkungen verschiedener Herkunft und verschiedenen Charakters auf diesen Konflikt zu gewinnen". Allerdings scheint er die Möglichkeiten etwas zu überschätzen, wenn er die Hoffnung äußert, daß es vielleicht sogar gelingt, „eine politische Konzeption zu entwickeln, die klar und überzeugend genug ist, um zur Grundlage einer politischen Strategie der Bundesregierung zu werden". Der besondere Wert dieses Buches dürfte in der knappen Darstellung der wichtigsten, für eine Diskussion notwendigen Rechtfertigungsgründe beider Seiten — mit dem entsprechenden Hintergrund ihrer Entstehung und Bedeutung — liegen. Für Lehrer, Publizisten und Politiker besonders interessant und wichtig sind sicherlich die ausführliche Bibliographie, zwölf im Wortlaut wiedergegebene Dokumente und sechs Karten über die Konflikt-Region. Damit wird dem Leser ein Arbeitsmaterial in die Hand gegeben, das nicht nur schon lange erwartet wird, sondern in seiner sachlichen Art zu der dringend benötigten objektiven Behandlung des Themas beitragen kann. Es bleibt zu hoffen, daß diese Chance genutzt wird.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

SESBOÜÉ, B. **Autorité du Magistère et vie de foi ecclésiale.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 103 Nr. 4 (April 1971) S. 337—359.

Der Artikel behandelt das akute Thema des Dogmas bzw. des kirchlichen Lehramtes in seinem Verhältnis zum lebendigen Glaubensleben der kirchlichen Gemeinschaft. In einem ersten Abschnitt setzt sich der Autor kurz mit der „dogmatischen Mentalität" im katholischen Denken auseinander, und zwar einmal in der Ausübung des kirchlichen Lehramtes wie im theologischen Denken. Die defensive Haltung des Lehramtes gegenüber den Reformatoren habe zu einer Formalisierung des Prinzips der Autorität geführt. Diese natürlich auch historisch bedingte Einstellung sei Ausdruck einer typisch katholischen Versuchung: der Vernachlässigung des Geheimnischarakters der Kirche. Daraus ergab sich eine Erstarrung auf vielen Gebieten, so auch eine gewisse Fixierung auf die dogmatische Formulierung gegenüber der ausgesagten Wirklichkeit. Diese Fixierung beruhe auf einer bisweilen krankhaften und einseitigen „Sorge" um den begrifflichen Aspekt der Offenbarung. Diese dogmatische Mentalität sei den Vätern wie den mittelalterlichen Theologen völlig fremd gewesen, was der Autor kurz aufzeigt. Im letzten Abschnitt deutet er das Dogma lediglich als ein — wenn auch unentbehrliches — „Moment" im Dienst des Glaubenslebens der Kirche, in das es immer wieder zurückversetzt werden müsse.

VENCOVSKÝ, Jan. **Der gadarenische Exorzismus.** In: Communio Viatorum Jhg. 14 (1971) Heft 1, S. 13—29.

Die hier erstmals angezeigte theologische Zeitschrift der *Prager Comenius-Fakultät* bringt ein Glanzstück der nt. Exegese, und zwar die Perikope von der Geistaustreibung in die Schweine bei Gadara (Mark 5, 1 ff. par). Gegen Bultmanns Bestreitung der Wirklichkeit des Bösen und in Anlehnung an J. Schniewind, L. Lohmeyer und F. Hahn findet Vencovský in Jes. 65, 2—5 die Quelle einer historischen Religion von Höhlenbewohnern mit Totenkult und Schweinen als Kulttieren am Ostufer des Sees von Galiläa. Die „Besessenen" seien Professionals, Magier mit kultischer Selbstverstümmelung. Beim Eintreffen Jesu stürzt alles zusammen. Der Exorzismus gehört zum ältesten und gründlichsten Kern der synoptischen Tradition trotz verschiedener Redaktion. Dieser Dämonismus sei keine Dämonologie und der Exorzismus Jesu ein echtes Wunder. Der Text nötige zu einer Remythologisierung unseres Glaubens (Verweis auf G. Glöge RGG 3. Aufl. II „Dämonen").

Verständigung. Probleme theologischer Arbeit. In: Evangelische Theologie Jhg. 31 Heft 3/4 (März/April 1971).

Etwas Analoges zur Bestandsaufnahme der Theologie auf dem Brüsseler Kongreß des „Concilium" versucht hier die *K. Barth* und der „Bekennenden Kirche" verpflichtete Zeitschrift: welchen Kurs sie in der Gesamtkrise der Theologie künftig zu steuern habe. An der Diskussion beteiligen sich *J. Kleemann, W. Kreck, F. W. Marquardt, G. von Rad, G. Sauter* mit den Hauptthesen und *H. G. Ulrich*. Die Einführung schrieb der Herausgeber Prof. *E. Wolf*, Göttingen. Auch K. Barth selber kommt mit einem Beitrag „Vom Verhältnis der Generationen" zu Wort. Die Sorge der Beteiligten, in „eine lebensfremde Sackgasse" geraten zu sein, wird u. a. von der Einsicht überwunden, daß „Wort Gottes" als Anrede der einzig mögliche Ansatz zur Rezeption von Offenbarung sei. Das Heft gibt einen ungewöhnlichen Einblick in die Verlegenheit der evangelischen Theologie als Wissenschaft in der bürgerlichen Gesellschaft. Allerdings sind die besonderen Probleme im Raum der VELKD, die heute so viel von sich reden machen, nicht berührt. Lösungen werden nicht angeboten.

Abendmahl und Abendmahlsgemeinschaft. In: Una Sancta Jhg. 26 Heft 1/2 1971 S. 68—88.

Das Ergebnis gemeinsamer theologischer Reflexion des kathol. „Instituts für Ökumenische Theologie" *(H. Fries)* und des Ökumenischen Seminars (ev.) der Universität München *(W. Pannenberg)* im Wintersemester 1970/71 wird hier als Beitrag zur Überwindung der Stagnation in der Frage gemeinsamer Eucharistiefeiern vorgelegt. Die Erwägungen gehen von zwei Tatsachen aus: der weitgehend geduldeten und sehr verbreiteten gemeinsamen Eucharistiefeiern, die allmählich die Kirche in eine unglaubwürdige Lage bringen, und den kirchenamtlichen Entscheidungen, römischen wie evangelischen, gegen eine voreilige „Interkommunion". Das Material scheint vollständig. Tendenz: die amtlichen Texte werden weitherzig ausgelegt und die theologische Reflexion vorangetrieben. Dazu dienen die Exegesen aus dem NT, die Theologie der Anamnese, der Epiklese, des Opfercharakters der Messe und der Realpräsenz. Folgerung: für eine offene Kommunion, die auf die „begründete Zulassung einzelner interkonfessioneller Eucharistiefeiern begrenzt" wird. Maßstab: das Gewissen des Einzelnen. Daß Jesus selbst der Gastgeber des Mahles ist und die Diener der Kirchen in seinem Auftrag handeln, also nicht über sein Mahl verfügen können, wird nicht herausgearbeitet.

Der Petrusdienst in der Kirche. In: Concilium Jhg. 7 Heft 4 (April 1971).

Das von *H. Küng* herausgegebene und eingeleitete Heft stellt fast alle offenen Fragen zum heutigen Primat des Papstes zur Diskussion, angefangen mit einer Fundamentalkritik durch *Ch. Davis* (!) an der mangelnden Katholizität und Weltzugewandtheit, dazu eine nt. Destruktion durch *R. Pesch* und zahlreiche Analysen der historischen Etappen des römischen Papsttums vor und nach der konstantinischen Wende bis zum I. Vatikanum, um damit den historischen und nicht geoffenbarten Charakter des gewachsenen Primats zu erklären. Neben der Aufwertung der Kollegialität und den „Vorteilen und Nachteilen einer Kommunikationszentrale" *(J. Lynch* und *A. Greeley)* wird von zwei orthodoxen (Harkianakis und Evdokimov), einem anglikanischen *(Allchin)* und einem reformierten Theologen *(H. Ott)* die Frage beantwortet: „Kann ein Petrusdienst in der Kirche einen Sinn haben?" Während die Orthodoxen die Frage fast verneinen, führen der Anglikaner und der Reformierte zu positiven Antworten „juxta modum". *H. Häring*, der Assistent von Küng, beschließt die Befragung mit konkreten Vorschlägen, wie der römische Primat durch „Niederreißen" von historischen Gewohnheiten und Ansprüchen sowie einer Verengung der Wahrheit wieder zu einer ökumenischen Funktion als Schiedsamt gelangen könnte (295—298). Vergleicht man das vom Geist Küngs inspirierte, doch am Petrusdienst interessierte Heft mit dem Entwurf der *Lex fundamentalis Ecclesiae* (vgl. ds. Heft, S. 273, so wird erkennbar, welche Entwicklungen das restriktive „Grundgesetz" abwürgen und verschütten würde. Die Entscheidung Paul VI. zuschiebend, sagt Häring: „Einen Durchbruch müßte ein ‚Petrus' erzielen."

Philosophie und Anthropologie

HALLERMANN, Wilhelm. **Aggressionsdelikte und Aggressionstäter in forensisch-medizinischer Sicht.** In: Universitas Jhg. 26 Heft 4 (April 1971) S. 379 bis 392.

Zunächst befaßt sich Hallermann mit dem Faktum der Aggressivität aus medizinischer Sicht. Schwierig sei es, Aggressions- von Gewalt-, Affekt- oder Triebdelikten abzugrenzen. Nachdem er dies kurz getan hat, geht der Autor auf die Bedeutung der Aggression für die Entwicklung des Menschen ein. Aggression sei für die Entwicklung des Individuums, seines psychischen Apparates und seiner Fähigkeiten notwendig, da sie der Selbstbehauptung diene und insofern ein elementares Kennzeichen aller Lebewesen sei. Wenn es im aggressiven Verhalten eine Triebkomponente gebe, so müsse es auch eine Entwicklung des aggressiven Strebens geben. Man habe im Gehirn morphologisch und enzymatisch abgrenzbare „Orte" festgestellt, die offensichtlich mit dem affektiven Verhalten und aggressiven Tun zu tun haben. Weiter geht der Autor auf die Entwicklung der Aggressivität in Kindheit, in der Pubertät, im Erwachsenenalter und im Alter ein und führt vier Grade der Aggressivität an: die gedankliche, aber bezähmte, die sog. verbale Aggression (Schimpfen usw.), die Aggression gegen Sachen (Zerstörungstrieb) und die gegen Menschen und Tiere. Im zweiten Teil sucht er dann diese Ergebnisse in ihrer Bedeutsamkeit für die Rechtsprechung deutlich zu machen.

ILLIES, Joachim. **Zoologie der Zukunftsentwicklung des Menschen.** In: Universitas Jhg. 26 Heft 4 (April 1971) S. 393 bis 402.

Illies untersucht die Zukunftsentwicklung des Menschen unter zoologischer Rücksicht. Er stellt fest, daß die Entwicklung des Menschen, der „Pfeil des Humanum" (Portmann), eine Gleichung mit vielen Unbekannten sei (Evolutionsgeschwindigkeit, Mutationsrate, Selektionswert, Akzeleration, genetische Gefährdung durch Zivilisationsschäden u. a.). Daß man die Zukunft nicht aus einer auf eine „reine Linie" reduzierten Vergangenheit extrapolieren könne, macht er am Beispiel der Akzeleration klar, die selbstverständlich nicht ins Unbegrenzte gehen könne. Was für das Körperwachstum gelte, gelte auch für die Entwicklung des Gehirns, die letztlich durch die maximale Weite des Geburtskanals begrenzt sei. Vielmehr müsse man die künftige Entwicklung des Menschen auf einem anderen Gebiet suchen, dem der Toleranz und der Mitmenschlichkeit. Zudem stehe fest, daß die Kapazitäten der jetzigen Gehirngröße noch längst nicht voll ausgenützt seien. Außerdem seien bestimmte Leistungen des Gehirns, die einen Fortschritt ermöglichen (z. B. Gefühl, Kräfte des Vertrauens, der Liebe, Intuition usw.) keineswegs von einem zusätzlichen Wachsen des Gehirns abhängig. Aus der Zoologie lasse sich also nicht ableiten, was über sie hinausführt.

ROTTER, H. **Die Geistbeseelung im Werden des Menschen.** In: Zeitschrift für Katholische Theologie 93. Bd. Heft 2 (April/Juni 1971) S. 168—181.

Der Beitrag von Rotter vermag einige klärende Gesichtspunkte auch in die Diskussion um die Schwangerschaftsunterbrechung einzubringen, macht aber zugleich die ungeheure Vielschichtigkeit der Frage deutlich. Der Autor setzt sich anfangs von einem rein biologisch verstandenen Kriterium für die Exi-

stenz der Geistseele ab, etwa der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle, der Einnistung oder der Ausbildung der Großhirnrinde, deren Funktionsfähigkeit bei der Frage nach dem Eintritt des Todes eine so große Rolle spielt. Er sieht die Embryonalentwicklung als einen kontinuierlichen, einem Geistprinzip zugeordneten Prozeß. Der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle kommt bei ihm nur insofern entscheidende Bedeutung zu, als von da ab ein kontinuierlicher teleologischer Prozeß in Gang gesetzt wird, an dessen Ende, das nicht mit der Geburt identisch ist, ein personales Wesen steht, das mit Selbstbewußtsein und Freiheit ausgestattet ist. Die Schwierigkeit, daß nach einer Befruchtung noch Mehrlinge sich entwickeln können, sucht er dadurch zu lösen, daß nach ihm in diesem Entwicklungsstadium noch nicht jene unteilbare Einheit des geistigen Prinzips vorhanden ist, wie sie die voll aktualisierte Geistseele habe. Abschließend geht Rotter kurz auf die ethische Problematik der Schwangerschaftsunterbrechung ein und bemüht sich um ein sachdifferenziertes Urteil.

Kultur und Gesellschaft

PIGUET, J.-Claude. **Schule und Kultur.** In: Schweizer Monatshefte Jhg. 51 Heft 2 (Mai 1971), S. 91—100.

Ausgehend von der Feststellung, das Gesetz der Kultur entgehe „noch dem exakten Wissen: niemand kennt die Gesetze eines Kunstwerkes, und noch weniger kann sie jemand formulieren", versucht der Autor die Frage zu lösen, welchen Platz die Schule der Kultur einräumen soll, ereigne sich doch gerade in der Schule „eine der vielfältigen Dauerbeziehungen zwischen Geist und Kultur". Im Namen der exakten Wissenschaft sei man heute weitgehend dazu übergegangen, Kultur aus der Erziehung auszuklammern und den Unterricht auf die mitteilbaren Tatsachen zu beschränken. Ebenso verhängnisvoll sei der verwässerte Kulturbegriff in Form einer Ästhetisierung, die lediglich als „wohltuendes Beiwerk" betrachtet werde. Besonders im Bereich der Schulen habe sich unter dem Begriff „Allgemeinbildung" eine Entwicklung gezeigt, die auf Grund ihres Auswahlangebotes die Welt jeder echten Kultur verdünne. Jede „Demokratisierung" sei in diesem Bereich unangebracht, denn „die Welt der Kultur ist eine hierarchische Welt". Ein aus der Erfahrung gewonnenes Erkennen sei notwendig zum Verständnis. Der Lehrer könne hier nur vermittelnd auftreten, indem er „beim andern das Staunen weckt".

POSSONY, Stefan T. **The Antagonism between Russia and China.** In: Politische Studien Heft 196 (März/April 1971) S. 169—182.

In Heft 192 hatte Posson bereits zu diesem Thema Stellung bezogen und damals einen Krieg der UdSSR gegen China um die Mandschurei vorausgesagt. Mittlerweile sieht er sich durch ähnliche Darstellungen und Einzelfaktoren bestätigt. In diesem Heft bietet er einen historischen Rückblick über die unterschiedliche Einstellung Chinas und Rußlands zur Mandschurei in der Vergangenheit, über die Entwicklung des sino-sowjetischen Konflikts, die Kriegsvorbereitungen und die Auseinandersetzungen um die Grenzen. Er kommt zu dem Schluß, daß ein unversöhnlicher, lang anhaltender Antagonismus zwischen beiden Ländern besteht, und zwar in bezug auf die Grenzen und die Parteien, von denen jede die andere ausstechen möchte. Aber auch über die Politik in der Dritten Welt und die Führungsrolle im kommunistischen Lager sei man so unterschiedlicher Meinung, daß man beiderseits nur noch auf die Teilung des gegnerischen Landes ausgerichtet sei. Gefährlich sei, daß beide Staaten aggressiv, keineswegs pazifistisch und außerdem auf Sieg hin festgelegt sind.

ROHR, John A. **Just Wars and Selective Objectors.** In: The Review of Politics Jhg. 33 Heft 2 (April 1971), S. 185 bis 201.

Der Autor beschäftigt sich mit dem in den USA infolge des Vietnamkrieges besonders akuten Problem der Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen im Einzelfall (Selective Conscientious Objector / SCO). Im Gegensatz zu den bisher üblichen Anträgen auf grundsätzliche Befreiung machen vermehrt junge Amerikaner ihr Recht für den Fall geltend, daß für einen Krieg „gewisse moralische Normen" fehlen. Rohr will seine Untersuchung als „kritische Besprechung" der mittlerweile umfangreichen Literatur zu diesem Thema verstanden wissen. Wenn er sich kritisch dazu äußert, so geht es ihm nicht um eine Ablehnung dieser Gruppe, sondern eher um einen Beitrag zur Verbesserung und Glaubwürdigkeit ihrer Argumente. Seiner Meinung nach liegen die „Hauptdefekte" der heutigen Debatte darin, daß man 1. Politik und Moral trennt und 2. die Begründung nur vom individuellen Gewissen her ohne Berücksichtigung des öffentlichen Interesses leiten läßt. So schwer es sicherlich sei, müsse man doch versuchen, eine Harmonie zwischen beiden Interessen herzustellen und dem Gesetzgeber seine Entscheidung zu erleichtern.

RUMPF, Horst. **Eine andere Hochschuldidaktik** — Bericht von einem Konstanzer Kompaktkurs. In: Frankfurter Hefte Jhg. 26 Heft 5 (Mai 1971), S. 381 bis 388.

„Jede Zeile des Hildebrandsliedes und jede Fischsorte der Südsee kann sich rühmen, mehr wissenschaftliche Aufmerksamkeit in unseren Hochschulen auf sich gezogen zu haben als die Vorgänge, die sich abzuspielen pflegen, wenn Studenten durch eine Lehrveranstaltung in eine Wissenschaft eingeführt werden sollen." Ausgehend von dieser bitteren Erkenntnis schildert der Autor ein Experiment an der Universität Konstanz, bei dem man abweichend vom üblichen Stundensystem und ohne Vermittlung des oft als unersetzbar gedachten Basiswissens aus Lehrbüchern eine Einführung in die Erziehungswissenschaft gab. Der über ganze Tage dauernde Kurs mit ständig wechselnden Arbeitsgruppen sollte dazu führen, daß — ohne vorgegebene Pläne und Lösungsvorschläge — die Studenten selbst Probleme und eventuelle Lösungen herausfanden und dafür „sensibel" gemacht wurden, „was eine wissenschaftsgläubige Publizistik mit den Ergebnissen der Wissenschaft anfängt". Aufmerksamkeit für die Entstehung von Fragestellungen, methodischen Überlegungen und Prüfkriterien sollten geweckt werden. Man wollte „die Lernvorgänge aus der individuellen Isoliertheit des Studierenden in ein soziales Spielfeld . . . transponieren". Zunächst sollte gerade für den Neuling gezeigt werden, daß er auch ohne die sonst „vorgeschriebenen Verhaltensnormen" im Bereich der Universität vorankommt — wahrscheinlich sogar besser.

STAMMLER, Eberhard. **Reise ins Abseits. Haschwelle als Krisensymptom.** In: Evangelische Kommentare Jhg. 4, Heft 4 (April 1971) S. 184—188.

Stammler nimmt sich verstehend der Jugend an, die sich durch Drogen auf die „Reise ins Abseits" begibt. Er will das Gefühl der Fremdheit und den Hang nach radikalen Lösungen der gesellschaftlichen Probleme erklären, hinter dem ein auffallend moralischer Rigorismus stehe. In dem Wunsch nach politischem Engagement sei ein wesentliches Element der Hoffnung auf den „neuen Menschen" enthalten. Er zieht auch *Harvey Cox'* neues Buch „Das Fest der Narren" heran, das eine Seite der biblischen Freude hervorzieht, die über dem Ernst vergessen wurde. Aber er weist auch auf die verheerende Verkennung der Wirklichkeit hin, die mit der Wiederentdeckung der Transzendenz und der „Freiheit" einhergeht. Im Unterschied von der ganz anderen Lösung des „Konflikts der Generationen", den die weltbekannte Anthropologin *Margaret Mead* in ihrem neuen Buch (Walter Verlag) vorträgt, sieht er die Lösung weniger im Dialog mit der Jugend, die uns Älteren im Wissen um diese Welt voraus ist, sondern in der Bereitschaft der Christen, die Radikalität der christlichen Botschaft wieder ernst zu nehmen, d. h. sich ihrer Bürgerlichkeit zu begeben. — *G. Sauter* schreibt einen bemerkenswerten Beitrag „Planungseifer ohne Theorie" (S. 189—193) zu den Reformen kirchlicher Strukturen durch die EKD-Synode, die kein theologisches Leitbild haben.

Kirche und Ökumene

STEININGER, Viktor. **Kirchlicher Rechtspositivismus.** In: Wort und Wahrheit Jhg. 26 Heft 2 (März/April 1971), S. 116—132.

Nach einer kurzen Einleitung über den Widerspruch zwischen der theoretischen Ablehnung des Rechtspositivismus durch die Kirche und dem in der Praxis doch häufigen kanonistischen Rechtspositivismus stellt Steininger klar, daß das Recht „naturrechtlich richtig" sein müsse. Anschließend geht er auf das Verhältnis von Sein und Sollen ein, auf den analogen Begriff des Rechts, in dem die „immanente Differenzierung der kirchlichen Rechtsordnung" begründet ist. Danach bestehe ein „eminenter, qualitativer, juristischer Unterschied zwischen der Norm, daß eine Ehe durch den Konsens der Brautleute zustande kommt und der Norm, daß ein Dispenswerber" eine bestimmte Gebühr zu entrichten hat. Als mögliche Ursachen eines verfehlten kirklichen Rechtspositivismus nennt Steininger verfehltes Ordnungsdenken, ein statisches Weltbild, die Bagatellisierung der Epikie, die Verkennung der analogen Struktur des Rechts und bürokratische Machtmechanismen. Abschließend führt er eine Reihe von Beispielen dafür an, so u. a. die kirchliche Eheform für alle katholisch Getauften, die Rolle der Furcht und des Irrtums beim Eheabschluß, die Kirchensteuer und den Sakramentenausschluß, den kurialen Gehorsamsanspruch.

Seelsorge in der Region. In: Lebendige Seelsorge Jhg. 22 Heft 3 (Mai 1971).

Ergänzt durch eine fündige Dokumentation auf Grund einer Anfrage der Schriftleitung vom Nov. 70 an die Ordinariate bzw. Seelsorgeämter der deutschsprachigen Diözesen (S. 147—170) werden in den Beiträgen grundsätzliche theologische und soziologische Überlegungen zur Pastoralplanung angestellt, z. B. von *L. Roos:* „Kann man den Heilsdienst der Kirche planen?" (S. 111—122). Man kann es und man muß es, sowohl hinsichtlich räumlicher Zusammenfassung wie personaler Ausrüstung, was freilich nicht den Erfolg der Seelsorge garantiert, der bei Nichtplanung sicher ausbleibt. — *W. Schöpping* prüft „Teamwork als Methode" (S. 122 bis 130) mit ihren Bedingungen, Aufgabenstellungen und Arbeitsstufen, ja sogar die Koordinierung mehrerer Teams (nicht dagegen die Frage, ob der junge Klerus die psychologischen Voraussetzungen dazu mitbringt). — *J. Müller* vertritt die Notwendigkeit „Regionaler Strukturen des Dienstes am Wort" (S. 130—134), und *H. Dewald* berichtet als Anregung unter dem Titel „Die Kirche in der Region" über ein Jahr katholisches Regionalbüro „Mittelbaden" in der Erzdiözese Freiburg/Brsg. CS 135—140. Dieser Bericht vermittelt reiche Erfahrung und Zuversicht.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

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

1. Juni (Dienstag)

10.30 Die Neurose in der Familie, *H. König* (HR II)
14.45 Die Körperbehinderung — ein echtes soziales Problem, *F. Radda* (ÖRK)
17.30 Fraktionsbildung in der Synode der deutschen Bistümer? *G. Leder* (DLF)
19.30 Wozu noch Christ sein? (XI) Der Menschlichkeit Platz schaffen, *D. Posser, K. Farner* (BR II)
19.45 Erbsünde. Versuch einer neuen Interpretation, *K. Flasch* (HR II)
20.00 Dritte Welt. Chile, ein Experiment auf die Zukunft (WDR III)
20.00 Sakralbaukunst der Gegenwart in Österreich, *S. Dimitriou* (ÖR I)
20.30 Evolution des Primatengehirns, *H. Stephan* (SR II)
21.10 Geschichtsunterricht heute, *G. Mann* (BR II)
22.10 Gesellschaftliche Auswirkungen des technischen Fortschritts. (8) Über die Kontrolle des technischen Fortschritts, *H. K. Steinbuch* (ÖR I)

2. Juni (Mittwoch)

15.15 Ist Frömmigkeit noch zeitgemäß? (SWF II)
16.00 Der eigene Weg — Titos Jugoslawien (RIAS II)
16.15 Die Pubertät als Krise, *A. Sänger* (ÖR II)
17.00 Gleiche Bildungschancen oder gleiche Bildung für alle? *H. W. Nicklas* (HR III)
18.55 Ökumenisches Pfingsttreffen in Augsburg, *A. Paffenholz* (SR II)
19.30 Das Unbehagen an der Juristerei. Die Reform des Rechtsstudiums, *C. Roxin* (BR II)
19.55 Ökumenisches Pfingsttreffen Augsburg 1971, *A. Paffenholz* (SWF I)
20.30 Gewalt im Fernsehen, harmlos oder gefährlich? *H. Kellner* und *I. Horn* (RIAS II)
21.00 Che Guevara — welche Folgen? Revolutionäre Praktiken in Lateinamerika, *K. Brugger* (BR II)
21.05 Ökumenisches Pfingsttreffen Augsburg 1971, *A. Paffenholz* (BR I)
21.55 Ökumenisches Pfingsttreffen in Augsburg, *A. Paffenholz* (WDR I)
22.15 Ökumenisches Pfingsttreffen in Augsburg 1971, *M. Plate* (HR I)

3. Juni (Donnerstag)

15.30 Zweimal deutsche Gesellschaft. Sozialstrukturen der BRD und der DDR (SWF II)
16.00 Mit der Kraft des Gedankens. Psychokinetische Versuche und Erfolge (RIAS II)
16.15 Die Autoritätskrise der Jugend, *W. Revers* (ÖR II)
17.30 Praxis der Sozialpsychologie. 3. Anpassung und Selbständigkeit als Ziele der Erziehung, *P. Hofstätter* (DLF)
18.55 Ökumenisches Pfingsttreffen in Augsburg, *J. C. Hampe* (SR II)
19.30 Vorschulerziehung — für wen, durch wen, wozu? 3. Was ist kompensatorische Erziehung? *G. Pause* (BR II)
19.45 Zwischen Hierarchie und Partei oder: Das unfreie Wort im DDR-Katholizismus, *K. Richter* (WDR II)
20.00 Ökumenisches Pfingsttreffen 1971 in Augsburg, *J. C. Hampe* (SWF I)
20.30 Asche zu Asche. Jugendaktionen gegen den blauen Dunst, *V. Hummel* (HR I)
21.00 Hilfe für Kinder aus Vietnam. Ein Bericht über eine Bürgerinitiative in Oberhausen, *W. See* (WDR II)
21.05 Ökumenisches Pfingsttreffen Augsburg 1971, *J. C. Hampe* (BR I)
21.30 Sprache als Hindernis. 22. Die Sprachnot der Theologen, *E. Biser* (SDR II)
21.55 Ökumenisches Pfingsttreffen in Augsburg, *J. C. Hampe* (WDR I)
22.05 Sisyphos wird nicht arbeitslos. Rolf Hochhuths Verhältnis zur Geschichte, *R. Taeni* (DLF)
22.10 Die Plattform. Meinungen und Gespräche zu den Diözesansynoden (ÖR I)
22.15 Ökumenisches Pfingsttreffen in Augsburg 1971, *E. Stammler* (HR I)

4. Juni (Freitag)

14.05 Sartre als Politiker, *F. Freund* (DLF)
15.05 Generationen — Behinderte Jugendliche. Neue Heimat im Jugenddorf, *K. Ryker* (WDR I)
16.15 Autoritär und antiautoritär — Betrachtungen eines Erziehers, *H. S. Miletich* (ÖRN)
18.55 Ökumenisches Pfingsttreffen in Augsburg, *A. Paffenholz* (SR II)
20.00 Ökumenisches Pfingsttreffen Augsburg 1971, *A. Paffenholz* (SWF I)
20.10 Sozialistische Gesellschaft im Groschenheft. Trivialliteratur in der DDR, *B. Richter* (NDR III)
21.05 Ökumenisches Pfingsttreffen Augsburg 1971, *A. Paffenholz* (BR I)
21.15 Südamerika — Kontinent der Revolution? *L. Stucki* (RB II)
22.10 Argumente. Öffentliche Publikumsdiskussionen bei den katholischen Familienhelferinnen in Graz (ÖR I)
22.15 Ökumenisches Pfingsttreffen in Augsburg, *M. Plate* (HR I)

5. Juni (Samstag)

17.00 Ökumenisches Pfingsttreffen in Augsburg. Ökumene live — Bericht aus den Arbeitsgruppen, *G. Rein* (BR II)
17.05 Protestanten und Katholiken. Ergebnisse und Berichte vom ökumenischen Pfingsttreffen in Augsburg (SDR I)
17.30 Ökumenisches Pfingsttreffen in Augsburg, Bericht aus den Arbeitsgruppen (WDR I)
19.20 Ökumenisches Pfingsttreffen in Augsburg. *J. C. Hampe* (SR II)
20.00 Ökumenisches Pfingsttreffen Augsburg 1971, Abschluß-Gottesdienst im Rosenau-Stadion (BR I)
20.15 Rauschmittel. Gefahren und Therapie, *W. Bohnenberger* (HR II)
21.30 Vom Preis der Freiheit. Überlegungen zur Emanzipation, *W. Höck* (BR II)
22.05 Ökumenisches Pfingsttreffen in Augsburg 1971, *E. Stammler* (HR I)

6. Juni (Sonntag)

9.00 Von Fall zu Fall. Kirche kritisch betrachtet, *T. Sartory* (SR II)
9.40 Das Theater demokratisiert sich. Mitbestimmungsmodelle in Theorie und Praxis, *C. H. Bachmann* (SR II)
10.00 „Wider die akademische Referatekultur", *H. Seiffert* (SDR II)
10.30 Ökumene in der Gemeinde. Eine Umfrage unter 260 Pfarrern (HR II)
10.30 Der Gott der Physiker, *E. C. Hirsch* (SR II)
11.00 Was soll verkündet werden? Über die Dreifaltigkeit, *A. Ahlbrecht* und *F. Holböck* (SWF II)
11.30 Die lautlose Kirchenreform. Seelsorge mit Datenbank und Computer? *H. J. Girock* und *E. C. Hirsch* (SWF II)
11.30 Revolutionen in Deutschland. Beispiele aktueller Geschichte, *R. H. Forster* (SDR II)
18.30 Ökumenisches Pfingsttreffen in Augsburg 1971 (SWF II)
18.30 Zauberwort der Politik: Kollektive Sicherheit, *T. M. Loch* (SR II)
18.30 Habakuk — der Schrei nach dem Paradies, *K. W. Bühler, G. Heinen* (WDR II)
18.40 Abschied vom alten Lehrer. 10. Mitbestimmung statt Fernsteuerung, *A. Garlichs* (SDR II)
21.05 Abschied von der Linken, *G. Szczesny* (BR II)
23.35 Der Mensch in der Zukunft, *H. Kundler* (RIAS I)

7. Juni (Montag)

10.10 Analysen der Gewalt. Aggressivität und kollektive Gewalt, *D. Senghaas* (DLF)
11.00 Rauschmittel — Gefahren und Therapie, *W. Bohnenberger* (HR II)
15.00 Zur Geschichte der deutsch-russischen Beziehungen. Die Zeit nach 1945 (SR II)
15.45 Die Welt in uns. (7) Der Mensch in der Gruppe (RIAS I)
16.15 Ich bin ein außereheliches Kind. Ist die uneheliche Geburt ein Nachteil auf Lebenszeit? *R. Doppler* (ÖR II)
17.00 Christentum — von Gott befohlener Sozialismus? (HR III)
17.30 Strukturschemen der Gegenwart. 4. Die abstrakte Generation, *G. Oliass* (DLF)
17.45 Kirche in Brasilien. Protestierende Katholiken, *H. Kannenberg* (BR II)
20.00 Friedensstrategie im Geschichtsbuch, *F. Weigend-Abendroth* (WDR III)
20.20 Traum oder Alptraum der gleichgeborenen Nation: Die Vereinigten Staaten von Amerika, *C. v. Krockow* (SDR II)
21.00 Liberalismus ohne Gegner. Die Zukunft der Demokratie in Amerika. (SDR II)
21.00 Freiheit, Recht, Lorbeer, Schwert und Morgenröte. Über die Entstehung der Nationalhymnen der Völker, *C. Villinger* (SDR I)

8. Juni (Dienstag)

8.50 Depressionen — die Krankheit unserer Zeit, *P. Sebastian* (WDR I)
15.45 Die Welt seit Marx. Kommunismus in Jugoslawien (RIAS I)
19.30 Wozu noch Christ sein? (12) Seien wir Realisten, versuchen wir das Unmögliche, *E. Bahr* (BR II)
19.45 Persien zwischen Zarathustra und Mohammed, *C. v. Imhoff* (HR II)
20.15 Blind für Behinderte. Die vernachlässigte Sonderpädagogik, *U. Eickhoff* (BR I)
20.30 Informatik — eine neue Studienrichtung, *G. Hotz* (SR II)

9. Juni (Mittwoch)

10.30 Gesellschaft als Gegenstand des Unterrichts, Rollen und Rollenkonflikte (SDR II)
19.30 Das Unbehagen an der Juristerei. (9) Reform der Justizausbildung, *T. Rasehorn* (BR II)
21.00 Sind wir ein „sterbendes Volk"? Ursachen und Folgen des Geburtenrückgangs in der Bundesrepublik, *W. Böttcher* (BR II)
21.45 Am Ende des Schulzeitalters? (SDR I)
22.15 Experiment ohne Zukunft? Die Geschichte der christlichen Friedenskonferenz, *H. J. Girock* (DLF)
22.40 Systemtheoretische Ansätze zur Analyse der Macht, *N. Luhmann* (RIAS I)

10. Juni (Donnerstag)

9.40 Das gespaltene Ich. Walter Rathenau, *M. Geiling* (SR II)
10.00 Die französische Kathedrale im Spiegel der Dichtung, *G. Metken* (SDR II)
10.30 Fronleichnam — Wandlungen eines Festes, *W. Adlhoch* (HR II)
11.30 Was soll zu Fronleichnam verkündet werden? *G. Hermes, E. Bartsch* (SWF II)
11.30 Revolutionen in Deutschland. Beispiele aktueller Geschichte, *R. H. Foerster* (SDR II)
16.00 Christentum im Niemandsland. Unmaßgebliche Bemerkungen eines Randchristen, *D. Ulke* (SDR II)
16.30 „Kann Gott wiederentdeckt werden?" *W. Strolz* (ÖR I)
19.05 Zu meinem Gedächtnis. Theologische Überlegungen zum Fronleichnamsfest, *F. Leist* (DLF)
19.45 Fronleichnam — eine belastende Tradition? *P. Neuenzeit* (WDR II)
21.30 Sprache als Hindernis. 23. Sprache und Attitüden, *P. Schönbach* (SDR II)
22.10 Vom Urchristentum zum Frühkatholizismus, *K. Strnadt* (ÖR I)

11. Juni (Freitag)

14.05 Das wachsende Geburtendefizit in der Bundesrepublik, *H. Harmsen* (DLF)
14.45 Autorität und Autoritätskrise (BR II)
15.30 Die ältere Generation. Moderne Altenhilfe in England (BR I)
17.15 Jüdische Messiasgestalten, *N. P. Levinson* (NDR III)
21.15 Südamerika — Kontinent der Revolution? *L. Stucki* (RB II)

12. Juni (Samstag)

18.05 Der nackte Affe und der Mißbrauch der Wissenschaft, *J. Illies* (SDR II)
19.45 Aufbruch aus dem Getto. Zur Funktion des Priesters in der Gesellschaft heute, *J. Blank* (SR II)
20.15 Das Bild der Frau in der DDR — Dramatik, *J. Zipes* (HR II)
22.10 „Frauen nicht gefragt". Weibliche Rollen in der zeitgenössischen Dramatik, *H. Gerstinger* (ÖR I)

13. Juni (Sonntag)

9.15 Wir wollen eine arme Kirche. Gespräche im spanischen Untergrund, *H. Lüning* (NDR II)
9.30 Das Wort ist tot? Theologie des Bildes — nicht nur für Kinder, *G. Hommel* (WDR II)
9.40 Das Theater demokratisiert sich. Mitbestimmungsmodelle in Theorie und Praxis, *C. H. Bachmann* (SR II)
10.00 Rechtfertigung der Mehrheitsentscheidung, *T. Eschenburg* (SDR II)
10.30 Evangelische Jugendarbeit: Mission oder Dienstleistung? *H. Grimm* (HR II)
11.00 Vom christlich-jüdischen Gespräch. Die Judenerklärung des Konzils und ihre Folgen, *W. Strolz* (SWF II)
11.30 Freiheit auf dem Papier? Protestanten in Spanien, *F. H. Ryssel* (SWF II)
11.30 Befreiuung von der Tradition? (I) Über den Konflikt der Generation, *T. Brocher* (SDR II)
13.30 Jesus in Israel — Jüdische Literatur über den Nazarener, *P. Lapide* (SFB)
16.00 Literatur der Arbeitswelt — Arbeiterliteratur? *M. v. der Grün, L. Arnold* (SDR II)
17.30 Ich tue meinen Mund auf. Lieder für und gegen die Kirche, *A. Paffenholz* (SR II)
18.30 Droht die Flut der Sittenlosigkeit? Praktische Moral (II) *K. W. Bühler* (WDR II)
18.40 Abschied vom alten Lehrer. 11. Ein Unterrichtstag in der neuen Schule, *H. D. Schaller* (SDR II)

14. Juni (Montag)

15.05 Gespräche in Israel, *D. Hasselblatt* (DLF)
17.45 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. 3. Befreiung durch Erziehung. Neue Methoden der Alphabetisierung und Katechese (SFB)
18.00 Vorbestraft — das bleibt man eben. Hilfe für Strafentlassene, *W. Hausmann* (NDR II)
20.20 Roßtäuschung. Ideologiekritische Beobachtungen zur Autorin Hildegard Knef, *G. von Bülow* (SDR II)
22.00 Der Mensch in der Zukunft, *H. Kundler* (RIAS II)
22.40 Unterschiedliche Regierungsformen in systemtheoretischer Analyse, *W. Ehrmann* (RIAS I)

15. Juni (Dienstag)

17.00 Erziehung zum Frieden (SDR III)
17.30 Die Theologie im Gespräch mit den Wissenschaften, *A. Esser* (DLF)
19.45 Entsakralisierung. Eine neue Theorie zu einem theologischen Schlagwort, *H. Leuninger* (HR II)
20.00 Die deutsche Atommystik. Gespräch mit *Pascual Jordan, Werner Heisenberg* und *C. F. Weizsäcker* (WDR III)
20.30 Die roten Kinderläden, *J. Boehnke* (SR II)
21.00 Die Theologie der Revolution entläßt ihre Kinder. Plädoyer für eine evolutionäre Theologie, *K. Schmitz-Moormann* (WDR III)
21.00 Die europäische Politik in den 70er Jahren (SDR I)

16. Juni (Mittwoch)

20.30 Idee und Praxis der Gesamtschule, *H. G. Goldbeck-Löwe* (RIAS II)
22.15 Probleme der EKD, *L. Raiser* (DLF)

17. Juni (Donnerstag)

10.00 DDR-Realitäten heute (SDR II)
10.15 Grüß Gott, Herr Pfarrer, ich trete aus, *E. C. Hirsch* (NDR I)
10.30 Das Leid der Helden. Christentum und Revolution in lateinamerikanischen Gedichten, *W. Schmidt* (HR II)
11.30 Fragen an die neue Linke, *W. Dirks* (SDR II)
13.10 Deutscher trifft Deutschen. Urlauber aus beiden Teilen Deutschlands treffen in Osteuropa zusammen, *W. See* (SDR I)
15.05 Die SED und die Nation, *H. Lades* (DLF)
16.00 Nachschriften von Vorschriften. DDR-Literatur zwischen Poesie und Politik, *E. Kauthmann* (SDR II)
18.00 Das Recht auf den Tod — Überlegungen zum Problem der Euthanasie, *I. Stolten* (SR II)
19.45 „Ich bin nicht radikal genug." Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *J. Robinson* (WDR II)
21.30 Sprache als Hindernis. 24. Strategien zur Überwindung der Sprachbarrieren (SDR II)

18. Juni (Freitag)

10.30 Krieg — Lüge und Wahrheit (SDR II)
17.15 Jüdische Messiasgestalten (3) *N. P. Levinson* (NDR III)
17.30 Prüfungen auf dem Prüfstand. 4. Stoffhuberei oder kritische Reflexion: Die Lehrerexamen, *W. Rieger* (DLF)

19. Juni (Samstag)

18.05 Die Popularisierung der Wissenschaft im Buch (SDR II)
19.45 Orthodoxie in Polen, *W. Rahner* (SR II)
20.20 Der unbequeme Repräsentant. *Gustav Heinemann, J. Braun, A. Rottmann* und *E. Stammler* (SDR III)
21.45 Politik aus christlicher Verantwortung? Gespräch mit *Gustav Heinemann* (SDR III)

20. Juni (Sonntag)

9.15 Lieber Gott, mach mich fromm . . . Wie soll man mit Kindern über Gott sprechen? *A. Paffenholz* (NDR II)
10.30 Bleibt der Gottesdienst ein Experimentierfeld? *L. Bertsch* (HR II)
11.00 Negative Theologie bei jüdischen Denkern, *W. Strolz* (SWF II)
11.30 Verjagt und vergessen. Flüchtlingshilfe des LWB in Jordanien und Indien, *G. Mack* (SWF II)
18.30 Stichwort Liebe. Praktische Moral (II) *J. Knoll* (WDR II)
18.40 Abschied vom alten Lehrer. Neue Perspektiven eines überforderten Berufes. 12. Der schwierige Weg zur Verwirklichung, *J. J. Koch* (SDR II)

21. Juni (Montag)

17.10 Bioenergetik und menschliche Ernährung, *W. Grodzinski* (ÖRK)
17.45 Ernesto Cardenal — Poet, Mönch und Reformer, *A. Juhre* (SFB)
22.10 Schönheit und Häßlichkeit oder die Relativität ästhetischer Kategorien, *F. Faßbinder* und *R. Feuchtmüller* (ÖRK)

22. Juni (Dienstag)

17.30 Religion und Psychologie, *V. E. von Gebsattel* (DLF)
19.45 Wer war Jesus? Gedanken zu einem umstrittenen Buch, *W. Schmithals* (HR II)
22.10 Historisches und Allgemeines über das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft, *T. Luckmann* (ÖRK)

23. Juni (Mittwoch)

21.45 Am Ende des Schulzeitalters? (SDR I)
22.15 Religion als Beruf. Soziologische Aspekte der kirchlichen Arbeit, *D. Rössler* (DLF)

24. Juni (Donnerstag)

17.10 „Recht auf Lust". Ein Sammelband der Reihe „Theologie konkret". Besprechung *G. Hierzenberger* (ÖRK)
19.45 Ratloser Bischofsrat. Die Vorlage der römischen Bischofssynode über die Priester, *E. P. Tucker* (WDR II)
22.10 Hat die Kirche die Jugend verloren? Eine Umfrage in kirchlichen Jugendclubs, *P. Zulehner* (ÖRK)

25. Juni (Freitag)

17.00 Gesellschaft als Gegenstand des Unterrichts, Rangunterschiede in sozialen Gruppen (SDR III)
17.15 Jüdische Messiasgestalten (4), *N. P. Levinson* (NDR III)

26. Juni (Samstag)

17.10 Zwischen Werktag und Sonntag — Aber der Papst . . . *K. H. Schuh* und *M. Rößler* (DLF)
20.00 Zeit zum Zuhören. Wohnen in Neubausiedlungen, *A. Paffenholz* (NDR I)
21.30 Das politische Theater ist nicht neu, *S. Melchinger* (SDR II)

27. Juni (Sonntag)

9.15 Der Gott der Physiker, *E. C. Hirsch* (NDR II)
10.30 Kirche zwischen den Interessenverbänden, *H. Storck* (HR II)
11.00 Die Wahrheiten der biblischen Bundesschlüsse, *O. Loretz* (SWF II)
11.30 Das Heil und die Heilmittel. Überlegungen zum Umgang mit Psychopharmaka, *N. Schneider* (SWF II)
18.30 Berufsethik oder Jobmoral? Praktische Moral (III) *K. W. Bühler* (WDR II)

28. Juni (Montag)

17.45 Lateinamerika — Umrisse eines neuen Christentums. 4. Der Beitrag der Kirche zur Bewußtseinsbildung, *E. Stückrath* (SFB)
18.00 Die Kirchen und die Ehescheidung, *H. R. Rapp* (NDR III)

29. Juni (Dienstag)

17.30 Die mehrdimensionale Wirklichkeit des Leides, *H. Burkhardt* (DLF)
19.45 Kommt das Grundgesetz der katholischen Kirche zu früh? *J. G. Gerhartz* (HR II)

30. Juni (Mittwoch)

21.45—22.00 Am Ende des Schulzeitalters? 12. kulturelle Revolution von *Paulo Freire* und *Werner Simpfendörfer*
22.15 Wilde Exegese. Das Problem der Scheinmodernität des Alten Testaments, *H. Donner* (DLF)

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
25. Jahrgang
Juli 1971

Eine Kirche, die ihre Verkündigung durch sprachlose, schweigend praktizierte Welt-Diakonie ersetzen wollte, bliebe den Menschen gerade den entscheidenden Dienst schuldig, ganz einfach deswegen, weil die im Wort vergegenwärtigte und überbrachte Wirklichkeit des Dienstes Jesu Christi immer größer ist, als sie durch unser Tun verifiziert werden kann.

Bischof Werner Krusche

Übernehmen sich die Kirchen?

Das Bewußtsein, sich gesellschaftlich stärker engagieren zu müssen, ist in den Kirchen gewachsen. Dafür gibt es viele Zeichen: im Verhalten Einzelner, in betont gesellschaftspolitisch orientierten kirchlichen Gruppen, bei den internationalen kirchlichen Organisationen und selbst in oberhirtlichen Verlautbarungen und in der Kirche am Ort: in den Gemeinden. Man braucht nicht Teilnehmer an einer der Varianten des von vielen in den Himmel gelobten, von anderen verabscheuten „Politischen Nachtgebets" zu sein, um diesen Wandel zur Kenntnis zu nehmen. Man höre nur Jugendlichen bei ihren Diskussionen zu, man besuche eine kirchliche Ratssitzung oder auch nur einen Sonntagsgottesdienst in einer einigermaßen lebendigen, um zeitnahe Verkündigung bemühten Durchschnittspfarrei: Man wird wenigstens in Predigten und Fürbitten pointiert gesellschaftsbezogene Themen häufiger antreffen, als dies noch vor wenigen Jahren der Fall war. Es gibt nicht nur die immer noch nicht zu Ende gedachten Pflichtthemen, für die die Kirchen und ihre diakonischen Einrichtungen als Organisationen und gesellschaftliche Gruppen eine besondere Zuständigkeit haben: die Gastarbeiterfrage, die Entwicklungshilfe, die, wie Augsburg gezeigt hat, die beiden christlichen Konfessionen mehr und mehr gemeinsam beschäftigen (vgl. ds. Heft, S. 388); oder das gegenwärtig modischste Syndrom politischer Sozialmedizin: den Umweltschutz. Angesprochen wird das ganze Spektrum teils institutionell verursachter, teils durch die moderne Zivilisation gezüchteter Gesellschaftskrankheiten: die Kinderfeindlichkeit, der kollektive Konsumzwang, die Diskriminierung von Minderheiten, die Rassenvorurteile, die Einengung des individuellen Lebensraumes, das Getriebensein durch Marktgesetze, die tief eingefleischten sozialen Vorurteile, die Verletzung menschlicher Grundrechte, die Ausnutzung der wirtschaftlich oder politisch Unterlegenen, der wirtschaftlich Ausgebeuteten.

Die Wende zur Gesellschaft

Dieses zunehmende Engagement am konkreten sozialen Krankheitssymptom, am konkreten gesellschaftlichen oder politischen Konflikt sind nur der praktische, gewissermaßen alltägliche Ausdruck einer in den letzten Jahren besonders deutlich vollzogenen Hinwendung des kirchlichen und ökumenischen Interesses zu den gesellschaftlichen Fragen.

Ein besonders eklatantes Beispiel für diese Schwerpunktverschiebung ist der Weltrat der Kirchen: Schon seit Jahren, spätestens seit der spektakulären „Konferenz für Kirche und Gesellschaft" von 1966 haben Fragen der Gesellschaftspolitik die Fragen der Theologen in den Hintergrund gedrängt. In der Genfer Zentrale hat man in den letzten Jahren mehr von gesellschaftlicher Strukturkritik, von technologischen Systemen, von der Ökologie, vom Welthandel als von Theologie gehört. Allein schon das sog. „Antirassismusprogramm" machte mehr Schlagzeilen und brachte mehr Aufregung in die Mitgliedskirchen und regte mehr Stellungnahmen von Kirchenleitungen an, als es theologische Studienprogramme oder Empfehlungen zu kirchlicher Zusammenarbeit je vermochten. Und der ÖRK steht nicht allein. Auf den sieben Weltbundtagungen des vorigen Jahres war energischere „Weltzuwendung" das durchgängigste Motiv. Selbst die als orthodox und obrigkeitshörig verklagten Lutheraner konnten sich dieser Bewegung nicht mehr entziehen (vgl. den Bericht über die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Evian: Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 404 ff.).

In der katholischen Kirche hat mit deutlicher Verspätung in Einzelfragen (Beispiel: Rassismus) seit Beginn der sechziger Jahre ein ähnlicher, wenigstens paralleler Prozeß eingesetzt. Marksteine sind die Enzykliken „Mater et Magistra", „Pacem in terris" und „Populorum progressio". Derselbe Prozeß wurde für das Konzil kräftig gefördert: Der Kirche ein neues, schärferes und sensibleres Bewußtsein ihrer gesellschaftlichen Verantwortung zu vermitteln und die Katholiken entsprechend zu formen, war eines der Grundanliegen des Zweiten Vatikanums von Anfang an. Dieses Grundanliegen hat sich besonders deutlich, wenn auch noch streckenweise wenig realistisch, niedergeschlagen in „Gaudium et Spes".

Im Fortgang dieses Prozesses sind im Gegensatz zu manchen innerkirchlichen Fragen (vgl. dazu einige jetzt wieder heftig diskutierte Langfristprojekte: die Kirchenrechtsreform, die „Lex fundamentalis", die Kollegialitäts- und

Priesterfrage) auch keine Zäsuren zwischen den Pontifikaten *Johannes' XXIII.* und *Pauls VI.* konstruierbar oder gar nachzuweisen. Ganz im Gegenteil! Paul VI. hat diesen Prozeß mit der ganzen Autorität seines Amtes gefördert und durch eigenes Engagement (nicht nur in der Friedensfrage, sondern beispielsweise im gesamten Bereich der internationalen Gerechtigkeit) Nachdruck gegeben. Daß der Vatikan damit häufig in Konflikt mit der eigenen Diplomatie gerät und die kirchliche Führung im kirchlichen und gesellschaftspolitischen Interessenausgleich sich selbst mehr als einmal zum Leisetreten verurteilt (vgl. auch ds. Heft, S. 314), steht auf einem anderen Blatt. Der Brief Pauls VI. „Octogesima adveniens" an Kardinal *M. Roy* ist ein Beispiel nicht nur für eine energische Fortentwicklung der kirchlichen Verkündigung in gesellschaftlichen Fragen (oder dessen, was man einmal die kirchliche Soziallehre nannte), sondern auch ein mächtiges Zeichen für das neugewonnene Bewußtsein bezüglich der gesellschaftlichen Zeitfragen und für die neugewonnene Art sie anzugehen: nicht mehr mit der Autorität des über alles Bescheid wissenden obersten Lehrers, sondern als einer, der zugibt, daß die Probleme und Situationen zu verschiedenartig sind, um noch den „Ehrgeiz" zu einem „für alle gültigen Wort" aufkommen zu lassen. Dafür werden die Faktoren und die Opfer des gesellschaftlichen Wandlungsprozesses deutlich beim Namen genannt und werden die Christen zum Selbsteinsatz aufgerufen (vgl. den Wortlaut in: Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 282 ff.).

Im Dickicht der Positionen

Mit Sicherheit läßt sich sagen, daß von dieser Bewegung der gesamte kirchliche Bereich erfaßt ist. Dies kann selbstverständlich nicht in der Weise gemeint sein, daß nun der ganze Chor der Christen von seinen Führern und Hierarchen geleitet und vom Heiligen Geist getrieben unisono dieses neuentdeckte Bewußtsein sich aneignet und danach handelt oder daß das gesellschaftliche und politische Energiereservoir und Fingerspitzengefühl in den wenigen Jahren enorm gewachsen wäre bzw. sich verfeinert hätte.

Man kann wohl eine Gleichzeitigkeit in der verstärkten Hinwendung zu gesellschaftlicher Verantwortung bei Kirchenleitungen und, wenn man will bei den gesellschaftlich regen oder kämpferischen Gruppen des Fußvolkes feststellen, bei gegenseitiger Anregung und Abhängigkeit. Es würde die Mühe lohnen, einmal zu untersuchen, welch lebhaften Einfluß „Pacem in terris" und „Populorum progressio" auf Sozialbewegungen der Dritten Welt (vor allem in Lateinamerika) im allgemeinen und auf die politische Bewußtseinsveränderung innerhalb der christlichen Jugend und bei einem Teil des Klerus im besonderen hatten. Gruppen wie die „Priesterbewegung für die Dritte Welt" (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 120) und der Einsatz von Laien, Klerikern und Nonnen in der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung und bei den Antivietnamkampagnen wären ohne Wegbereitung durch das Konzil, durch die erwähnten Enzykliken und den Einsatz mancher Kirchenführer in der Weise nicht denkbar gewesen. Dies gilt trotz des häufigen Vorwurfs, Geistliche und kirchliche Laien, die sich in der Bekämpfung von Unrechtszuständen engagieren und die Auseinandersetzung mit politischen Machthabern, mit Polizei und Gerichten riskierten (Beispiele: Moçambique, Brasilien), würden von den kirchlichen Oberen immer noch desavouiert. (Das Verhältnis der Kirchenleitungen zur politischen Macht und der politische Bewußtseinsstand sind eben von Land zu Land verschieden. Es gibt vielerlei Grade von Bindungen, Lieferungen, Abhängigkeiten oder auch kritischer Distanz: Man kann nicht den französischen Episkopat mit der portugiesischen Missionshierarchie gleichsetzen. Ihre Positionen können nur konträr sein.)

Die Wegbereitung vollzog sich auch in umgekehrter Richtung: von den kritischen Basisgruppen zu den amtskirchlichen Gremien und Verlautbarungen. Nicht nur mancher Pfarrer gibt heute seiner Verkündigung eine gesellschaftskritische Note. Diese oder jene in der Durchführung umstrittene Initiative „kritischer" Gruppen scheint noch weiter nach oben durchgedrungen zu sein. Mancher, der vom konkreten Fall her denkt, wird stutzen, wenn er in der Arbeitsvorlage für die Bischofssynode über „Gerechtigkeit in der Welt" die Aufforderung liest: die Synode solle auch aufzeigen, wie sehr der Gottesdienst geeignet ist, einen Sinneswandel zu mehr gesellschaftlicher Gerechtigkeit (im Vollzug von Buße und Eucharistie) „herbeizuführen" (vgl. ds. Heft, S. 331). Wer die Stelle unvoreingenommen liest, wird darin nichts anderes entdecken als die selbstverständliche „Wahrheit", daß Gottesliebe und Nächstenliebe gerade dort aufs engste zusammengehören, wo sich kirchliche Gemeinschaft sozial und sakramental am dichtesten verwirklicht, daß aber nach einem Wort Pauls VI. strukturell und persönlich geübte Gerechtigkeit erst „das Mindestmaß der Liebe" ist. Diese „sozialkritische" Funktion des Gottesdienstes wird also niemand bestreiten können, wenn er sein religiöses Gewissen nicht auf Reste individueller Anständigkeit reduziert wissen will. Aber solche Übereinstimmungen zwischen Kirchenführung und sozialkritischer Basis ist noch kein Beweis dafür, daß das Empfinden für Unrechtszustände in der Gesellschaft auch in solchen Fragen schon gewachsen ist (z. B. im Verhalten zu Minderheiten), wo kein eigener Vorteil unmittelbar im Spiel ist (wie z. B. in der Friedensfrage). Und noch weniger können sie über die gegensätzlichen Einstellungen zu Fragen der Sozialkritik und der Sozialaktion unter Christen und innerhalb der Kirchen hinwegtäuschen. Zwischen der Aktivierung des Sozialgewissens, wie es die päpstlichen Rundschreiben anstreben, und dem Gesellschaftsverständnis vieler sozialkritischer Gruppen, die von teils christlichen, teils marxistischen Ideen gespeist sind, besteht höchstens eine Gemeinsamkeit des Anliegens und der Ehrlichkeit des Engagements, während Überzeugungen, Motivationen, Methoden und Zweck-Mittel-Beurteilung weit auseinanderklaffen. Dieselbe *Bandbreite an Unterschieden* gibt es auch zwischen den gesellschaftskritischen Gruppen und Bewegungen selbst: Die einen konzentrieren sich aus kirchlichem Antrieb auf konkrete Sozialaktionen (Gastarbeiter, Strafgefangene, Obdachlose). Die anderen streben nach systemüberwindenden Reformen aus christlicher Überzeugung. Sie propagieren oder kämpfen für die Durchsetzung sozialer Gerechtigkeit im umfassendsten Sinn (unterprivilegierte Gruppen in der Gesellschaft der Reichen, Ausgleich zwischen der Gesellschaft der Industrie- und den Völkern der Entwicklungsländer). Wieder andere hoffen oder agieren in Anlehnung an sozialistisch-revolutionäre Ideologien oder Sozialutopien für eine Veränderung der Gesellschaft von Grund auf. Gesellschaftliches Engagement ist für sie (wenigstens im Ziel) oft

deckungsgleich mit revolutionärer Taktik. Gesellschaftskritisch ist für sie gleich revolutionäres Bewußtsein, in das die Institution Kirche, sofern sie auf kirchlichem Felde aktiv sind, mit einbezogen wird.

Gärungsprozeß mit heterogenen Wurzeln

Doch dieses breite Spektrum auseinanderlaufender Richtungen kirchlicher Gesellschaftszuwendung ist wiederum nur ein Symptom oder eine Vielzahl von Symptomen für einen kirchlichen Zustand, genauer für einen Gärungsprozeß mit sehr heterogenen Wurzeln. Richtig ist, daß es sich um einen Prozeß handelt, der nicht von Randgruppen oder rasch sich verlaufenden Zeitströmungen getragen ist. Es ist kein Prozeß, der sich nur an der Oberfläche des kirchlichen Lebens fortentwickelt, sondern er mobilisiert als ein bewegendes Element die ganze Kirche: die aktiven Gruppen, Teile der Gemeinschaften, die Theologie, das ganze kirchliche Denken. Es finden Verlagerungen statt vom Gottesdienst in die soziale Gewissenserforschung; von den eigentlich religiösen Vollzügen in die gesellschaftliche Praxis; vom Hören auf die Schrift in die Aktualität der Programme und Handlungsmodelle für eine bessere, gar „neue" Welt, einen „neuen" Menschen; von der „vertikalen Theologie" in „horizontale", aber nur vage, mit vielen Vergröberungen und ideologischen Beimengungen rezipierte soziologische Denkgewohnheiten; von der gelegentlich zu Recht kritisierten, aber zu Unrecht verachteten frommen Innerlichkeit in das „harte" Geschäft des politischen Protests. Doch diese Verlagerungen sind ebenfalls nur Oberflächensymptome, zu denen auch die gegenläufigen Tendenzen nicht fehlen: Wir haben es bei kirchlichen Kongressen, Katholikentagen und zuletzt besonders deutlich beim Augsburger Pfingsttreffen wieder erlebt, daß der Großteil der Interessierten keineswegs verbissen Sozialkritik betreibt, sondern sich dort versammelt, wo über Glaubensfragen gesprochen wird; und die Mehrzahl weiß diese Fragen durchaus zu verbinden mit einem Glaubenszeugnis, das sich in Verantwortung für den Nächsten, auch für die Vermenschlichung der gesellschaftlichen Strukturen ausweist (vgl. ds. Heft, S. 342).

Wichtiger aber ist es, die Voraussetzungen zu kennen, unter denen dieser Prozeß abläuft. Zunächst sind die spezifisch kirchlichen Voraussetzungen zu benennen. Diese lassen sich nicht auf einen einzigen Nenner bringen. Vor allem muß eines deutlich gesehen werden: Die Kirchen haben ihre größer gewordene Verantwortung für die gesellschaftlichen Veränderungen nicht einfach entdeckt, sie ist ihnen von der Gesellschaft her zugewachsen. Die Gesellschaft setzt im Grunde große Erwartungen in die moralische Autorität der Kirchen. Das Unbehagen an ihnen rührt zu einem nicht geringen Teil aus der Nichterfüllung oder Nichterfüllbarkeit solcher Erwartungen. Die Kirche ist aufgerufen, jede Form von Unrecht zu verurteilen, zu bekämpfen oder — noch besser — zu „verbieten". In Augsburg hagelte es geradezu wieder solchen Resolutionen. Die *Erwartungen,* mit denen sich die Kirche konfrontiert sieht, sind aber vornehmlich gesellschaftlicher, nicht religiöser Natur. Der überwiegende Teil unserer Zeitgenossen zeigt gegenüber den Kirchen ein *gespaltenes Bewußtsein:* Er schätzt sie als religiöse „Instanzen" gering, registriert aber sehr genau jeden Ausfall an menschlichem Einsatz. Und dies ist nicht verwunderlich. Es gibt keine andere Institution auf der Welt mit einem vergleichbaren moralischen Gewicht, die einer Gesellschaft, die wohl emanzipiert, damit aber auch sich selbst überlassen ist, ohne Vergewaltigung sittliche Maßstäbe und damit ein Minimum an geistiger Übereinkunft bieten kann. Aber ist das nicht eher Ausdruck des eigenen Unvermögens als eine wenigstens indirekte Anerkennung der Kirche als Glaubensinstanz selbst dort, wo echte Glaubensfragen aufbrechen? Hieraus erklärt sich auch die verbreitete Unsicherheit in den Kirchen, das Gefühl als Kirchen gesellschaftlich nicht gebraucht zu werden, mit der „Sache Gottes" nicht anzukommen. Deshalb der Umschlag nicht nur in ein mit den anderen gesellschaftlichen Gruppierungen konkurrierendes Angebotsystem und in ein ideologisches Mitläufertum, das nur im Chor der anderen eigene Festigkeit zu gewinnen glaubt.

Droht Dilettantismus?

Wiederum kann man es sich nicht zu leicht machen. Wir haben in den Kirchen allen Grund, unerträgliche Lebensbedingungen, die durch repressive Strukturen und durch ein weltweites Ungleichgewicht am Leben erhalten werden, zur Kenntnis zu nehmen und an ihrer Veränderung mitzuwirken. Das gilt besonders für solche Länder und Strukturen, an deren Zustand bzw. Wirkungen die Kirche Mitschuld trägt. Der Jesuitengeneral *P. Arrupe* hat auf dem Katholikentag in Trier den zwingendsten Grund genannt, warum Christen sich entschiedener für gesellschaftliche Veränderungen einzusetzen haben: „Für Hunderte Millionen von Katholiken . . . 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" (vgl. den Wortlaut in: Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 525). Für die Industrieländer kann aber weiß Gott nicht Gleiches gelten. Wohl gibt es auch in der Gesellschaft der Reichen Minderheiten, denen unmenschliche Lebensbedingungen aufgezwungen werden. Aber, um von der Glaubenskrise zu sprechen, bei uns, in den Industrieländern, ist diese außer durch die Sattheit einer geistig von der Hand in den Mund lebenden Konsumgesellschaft wirklich mehr durch ein unbewältigtes Weltverhältnis der Kirchen und innerhalb dieses Verhältnisses auch durch unbewältigtes theologisches Denken verursacht. Und dieses unbewältigte theologische Denken, das Unbehagen am eigentlich geistlichen Auftrag der Kirche, endet doch nicht selten in der Flucht in den gesellschaftlichen Betrieb, bei gesellschaftlichen Modellen und Programmen, die nicht aus einer genaueren *Kenntnis der gesellschaftlichen Zusammenhänge* kommen, sondern eine kaum verdeckte Ablenkung von nicht aufgearbeiteten kirchlichen Fragen sind. Wir dürfen jedenfalls für unsere europäischen Verhältnisse nicht übersehen, daß sich die Kirchen im Übergang zu mehr gesellschaftlicher Mitverantwortung in einem doppelten Schwächezustand befinden: Erstens in einem noch nicht überwundenen Entfremdungsprozeß zu dieser Gesellschaft, der eine lange Geschichte hat. Die Wirkungen dieses Prozesses zeigen sich in mangelnder Kenntnis der Sachgesetze dieser Gesellschaft, die mehr gegen die Kirche als mit ihrem Segen entstanden ist und ihre Denkgesetze und Weltanschauungen ausgeprägt hat. Zweitens im Zusammenhang damit in einer allzu offenkundigen" Abhängigkeit

von ideologischen Bewegungen, die in politisch verdünnter Luft leben und ihrerseits — oft auf Grund bester Motivation — mehr mit ideologischen Postulaten hantieren als mit Sachkenntnis der kompliziert gewordenen technisch-wissenschaftlichen Zivilisation, die allen gesellschaftlichen Gruppen eine Fülle neuer Aufgaben stellt. Der „Dilettantismus" und die „Inkompetenz", die *G. Picht* in seinem jüngsten Beitrag in den „Evangelischen Kommentaren" (Juni 1971, S. 316; vgl. auch ds. Heft S. 310) den leitenden Gremien der Evangelischen Kirche attestiert, wuchert gegenwärtig überall, wo kirchliche Gruppen sich gesellschaftlich heißer Eisen annehmen. Durchsetzungswille, Situationseinschätzung und Sachkenntnis klaffen weit auseinander. Beispiele dafür finden sich verstreut in diesem Heft. Zwei seien hier aber gesondert genannt, weil sie sich geradezu zu Syndromen des Unvermögens zu sachlichen Urteilen entwickeln.

Das eine ist das Thema *Gewalt*. Mehr als einmal demonstriert man leichtfertigen Umgang mit diesem Thema, indem man es auch in kirchlichen Kreisen auf einen einfachen Zweck-Mittel-Zusammenhang reduziert: Gewalt, die zum Ziele hat, eine gerechtere Gesellschaft zu installieren, ist legitim, weil sie der gute Zweck legitimiert und weil sie ihrerseits der Beseitigung institutionalisierter Gewalt dient. Man entwickelt daraus unter revolutionär-kasuistischem Vorzeichen eine Theorie von der gerechten Gewalt, wie man früher unter „konservativ"-kasuistischem Vorzeichen einer Theorie vom gerechten Krieg gefolgt ist. Dabei ist immer noch ein enormer Unterschied zu machen zwischen denen, für die der Griff nach Gewalt als der einzige Ausweg aus einem Zustand der Unterdrückung ist und den ideologischen Theoretikern, die ihre Rechtfertigungstheorien entwickeln. Verhält es sich nicht so, wie Prof. *J. de Graaf* jüngst in der „Zeitschrift für evangelische Ethik" (Mai 1971, S. 140) schrieb?: „Den gewaltlosen Menschen gibt es nicht; jeder ist irgendwie daran interessiert, daß Gewalt in gewissen Fällen doch gerechtfertigt sei. Aber die Rechtfertigung der Gewalt ist schlimmer als die Gewalt selbst. Sie kann sich nur durch Verteufelung des Gegners rechtfertigen ... Nicht die Gewalt an sich, sondern die gerechtfertigte Gewalt entfremdet völlig den Menschen vom Mitmenschen."

Das zweite ganz anders gelagertes Beispiel ist unser Sprechen von *„Soziologie"*. Es gibt im kirchlichen Gespräch gegenwärtig nichts Diffuseres als diese Vokabel, bei ihren Verfechtern wie bei ihren Bestreitern. Sie wird von beiden Seiten aus Unkenntnis oder Angst ideologisch mißbraucht. Unsere Gesellschaft und schon gar die Kirchen kranken nicht an einem Zuviel an Soziologie, sondern nur an ihrer falschen, inkompetenten oder überdehnten Inanspruchnahme für die Lösung ethischer oder theologischer Fragen. — Dahinter verbirgt sich ein noch komplizierteres Syndrom: Einerseits das Bemühen, die „Sache Gottes" „sozial strukturiert" in Kategorien der Mitmenschlichkeit auszudrücken, mit der Tendenz, die letztere an die Stelle der ersten zu rücken, Glauben als Sozialhygiene zu pflegen. Man vermengt so ein notwendiges Moment mit dem Ganzen der christlichen Botschaft. Anderseits wächst offenbar trotz des verbalen Respekts vor der „Gesellschaft der Spezialisten" die Neigung zur Inanspruchnahme einer Allzuständigkeit aus solch theologisch „vermenschlichter" Sicht, die dann notwendig zu einer „erschreckenden Abhängigkeit von den wechselnden Moden des Zeitgeistes" (Picht) führt: die eklatante Folge einer *Totalüberforderung*.

Besinnung auf die eigene Zuständigkeit

Soll das neu gewonnene Verhältnis zur Gesellschaft, soll die vermehrt wahrgenommene und neu zugewachsene Weltverantwortung der Kirchen kein Fiasko werden, sondern den Glaubensdienst der Kirchen gesellschaftsnäher und sachgerechter verkörpern, so müssen drei Voraussetzungen geschaffen werden: Die erste Voraussetzung, die Picht besonders nachdrücklich für die evangelische Kirche fordert, ist eine *Verlagerung der Zuständigkeiten* in Fragen der gesellschaftlichen Verantwortung von den Theologen und Hierarchen zu den darin unmittelbar sachkundigen Wissenschaftlern und Praktikern. Es kann sich dabei nicht um eine einfache Schwerpunktverlagerung vom Amt auf die Laien handeln: auch Laien benehmen sich allzu gern als Allzuständige! Es müssen eben sachkundige „Laien" sein. Aber die Tätigkeit dieser Laien kann nicht nur in einer geduldeten, aber unverbindlichen Beratung, sondern in einer durch den Sachverstand markierten Partnerschaft bei der Vorbereitung von Analysen, Richtlinien und Entscheidungen bestehen. Der Papstbrief an Kardinal Roy scheint diese Entwicklung nicht nur freizugeben, sondern zu fordern, wenn er selber auf ein „für alle gültiges Wort" verzichtet und die „christlichen Gemeinschaften" auffordert, „mit den verantwortlichen Bischöfen und im Gespräch mit den anderen christlichen Mitbrüdern und allen Menschen guten Willens die angezeigten freien Möglichkeiten und den Einsatz zu beurteilen, um die sozialen, wirtschaftlichen und politischen Umbildungen durchzuführen, die in vielen Fällen dringend notwendig sind" („Octogesima adveniens", Nr. 7).

Diese „Öffnung" verlangt aber nach einer zweiten, die noch nicht so recht in Sicht ist: Die Kirchen müssen in ihrem *Inneren* Strukturen schaffen, die eine solche Partnerschaft möglich machen. Und diese Strukturen müssen selbst verkörpern, was die Kirchen für die Gesamtgesellschaft fordern: Gerechtigkeit, Sachbezogenheit, Offenheit für jeweils notwendige Veränderungen in ihrem gesamten Lebensvollzug. Sonst gerät die Kirche ihrerseits in eine gefährliche Bewußtseinsspaltung: hier Freiheit für die Laien für gesellschaftliche Lösungen, dort streng gehütete „innerkirchliche" Strukturen und Lebensformen, über die die Hierarchie allein entscheidet. Die Spaltung zwischen Glauben und Leben verliefe dann nicht mehr zwischen Kirche und Welt, sondern ginge mitten durch die Kirche. Dazu kommen gegenwärtig aus Rom kaum ermutigende Nachrichten (Lex fundamentalis, Synodenpapier zur Priesterfrage, Rahmenordnung für Pastoralräte; vgl. dazu ds. Heft, S. 343 und S. 348).

Und die dritte Voraussetzung: Für *die Theologie* bedeutet die entschiedenere Zuwendung der Kirche zu gesellschaftlicher Verantwortung ein Neudurchdenken der Schöpfungsordnung in ihrer konkreten geschichtlichen Entfaltung als Heilsbezug. Daraus ergibt sich für sie eine doppelte unaufschiebbare Aufgabe: Diese Ordnung als Erkenntnisfeld der anderen, wenn man will profanen Erkenntnisweisen zu akzeptieren, sie aber zugleich für die Sinnfrage als Zugang für ein verantwortbares Verständnis des Glaubens zu öffnen. Ohne diesen gerade jetzt notwendigen Dienst der Theologie wäre eine Einebnung der biblischen Offenbarung in eine religiös verbrämte Mitmenschlichkeit unausweichlich. Gelänge es nicht, gesellschaftliche Verantwortung auch als Verantwortung vor Gott transparent zu machen, müßte auch die „Sache Jesu" rasch verlieren.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Unsicherheit in der EKD wächst

Seit der Spandauer Synode der EKD-West (18. bis 21. 2. 71), die wir als „Zwischenakt zur EKD-Reform" bezeichnet hatten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 169), ist immer noch keine Klarheit darüber geschaffen, wie denn nun die fällige Reform auf der kommenden Herbstsynode aussehen soll, ob die besonders von den Lutheranern der VELKD gewünschte Glaubens- und Bekenntnisfrage oder ob nur die verfassungsrechtliche Anpassung an die neue Lage seit der Abtrennung des DDR-Kirchenbundes oder die Umbildung zu einer Art „Bundeskirche" mit stärkerer Exekutive angesteuert werden soll. Angesichts des schwelenden Mißtrauens in der Rassismusfrage und anderen politischen Grundsatzproblemen scheint eine stärkere Vereinheitlichung vorerst keine Chancen zu haben, zumal nicht nach den Erfahrungen, die Landesbischof Dietzfelbinger auf dem Ökumenischen Pfingsttreffen in Augsburg gemacht haben dürfte (vgl. ds. Heft, S. 341). Doch alle Beteiligten, die z. T. entgegengesetzte Standpunkte vertreten, sind sich darin wenigstens einig, daß Glaubens- und Strukturfragen nicht getrennt werden können. Es geht um das Ausmaß der bekenntnisbestimmten Einheit als „Bundeskirche" und die Vorbereitung auf das sichtliche Schwinden des öffentlichen Ansehens der Kirchen, das sich heute in zunehmenden Kirchenaustritten und morgen in der prinzipiellen Aufrollung der Frage auswirken kann, ob die Kirchensteuer weiter an die Finanzämter abgeführt werden soll. Es geht also, wie wir noch aus einem Aufsatz von G. *Picht* in den „Evangelischen Kommentaren" (Juni 1971, S. 314 f.) sehen werden, um wirklich prospektive Einsichten und weniger um konservatives Bewahren.

Aber noch ist die von Landesbischof Dietzfelbinger als Ratsvorsitzenden beschworene Krisenlage (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 161) nicht verarbeitet, auch nicht dadurch, daß der elastischere Leitende Bischof der VELKD, *H.-O. Wölber* (Hamburg) den ursprünglichen Vorschlag Dietzfelbingers, eine „Bekenntnissynode der EKD" hinter verschlossenen Türen einzuberufen, auf der Bischofskonferenz der VELKD Ende März in den Vorschlag einer „Klausurtagung der EKD-Synode" abzuwandeln verstand (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 217 f.). Bisher hat sich nichts daran geändert, daß die vereinigten Lutheraner mit der Priorität von traditionellem Glauben, Sitte und Seelsorge und die sog. „Arnoldshainer Konferenz" der Unionskirchen mit ihrer Priorität auf Abendmahls- und Kanzelgemeinschaft sowie weltweite gesellschaftskritische Verantwortung etwa im Kampf gegen den (weißen) Rassismus einander unversöhnt gegenüberstehen, vermutlich darum, weil ihnen, wie Picht begründet, die „Freiheit zur Distanz" fehlt.

Sind Kompromisse möglich?

Hier gibt der Präses der Synode, L. *Raiser* (Tübingen), als Vorsitzender der EKD-Kammer für öffentliche Verantwortung eine „Rassismus-Untersuchung" in Auftrag, vermutlich um durch konkrete Recherchen die Befürchtungen der Lutheraner bzw. ihrer prominenten Kirchensteuerzahler auszuräumen (ebd, 1. 6. 71). Dort hält die 9. Internationale Arnoldshainer Pfingsttagung über „Die Gewalt der Gewaltlosigkeit", z. T. von den Aktivisten der Unionskirchen getragen, den Topf am Kochen mit der aus den USA stammenden Forderung, alle in Südafrika hergestellten Waren zu boykottieren und eine Zentralbank für Entwicklungshilfe zu errichten, die eine gerechte Verteilung der eingehenden Gelder verbürgt und etwaige „Wiedergutmachungszahlungen der ehemaligen Kolonialmächte" verwaltet.

Kurz vorher hatte die Kirchenleitung der VELKD den Vorschlag ihrer Bischofskonferenz vom 23. März 1971 erneuert und abermals die „Klausurtagung der EKD-Synode" gefordert als „ein positives Votum im Interesse einer stärkeren geistlichen Gemeinschaft" (epd, 28. 5. 71). Es hieß ferner, „die Sorge um die Kirche und um die Fundamente der christlichen Verkündigung sind Ausdruck einer realistischen Verantwortung um die Kirche der Gegenwart". Das war die Antwort auf einen zuvor gefaßten Beschluß der Arnoldshainer Konferenz, wonach eine Klausurtagung der Synode im gegenwärtigen Zeitpunkt einer noch nicht abgeschlossenen Klärung aktueller Grundsatzfragen „nicht dienlich ist". Der „Reformierte Bund" (Zusammenschluß der reformierten Kirchen und Gemeinden in der BRD) zog alsbald nach und kündigte an, er werde dem Rat der EKD und dem Strukturausschuß Thesen zur „Bedeutung des reformierten Bekenntnisses für die Struktur der EKD und ihrer Gliedkirchen" überreichen (epd, 8. 6. 71). In diesen Thesen wird gefolgert: „Da keine der bestehenden Konfessions-, Unions- und Regionalkirchen die Fülle des reformatorischen Zeugnisses ganz in sich schließt — sowohl was ihr Bekenntnis als auch was ihre Struktur angeht —, muß die Einheit der EKD als Einheit in der Vielfalt gewahrt werden." Gegen die auf der Februarsynode angeregten Vorschläge, die Einheit der EKD über Urwahlen des Kirchenvolkes anzustreben, richtete sich die Erklärung, „übergeordnete Leitungsgremien können nur von ordnungsgemäß berufenen und verpflichteten Ältesten gewählt werden", also nicht durch ein sog. Kirchenvolk von Taufscheinchristen, die von den Medien manipuliert werden. Andererseits begrüßte die Leitung des Reformierten Bundes eine Sondertagung der EKD-Synode über grundsätzliche Fragen von Theologie und Kirche.

Der am 11. Juni 1971 von seinem Präsesamt der Evangelischen Kirche im Rheinland geschiedene *D. J. Beckmann*, von jeher der liebenswürdige Vermittler zwischen den Unionskirchen und den Lutheranern, erklärte in seiner Abschiedsrede, er bedauere es im Blick auf die Kirchengemeinschaft innerhalb der EKD, daß sich die Kirchen der VELKD bisher noch nicht beschlußmäßig zur Frage der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft geäußert hätten. Er bat ausdrücklich, sie möchten sich für die von der Arnoldshainer Konferenz vorgelegten „Thesen zur Kirchengemeinschaft entscheiden", damit die längst fälligen Schritte in der EKD getan werden könnten. Denn sonst stehe man vor einer *„Zerreißprobe*

der Kirchen", zumal die EKD sich den politischen Spannungsfeldern nicht entziehen könne. Eben dies wäre ein Grund für die Lutheraner, Sicherheit für den Glauben zu fordern. Es bleibt also alles noch offen.

„Freiheit zur Distanz"

Es sieht auch nicht so aus, als werde es Präses *Raiser* gelingen, durch eine maßvollere Interpretation seiner Zielsetzung die Abwehr der Lutheraner umzustimmen. Ende Mai 1971 hielt er im lutherischen Schleswig-Holstein einen prinzipiellen Vortrag über die Kirchenreform. Straffung der Kräfte sei angesichts eines äußeren Schrumpfungsprozesses und einer teils schon vollzogenen, teils zu erwartenden *wesentlichen Veränderung des Verhältnisses der Kirche zu Staat und Gesellschaft* das Ziel der Reform. Zunächst ging es nur um die Institution der Kirche. Die Klärung des theologischen Fundaments müsse folgen. Ob das möglich sein wird? Das Reformziel sei nicht die Auflösung der Landeskirchen zugunsten einer zentralistischen „Einheitskirche", sondern eine „bessere Einordnung der Gliedkirchen in eine sie umschließende Gesamtkirche". Für lutherische Ohren ist das keine klassische Musik! Es besagt zu wenig, wenn er „Pluralität für denkbar" hält, „die sich auf der Grundlage des gemeinsamen Glaubens entfaltet". Diese Gemeinsamkeit ist auch nach Meinung des Reformierten Bundes nicht da, und darum spricht er klarer als Raiser von einer „Vielfalt des Glaubens in der Einheit der Ordnung". Das ist ein anderes Konzept! Die gegenseitige Konsultation der Referenten von EKD, EKU und VELKD, die Ende Mai 1971 in Hannover stattfand, sorgte zwar für Kontakte unter den anwesenden 25 Referenten. Sie wurden über die laufenden Planungen der landeskirchlichen Exekutivgremien orientiert. Es wurde manches Gute praktisch vereinbart. Aber die Kirchenreform der Synode wird damit vielleicht sogar unterlaufen und bleibt in einer Verwaltungskooperation stecken (epd, 27. 5. 71)!

Vordringlich ist wohl jetzt, was G. *Picht* in dem erwähnten Beitrag „Freiheit zur Distanz" an grundsätzlicher Besinnung leistet. Er beklagt es, daß die bisherige Arbeit an der Kirchenreform so tue, „als ob es die Gesellschaft und die politische Welt, in der sie als Kirche wirken soll, gar nicht gäbe". Die bisherige theologische Basis des Kirchenkampfes im Dritten Reich wie der intensiven Zusammenarbeit mit dem Staat der CDU sei dahin. Die Kirche müsse als erstes danach trachten, ihre *volle Selbständigkeit* zu gewinnen. Dafür aber fehle noch die reale Basis, nämlich die aktive Mitarbeit der Laien, die sog. Cadres, mit deren Hilfe sie notfalls unabhängig vom Staat existieren könnte. Für den Fortbestand der evangelischen Kirche sei eine viel bessere organisatorische und wissenschaftliche Ausstattung nötig, um die kirchlichen Positionen sorgfältiger zu durchdenken. „Der Prozeß der wissenschaftlich-technischen Zivilisation hat nicht nur die Kirchenleitungen, sondern auch den Staat mit einer schier unübersehbaren Fülle von Aufgaben und Fragestellungen konfrontiert, zu deren Bewältigung zunächst die Verwaltungskapazität und der Sachverstand fehlten." Die Regierungen haben sich inzwischen die Instrumente geschaffen, die Kirchen müssen für ihre Aufgaben dasselbe versuchen. „Eine der wichtigsten Aufgaben der Strukturreform besteht darin, den Pfarrern und den Theologen wieder die Möglichkeit zu geben, sich auf ihren eigenen Auftrag zu besinnen. Es müssen Strukturen gefunden werden, die im buchstäblichen Sinne des Wortes die Glaubwürdigkeit der Kirche wiederherstellen können". Die Abhängigkeit im „linken" wie im „rechten" Lager von modischen Zeitströmungen müsse aufhören. Wenn Picht die Probleme richtig sieht, und dafür spricht vieles, dann ist das Verzögern der EKD-Reform kein Übel, aber man muß dann wohl den Weg zum Ziel mit aller Sorgfalt vereinbaren.

Das russische Konzil wählte einen neuen Patriarchen

Vom 30. Mai bis 2. Juni tagte im Dreifaltigkeitskloster in Zagorsk, 70 km nordöstlich von Moskau, das russische Landeskonzil, um einen Nachfolger für den am 17. April vergangenen Jahres verstorbenen Patriarchen Aleksij zu wählen. Seit den Sommermonaten des vergangenen Jahres waren Beobachter in zunehmendem Maße zu der einhelligen Meinung gelangt, daß nur noch ein Kandidat für den Patriarchenstuhl im Gespräch war, nämlich der locum tenens Metropolit *Pimen* (Izvekov) von Kruticy und Kolomna — diesen Titel führt der Diözesanbischof von Moskau, der zugleich Stellvertreter des Patriarchen ist. Erwartungsgemäß wurde denn auch Pimen *einstimmig* vom Konzil zum neuen Patriarchen gewählt und mit großer kirchlicher Prachtentfaltung am 3. Juni in der Kathedrale des Patriarchen in Moskau inthronisiert. Pimen ist nach Tichon, Sergij und Aleksij der vierte Patriarch der russischen Kirche seit der Revolution und der Wiederherstellung dieses Amtes im Jahre 1917.

Es gibt eine Reihe von Gründen dafür, daß die Wahl auf den sowohl innerhalb der russischen Kirche als auch im Ausland relativ unbekannten Pimen fiel. Er war bereits seit 1963 Stellvertreter des Patriarchen und zudem der Weihe nach das älteste ständige Mitglied des Sinod, deshalb fiel ihm nach dem Tod Aleksijs auf Grund des Statutes über die Verwaltung der russisch-orthodoxen Kirche von 1945 das Amt des Patriarchatsverwesers zu. Es besteht also kein Zweifel, daß der verstorbene Patriarch Pimen zu seinem Nachfolger ausersehen hatte. Für die russische Kirche mit ihrer konservativen Grundeinstellung besitzt die Wahrung der Kontinuität einen sehr hohen Wert, und es ist bisher kaum denkbar, daß ein locum tenens bei der Wahl des Patriarchen übergangen wird. Bis jetzt ist in allen Fällen der Verweser auf den Patriarchenstuhl erhoben worden.

Die Wahrscheinlichkeit sprach um so mehr für den designierten Nachfolger, als gegen den anderen, oft in diesem Zusammenhang genannten Kandidaten, den Leningrader Metropoliten *Nikodim* (Rotov), erhebliche Bedenken bestanden. Dieser ist zweifellos der weit besser bekannte und wohl auch profiliertere Vertreter der russischen Kirche, der im vergangenen Jahrzehnt bei allen internationalen, aber auch bei vielen nationalrussischen Gelegenheiten als der erste Sprecher der Orthodoxie aufgetreten ist. Aber er ist im Kreis der Bischöfe ein relativ junger Mann (geb. 1929)

und innerhalb der Kirche wahrscheinlich ziemlich umstritten. Konservative Kreise betrachten seine Aufgeschlossenheit gegenüber kirchlichen Reformvorstellungen mit Argwohn und verübeln ihm sein starkes ökumenisches Engagement, besonders seine Romfreundlichkeit. *Oppositionelle Kritiker* machen Nikodim mitverantwortlich für die katastrophalen Folgen der Kirchenverfolgung zu Beginn der sechziger Jahre und den Verzicht der Kirchenleitung auf jede Form des Widerstandes gegen den administrativen Terror. In manchen kirchlichen *samizdat-Schriften* (von Hand zu Hand weitergegebene Manuskripte, deren legale Veröffentlichung die Zensur nicht zuläßt) ist Nikodim sogar als Werkzeug der Atheisten zur Vernichtung der Kirche bezeichnet worden. Ganz im Gegensatz dazu scheint uns, daß die sowjetischen Behörden gute Gründe hatten, Nikodim nicht den Weg zum Patriarchat zu ebnen. Dieser außerordentlich eindrucksvolle und tatkräftige Mann könnte nämlich als Patriarch internationales Ansehen und Prestige der russischen Kirche in einer Weise fördern, die keineswegs im Interesse von Staat und Partei liegen. Nikodim gehört allerdings auch nach dem Konzil zum engsten Führungskreis des Sinod, zu dem außerdem der gleichaltrige Metropolit Aleksij (Ridiger) von Tallinn (Reval) und der in den vergangenen Jahren stärker in den Vordergrund gerückte Filaret (Denisenko), Exarch der Ukraine, zählen. Es ist anzunehmen, daß einer von ihnen Stellvertreter des Patriarchen und Bischof von Moskau wird.

Der neue Patriarch

Über den Lebensweg, die Wirksamkeit und das Charakterbild des neuen Patriarchen wissen wir nur wenig („Stimme der Orthodoxie", 7/1970, S. 4—7). Er wurde 1910 in einer kleinbürgerlichen Familie im Gouvernement Moskau geboren und trat bereits im ungewöhnlich jugendlichen Alter von 17 Jahren in das Dreifaltigkeitskloster in Zagorsk ein. Eine systematische theologische Bildung hat Pimen nicht erhalten, weil die Sowjetmacht zu dieser Zeit alle Seminare und Akademien geschlossen hatte. Pimen erhielt 1931 in Moskau die Priesterweihe und soll in den folgenden Jahren in verschiedenen Gemeinden der Stadt tätig gewesen sein. Seine offizielle Biographie setzt erst wieder nach dem Zweiten Weltkrieg ein, und man vermutet — sicher zu Recht —, daß Pimen wie fast alle Geistlichen zu jener Zeit etwa 10 Jahre in Stalins Konzentrationslagern zugebracht hat („L'Express", 24. 5. 71, S. 26). Von Kriegsende bis 1957 war er überwiegend in der Verwaltung und Leitung verschiedener Klöster tätig. Er gehört also zu den in der russischen Kirche eher ungewöhnlichen Bischöfen mit einer langen klösterlichen Vergangenheit. Das Mönchtum hat sein Charakterbild stark geprägt.

Pimen erhielt 1957 die Bischofsweihe und übernahm 1960 die Leitung der Verwaltungsarbeit des Patriarchats — eines der höchsten Ämter, das die Kirche zu vergeben hat, und das mit einem ständigen Sitz im Sinod verbunden ist. Im Jahre 1961 wurde er Metropolit von Leningrad und kam 1963 als Metropolit von Kruticy und Kolomna wieder nach Moskau zurück. Er verfügt also über eine lange kirchliche Verwaltungserfahrung und besitzt offenbar eine natürliche Fähigkeit im Umgang mit Menschen. Patriarch Aleksij schätzte an ihm „seine Zuverlässigkeit und seine administrativen Fähigkeiten ... und besonders seinen gottesdienstlichen Stil" (Metropolit *Aleksij* im IMP, 2/1971, S. 10). Mit den sowjetischen Behörden hat Pimen offenbar niemals „Komplikationen" gehabt; er hat sich andererseits aber auch nicht besonders bei den politischen Aktivitäten der russischen Kirche exponiert. Es ist bisher nicht zu erkennen, daß von ihm besondere Initiativen im kirchlichen Leben ausgegangen sind.

Das *Zagorsker Konzil* war das erste seit 1945, das damals Aleksij zum Patriarchen gewählt hatte, und die Vorbereitungskommission hatte sich ausdrücklich darauf festgelegt, sich „von der Praxis und den Erfahrungen des Landeskonzils 1945 leiten zu lassen" („Stimme der Orthodoxie", 1/1971, S. 6). Stimmberechtigte Konzilsmitglieder waren dementsprechend alle Bischöfe der russisch-orthodoxen Kirche, die aus den 72 derzeit besetzten Diözesen kamen; die Gesamtzahl der Eparchien wurde auf dem Konzil mit 76 angegeben. Außerdem hatte je ein Vertreter des Pfarrklerus und der Laien aus jedem Bistum Sitz und Stimme. Mit den Repräsentanten der Geistlichen Akademien und Klöster zählte das Konzil etwa 250 Delegierte. Über den Modus der Auswahl der Kleriker und Laien für das Konzil ist bisher nichts bekannt geworden, von einer demokratischen Willensbildung und einer regelrechten Wahl der Delegierten kann jedoch keine Rede sein; wahrscheinlich sind sie weitgehend von den Bischöfen bestimmt worden, die von Amts wegen Konzilsväter waren. Kontroverse Diskussionen und offen ausgetragene Meinungsverschiedenheiten hat es folglich auf dem Konzil auch nicht gegeben, alles verlief nach dem in der Sowjetunion üblichen und bekannten eisernen Zeremoniell. Selbstverständlich wurde der Patriarch einstimmig und in offener Wahl bestimmt. Es kann auch kein Zweifel daran bestehen, daß Pimens Wahl im voraus von den obersten sowjetischen Behörden gebilligt worden ist. Die Zeitschrift des Patriarchates hat völlig zu Recht darauf hingewiesen, daß die russische Kirchengeschichte nicht nur „kein eindeutig ständiges, unverändertes Prinzip der Wahlordnung" des Patriarchen kennt, sondern daß die meisten Patriarchen „auf Weisung der Zaren ... gewählt" wurden („Stimme der Orthodoxie", 4/1971, S. 20). Darin liegt kein Zynismus, sondern die Einsicht in die immer vorhandene starke Bindung der russischen Kirche an den Staat, die zu durchbrechen in sowjetischer Zeit am allerwenigsten möglich war. Gerade in Deutschland dürfte es nicht besonders schwerfallen, für eine solche kirchliche Situation Verständnis aufzubringen.

Allerdings hatte das Konzil der Jahre 1917/18 in einer geschichtlichen Ausnahmesituation ohnegleichen einen beachtlichen Grad an kirchlicher Autonomie dokumentiert und für die Zukunft geplant und beschlossen. Dieses Konzil kannte nicht nur offene Diskussionen und geheime Abstimmungen, sondern es setzte eine Reihe von Selbstverwaltungsinstitutionen ein, in denen auch die Laien stark vertreten waren. Die heutige *innerkirchliche Kritik*, die seit einem Jahrzehnt zu erheblicher Unruhe und Gärung innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche geführt hat, knüpft mit ihren Vorstellungen von einem Konzil an die Erfahrungen von 1917/1918 und nicht an das Verfahren von 1945 an. Diese innerkirchliche Opposition, die selbstverständlich auf der Zagorsker Kirchenversammlung nicht zu Wort kam, wird deshalb zweifellos an diesem Konzil heftige Kritik üben, denn die unabhängigen

Sprecher der Orthodoxie haben in den vergangenen Jahren mehrfach ihre Forderungen nach einem demokratisch legitimierten Konzil vorgebracht, das vor allem das Verhältnis zum sowjetischen Staat auf eine neue Grundlage stellen sollte. Dieser gesamte Fragenkomplex ist auf den Sitzungen des Konzils ebensowenig behandelt worden wie die in weiten Kreisen der Kirche geforderte Revision der Beschlüsse der Bischofssynode aus dem Jahre 1961, die auf staatlichen Druck hin die Geistlichen aus der administrativen Leitung der Gemeinden ausgeschlossen hatte.

An innersowjetischen Maßstäben zu messen

Auch wenn man das Verhältnis der Kirchenleitung und des Konzils nicht an westlichen Maßstäben, sondern an innersowjetischen Möglichkeiten mißt, wird man sagen müssen, daß etwa die *Evangeliumschristen-Baptisten* (vgl. Herder-Korrespondenz, 24. Jhg. S. 370) ein erheblich größeres Maß an innerkirchlicher Demokratisierung und Kommunikation durchgesetzt haben als die orthodoxe Kirche. Sie haben nicht nur das Recht, alle vier Jahre einen gesamtsowjetischen Kongreß abzuhalten (auch das orthodoxe Landeskonzil 1917/18 hatte regelmäßige Konzile beschlossen), sondern vor den Kongressen finden regionale Zusammenkünfte statt, auf denen lokale Probleme beraten und die Delegierten zum Kongreß gewählt werden. In der orthodoxen Kirche können sich demgegenüber nicht einmal die Priester einer Diözese regelmäßig treffen, und ein in festen Intervallen einberufenes Konzil ist wahrscheinlich nicht nur den sowjetischen Behörden, sondern auch der Kirchenleitung suspekt. Bei den Zusammenkünften der Evangeliumschristen-Baptisten pflegen auch die Sprache freier und die Kritik offener zu sein als in der orthodoxen Kirche, obwohl dort ebenfalls Tabugrenzen deutlich sichtbar bleiben.

Immerhin hatte das Zagorsker Konzil die Möglichkeit, einige Tage zusammenzubleiben und konnte wahrscheinlich im kleinen Kreis manches erörtern, von dem nichts an die Öffentlichkeit gelangt. Das Landeskonzil 1945 mit seinen nur zwei Sitzungen hatte in viel stärkerem Maß akklamatorischen Charakter. Vor der Neuwahl des Patriarchen hörte das Konzil in Zagorsk drei große Berichte über die kirchliche Gesamtlage von Pimen, über die ökumenische Aktivität von Nikodim und über die politische Arbeit im Kampf für den Frieden von Aleksij. Pimen sprach u. a. über die bedeutsame Rolle der drei theologischen Ausbildungsstätten in Zagorsk, Leningrad und Odessa, aus denen zusammen mit den fünf während der Chruschtschov-Zeit zwangsweise geschlossenen Seminaren seit dem Kriege mehrere tausend Gemeindepriester und fünfzig Bischöfe hervorgegangen sind, so daß heute die Leitung der Kirche schon weitgehend in die Hände der jungen Nachkriegsbischöfe übergegangen ist. Pimen nannte in seinem Rechenschaftsbericht über die Tätigkeit des Sinod seit dem letzten Konzil wichtige Akte der jüngsten Kirchengeschichte und ließ sie von der Zagorsker Kirchenversammlung bestätigen. Dazu gehörte ebenso die Verleihung der Autokephalie durch das Moskauer Patriarchat an die orthodoxen Kirchen in Polen (1948), der ČSSR (1951) und Nordamerika (1970) wie die erzwungene Auflösung der Unionen mit Rom in der Westukraine (1946) und in der Karpatho-Ukraine (1948).

Besonderes Aufsehen hat die Tatsache erregt, daß Nikodim in seinem Referat ausführlich auf die *Altgläubigen* einging, die bisher bei allen ökumenischen Bemühungen sehr im Schatten gestanden haben. Das Gespräch mit den Altgläubigen ist wahrscheinlich weitgehend auf die persönliche Initiative von Nikodim zurückzuführen, der in Leningrad sogar mit den priesterlosen Altgläubigen der Pomorcy offizielle kirchliche Kontakte hergestellt hat — ein vollkommenes Novum in der russischen Kirchengeschichte. Der Sinod hatte bereits im Dezember 1969 beschlossen, zugleich mit den Katholiken auch die Altgläubigen auf ihren Wunsch hin zu den Sakramenten der orthodoxen Kirche zuzulassen, und Nikodim schlug nun dem Konzil vor, das Anathema der Moskauer Konzile von 1656 und 1667 gegen die Altgläubigen aufzuheben. Das geschah am letzten Sitzungstag des Konzils, und damit ist möglicherweise ein entscheidender Markstein für die weitere kirchliche Entwicklung innerhalb der Sowjetunion gesetzt worden. Es ist jedenfalls der Weg geebnet für den Abbau jahrhundertealter Schranken und Vorurteile. Wie weit sich diese hoffnungsvollen Zeichen auch im Leben der Gemeinden widerspiegeln, bleibt abzuwarten.

Die russische Kirche hatte eine Reihe hoher und höchster kirchlicher Gäste aus dem Ausland zum Konzil nach Zagorsk geladen. Das dokumentierte augenfällig die Vielzahl ökumenischer Beziehungen und die Bedeutung, die der russischen Kirche im internationalen kirchlichen Leben zukommt. Während 1945 nur die Vertreter der orthodoxen Schwesterkirchen anwesend waren, kamen diesmal neben den Oberhäuptern von sechs orthodoxen Kirchen auch der Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, *E. C. Blake,* Kardinal *J. Willebrands* als Vertreter Pauls VI. und die Repräsentanten vieler anderer Kirchen und internationaler kirchlicher Organisationen in die sowjetische Hauptstadt („Izvestija", 6. Juni 1971). Auch wenn die Ehrengäste keine Gelegenheit hatten, das Alltagsleben der russischen Kirche mit seinen Schwierigkeiten und Repressalien kennenzulernen, wurden sie doch mit einem Ausschnitt der sowjetischen Wirklichkeit konfrontiert. Obgleich natürlich die sowjetische Politik ihre eigenen Ziele verfolgt, wenn sie der orthodoxen Kirche gestattet, sich einen derartig repräsentativen Rahmen zu schaffen, sollte man nicht vergessen, daß die Ökumene für die Kirche in der Sowjetunion auch eine Schutzfunktion hat.

Die Weißen Väter verlassen Moçambique

In einer Diskussionsgruppe des Arbeitskreises „Entwicklungshilfe" beim Ökumenischen Pfingsttreffen in Augsburg (vgl. ds. Heft, S. 339) wurde nach längerer Diskussion auch eine Solidaritätsresolution für die „Weißen Väter" verabschiedet. Der Mehrheitsbeschluß konnte nicht darüber hinwegtäuschen, daß ein Großteil der Teilnehmer über die Hintergründe und das Geschehen selbst kaum oder gar nicht orientiert war. Zum Glück konnte schließlich jemand alle Unwissenden darauf hinweisen,

daß der Wortlaut des Briefes, mit dem der Generalrat des Missionsordens seinen Schritt begründete, in „Publik" (4. 6. 71) abgedruckt wurde. Dieses mutige und für die meisten überraschende Dokument gibt zwar schon eine Fülle von Gründen für den Rückzug aller „Weißen Väter" aus der portugiesischen Kolonie Moçambique an, ein Rückblick auf die Vorgeschichte und Reaktion kann jedoch die Problematik und das Ringen um den Entschluß noch verdeutlichen.

Eine zweideutige Situation

Der vom 15. Mai 1971 datierte und vom Generaloberen *Th. van Asten* sowie den vier Generalassistenten unterzeichnete Brief war an die ca. 3000 Ordensmitglieder in Afrika gerichtet. Die „schwerwiegende Entscheidung", zu der sich der Generalrat genötigt sah, sollte damit allen zur Kenntnis gegeben werden: „Nach mehreren Monaten der Überlegung, des Gebets und wiederholter Kontakte mit den zuständigen Personen haben wir entschieden, die Weißen Väter aus Moçambique zurückzuziehen." In dem Brief wird u. a. betont, daß „diese Maßnahme nicht durch Personalmangel diktiert wurde". Nicht „äußere Gründe", keine Gründe materieller Art seien ausschlaggebend gewesen. Ganz im Gegenteil seien weder die Sicherheit bedroht noch die Lebensbedingungen schlecht gewesen: „Nirgendwo anders haben unsere Missionare von einer Regierung so direkte und substantielle Hilfe erhalten." Nach dieser Abgrenzung, die später von portugiesischen Behörden als Beweis für die eigene Großzügigkeit und die falschen Motive des Generalrates ausgelegt wurde, nennt der Brief die viel ernsteren *Gründe* für die Entscheidung: „Einerseits die grundlegende Zweideutigkeit einer Situation, in der unsere Anwesenheit zum Gegenzeugnis wird; zum anderen die Aufrichtigkeit einer Mission, die es ablehnt, in Afrika zwei gegensätzliche Gesichter zu haben". Dazu wird im einzelnen ausgeführt, daß „Verwechslung zwischen Staat und Kirche, die durch staatliche und kirchliche Autoritäten ständig nahegelegt wird, der Verkündigung des Evangeliums und dem wirklichen Bild der Kirche sehr abträglich ist". Die theoretische Handlungsfreiheit werde durch die Unterdrückung der „Verkündigung gewisser Aspekte des Evangeliums ständig gehemmt". Besonders jede Tätigkeit, die „auf die Förderung einer wirklichen sozialen Gerechtigkeit" abzielt, werde als „subversiv" angesehen und zum Anlaß für „schmerzvolle Schikanen oder gar Gefängnis und Mißhandlung führender Christen" genommen. Man habe lange auf eine klare Stellungnahme der Hierarchie gewartet — doch vergebens. „Konfrontiert mit einem Schweigen, das wir nicht verstehen können, verbietet uns unser Gewissen, als mitschuldig angesehen zu werden an einer offiziellen Unterstützung, welche die Bischöfe auf diese Weise einem Regime zu leisten scheinen, das . . . die Kirche benützt, um in Afrika eine anachronistische Lage zu festigen und zu verewigen, welche auf die Dauer eine Sackgasse bedeutet." Da den „Weißen Vätern" Mittel und Wege fehlten, die Sachlage an Ort und Stelle richtigzustellen, rufe ihre „Anwesenheit lediglich eine bedauerliche Verwirrung beim Volke hervor".

Die Entwicklung seit Oktober 1970

Mit diesem Brief wurde eine Entwicklung bekannt, die sich seit langem anbahnte, aber im Oktober 1970 in ihre entscheidende Phase getreten war. Seit genau 25 Jahren sind die „Weißen Väter" in Moçambique tätig. Doch im Grunde stand von Anfang an der von Portugal und dem Vatikan 1940 im Konkordat, dem Missionsabkommen und dem Missionsstatut vereinbarte „besondere Charakter der katholischen Mission" mit seinen vielfältigen Abhängigkeiten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 204) den Grundprinzipien gerade dieses speziell für Afrika und eine *Afrikanisierung* gegründeten Ordens hemmend im Wege. Schon früh hatte es Divergenzen gegeben, doch in letzter Zeit spitzte sich die Lage zu.

Im Oktober 1970 wurde einem Missionar die Wiedereinreise nach Moçambique verwehrt, weil er bei den Wahlen einer portugiesischen Schwester gegenüber den Sinn der „Wahl ohne Alternative" in Frage gestellt hatte. Da von offizieller kirchlicher Seite nichts gegen diese Entscheidung unternommen wurde, begab sich am 23. Oktober der Provinzial in Moçambique, *P. Bertulli*, zum Bischof von Beira, *F. Cabral*, um ihn zum Eingreifen zu bewegen. Auch gegen einen anderen Pater wurden Anklagen erhoben, da er „subversive Doktrinen" gepredigt habe. Bezeichnenderweise stammten diese Beschwerden von Leuten, die die Kirche nie betreten hatten und zudem ein Datum bei den Behörden angaben, an dem der Pater überhaupt nicht gepredigt hatte. Am 14. Dezember erklärte der Bischof dem Provinzial, er habe in den beiden Fällen nichts ausrichten können. Bertulli gab daraufhin am 14. Januar bekannt, daß die Missionsstation von Barué, die die beiden Patres geleitet hatten, geschlossen werden müsse.

Diese beiden Fälle, die nur der auslösende Faktor einer seit langer Zeit anstehenden *Demonstration der Glaubwürdigkeit* waren, brachten die Angelegenheit endgültig ins Rollen. Am 23. Februar besuchte der Generalobere aus Rom Moçambique. In einem Spezialkapitel wurde der gesamte Fragenkomplex miteinander diskutiert. 16 Patres (von 33) wollten daraufhin sofort das Land verlassen, der Rest wollte das Ende des Schuljahres abwarten. In einer Schlußabstimmung entschied sich die Mehrheit für den Rückzug, eine Minderheit wollte lieber die Arbeit fortsetzen. Man einigte sich auf den 1. Juli als Termin, um einen übereilten Aufbruch zu verhindern.

Am 28. Februar traf sich van Asten mit dem Nuntius in Lissabon, dem Bischof von Beira und einem Beamten des Ministeriums für überseeische Angelegenheiten zu einem weiteren Gespräch, in dem er genau darlegte, was von den Missionaren beschlossen worden sei. Am 2. März setzte der Generalobere seine *Konsultationen* fort. In Rom traf der Generalrat mit Kardinal *Villot*, Erzbischof *Casaroli* und Msgr. *Gaspari* vom Staatssekretariat zusammen. Weitere Verhandlungen mit dem Staatssekretariat folgten. Man stellte diesem schließlich eine Art *Ultimatum*, d. h. man bat um Stellungnahme zu dem geplanten Schritt und um Antwort auf einige Fragen. Falls nicht innerhalb von 10 Tagen eine Antwort vorliege, müsse man eben ohne Abstimmung mit dem Vatikan vorgehen.

Da die Antwort ausblieb, versandte der Generalrat am 15. Mai den entsprechenden Brief. Bertulli unterrichtete seinerseits die Ordensoberen der anderen in Moçambique arbeitenden Orden — nach vorangegangener Konsultation — am 23. Mai

brieflich über den Schritt. Am 17. Mai war van Asten selbst noch einmal nach Moçambique geflogen und hatte die beiden Bischöfe von Beira und Tete, in deren Diözesen die „Weißen Väter" tätig waren, persönlich über die Entscheidung und die Motive informiert. Die portugiesischen Behörden ihrerseits reagierten bereits am 25. Mai. Statt des selbst gesetzten Termins 1. Juli wurden die Missionare nun durch eine Regierungsverordnung gezwungen, das Land innerhalb von 48 Stunden zu verlassen. Vom 27. bis 30. Mai wurden sie daraufhin „auf Kosten der portugiesischen Regierung" in Gruppen nach Nationalitäten geordnet nach Lissabon geflogen, von wo aus sie alle nach Rom weiterreisten.

Beschuldigungen und Klarstellungen

Mit der Ausreise war die Affäre aber keineswegs abgeschlossen. Kritiker und Befürworter formierten sich. In einer Pressekonferenz am 28. Mai in Lissabon antwortete der Außenminister, *R. Patricio*, auf die Frage nach dem Vorgehen und den Gründen der „Weißen Väter" u. a., einige Patres hätten „ihr Amt für eine politische und subversive Aktion ausgenutzt". Als höchst „verdammenswürdig" nannte er das Verhalten zweier Patres, die sowohl die Befreiungsbewegung unterstützt als auch Nationalhymne und -flagge geschmäht hätten. Dieser Vorwurf wurde später u. a. von Pater *Burridge* widerlegt, der sowohl auf die bereits 6 bis 10 Jahre zurückliegenden Vorgänge als auch auf die Unsinnigkeit der Beschuldigung hinwies (vgl. „The Tablet", 12. 6. 71). Völlig aus der Luft gegriffen ist dagegen die Behauptung des Außenministers, „bezeichnend" für die „Weißen Väter" sei es, daß sie vor Verlassen der Missionsstation von Barué „die gesamte Ausstattung und das Mobiliar zerstört" hätten („Diairio de Noticias", 29. 5. 71). Der Generalrat konnte diese Unterstellung detailliert widerlegen. Im übrigen hatte sich der Außenminister ausgerechnet die Station ausgesucht, die bereits am 28. Januar verlassen werden mußte (s. o.). Der Minister setzte alles auf den Vorwurf, die „Weißen Väter" hätten den „Kampf gegen die Unabhängigkeit Moçambiques und gegen die Souveränität Portugals" im Sinne gehabt.

Kirchlicherseits gab es zwei sehr unterschiedliche *Reaktionen* aus dem Lande selbst. Am Pfingstsonntag (30. Juni) verlasen die Priester fast aller Kirchen der Diözese Beira eine Erklärung, in der die Vorgänge um den Rückzug genau dargelegt wurden. Im letzten Satz hieß es, diese Erklärung sei notwendig gewesen, um die falschen Darstellungen und Gerüchte zu zerstören. „Bitten wir den Hl. Geist, daß dieses Zeichen dazu beiträgt, in uns das Bewußtsein für ein wahres Christentum zu wecken." Keiner dieser Priester gehörte zu den „Weißen Vätern", die meisten waren Portugiesen. Während der von „Radio Pax" übertragenen Messe in der Kathedrale von Beira machte der Pfarrer nach dem Verlesen noch den Zusatz: „Alles, was gestern die Zeitungen geschrieben haben, ist reine Lüge. Jetzt beten wir gemeinsam das Glaubensbekenntnis . . ." Als letzte äußerten sich am 2. Juni die Bischöfe Moçambiques (sämtlich Portugiesen). In einer bezeichnenderweise vom staatlichen Informationsministerium verbreiteten Erklärung „bedauerten" sie den Schritt und behaupteten, die meisten der „Weißen Väter" hätten sich gegen die Entscheidung ausgesprochen. Nicht „echter evangelischer Geist" habe den Ausschlag für den Rückzug gegeben. Vielmehr sei dies „ein Reflex der gegenwärtigen Krise, die gewisse Bereiche der Kirche befallen habe". Man könne die Gründe nicht akzeptieren. Dazu verwiesen sie erneut darauf, daß Kirche und Staat in Moçambique unabhängig seien, daß die Kirche sich aus der Politik heraushalten müsse und daß schließlich die Regierung viel für die Ärmsten tue und von Rassendiskriminierung nicht die Rede sein könne.

Ein Sprecher der „Weißen Väter" nannte das Dokument einen Brief „voller Unwahrheiten". Allerdings war von seiten der Bischöfe kaum eine andere Reaktion zu erwarten (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 204 f.). Nichtbeteiligung der Bischöfe an den überregionalen Bischofstreffen und heftige Attacken gegen Resolutionen anderer Bischöfe zur portugiesischen Afrika-Politik sind nur einige Anzeichen dafür.

Warten auf Rom?

Die im Brief des Generaloberen erwähnten Pressionen wurden nach der Rückkehr der Missionare in Einzelheiten bekannt. Bespitzelung, Zensur, Verdächtigung als kommunistische Agenten sowie Unterdrückung jeglicher Aktivität zur Förderung sozialer Gerechtigkeit sind an der Tagesordnung. Selbst „Populorum progressio" durfte nur in „gereinigter" Ausgabe erscheinen. Und zu allem schweigt die Hierarchie bis heute. Insofern richtet sich der Protest der „Weißen Väter" in erster Linie gegen sie. Nur wenn sich hier Änderungen zeigen und wenn der Weltepiskopat entsprechend Druck ausübt, glaubt man überhaupt noch an eine überzeugende Missionsarbeit in Moçambique. Von der einheimischen Bevölkerung scheint der Schritt durchaus verstanden worden zu sein, denn sowohl auf dem Flugplatz als auch in den Stationen wurde den Missionaren ein überwältigender Abschied zuteil.

Das Vorgehen ist indirekt natürlich auch eine Herausforderung an die verbleibenden Orden. Die „Weißen Väter" hatten es insofern leichter, als sie weder in Portugal noch in anderen portugiesischen Kolonien vertreten sind und im übrigen ihr speziell für Afrika gedachtes Statut vorweisen konnten. Sicherlich richtet sich der Schritt auch gegen ein diplomatisch taktierendes Staatssekretariat und die verfänglichen traditionellen Vorrechte der kath. Kirche. Rom hat offiziell vorher und hinterher geschwiegen. Zwar wurde van Asten nach dem 15. Mai in den Vatikan gerufen, öffentlich erklärt hat man sich aber noch nicht. Bisher ist lediglich bekannt geworden, daß zwei vatikanische Persönlichkeiten nach Moçambique geschickt würden, um die Vorfälle zu untersuchen (vgl. „La Croix", 13. 6. 71). Angesichts der langen Vorgeschichte erscheint diese Aktion etwas verspätet gestartet worden zu sein.

Am Mittwoch nach Pfingsten (2. Juni) nahmen die ausgewiesenen Missionare (33 Patres, 7 Brüder) gemeinsam an einer allgemeinen Audienz im Petersdom teil. Bewußt hatte man auf spektakuläre Auftritte verzichtet. Bei dieser Gelegenheit überreichte ein Pater dem Papst ein Foto, das den total zerschundenen Rücken eines mißhandelten Afrikaners zeigte. Auf die Rückseite hatte der „Weiße Vater" geschrieben: „Bild der leidenden Kirche Moçambiques, die von Ihnen, Hl. Vater, ein ermutigendes Wort erwartet".

Vorgänge und Entwicklungen

Die Kirche und die modernen Sozialkonflikte

Eine Begleitstudie zum Synodenthema „Gerechtigkeit in der Welt"

Dem mühevoll entstandenen, mehrfach überarbeiteten und von Anfang an kritisierten Arbeitspapier für die Diskussion über den zweiten Themenbereich der Bischofssynode „Gerechtigkeit in der Welt" (vgl. ds. Heft, S. 325) macht man besonders folgende *Vorwürfe:* bei der Konzeption habe der Kontakt mit Fachleuten und Instituten der verschiedensten darin angesprochenen Bereiche gefehlt, die Aussagen gingen nicht über die bisherigen kirchlichen Verlautbarungen zum Thema hinaus, der Entwurf spreche fast nur von Gerechtigkeit, ohne die Ursachen der Ungerechtigkeit zu nennen, man bleibe zu sehr im Unverbindlichen, und schließlich sei durch die allzu späte Publizierung viel zu wenig Zeit für die vorbereitende Diskussion, für Korrekturen und Ergänzungen gegeben.
Von zwei Seiten war man deshalb schon seit einiger Zeit bemüht, die offensichtlich mangelhafte Vorbereitung und die fehlende Faktensammlung wettzumachen. So wollen sich die nationalen „Justitia-et-Pax"-Kommissionen bemühen, rechtzeitig zur Synode Analysen zum Thema unter Berücksichtigung der Gegebenheiten in den einzelnen Ländern zu erstellen, um den Bischöfen konkretere Unterlagen in die Hand geben zu können. Außerdem will man von dieser Seite alles tun, um während der Synode mit begleitenden Foren zur Versachlichung beizutragen. Allerdings fragt es sich, ob diese Anregungen und Initiativen nicht zu spät kommen, um wirklich noch bei den Debatten berücksichtigt werden zu können.
Einen wichtigen Beitrag zur *Präzisierung* des Vorbereitungspapiers und zur *Faktennähe* der Diskussionen in Rom dagegen kann sicherlich eine von „Pro Mundi Vita" (Brüssel, 6, rue de la limite) herausgegebene ausführliche Ausarbeitung leisten. Diese „internationale Vereinigung mit wissenschaftlichem und religiösem Ziel" bietet mit dem Papier „Gerechtigkeit in der Welt: Die Notwendigkeit einer gemeinsamen Politik" eine im Blick auf die Synode konzipierte Sammlung von Daten und Fakten, die weit über den Rahmen der hinlänglich bekannten Deklamationen hinausgeht. Angesichts der Fülle von Problemen sahen sich die Autoren allerdings nach eigenen Angaben gezwungen, eine Auswahl zu treffen und nur „eine Synthese der Hauptfragen zu präsentieren". Doch selbst diese Auswahl umfaßt weit mehr als die im offiziellen Vorbereitungspapier angeschnittenen Fragen.

Was ist Gerechtigkeit?

Nach wichtigen einleitenden Bemerkungen zur Synode und zur Gesamtprogrammatik enthält das als Nr. 19 der „Note spéciale" publizierte Arbeitspapier folgende Hauptkapitel: 1. Das Ost-West-Problem, 2. Das Nord-Süd-Problem, 3. Die Menschenrechte, 4. Revolution und Gewaltanwendung sowie das Bevölkerungsproblem, 5. Reflexionen über die Rolle der Kirche.
In der Einleitung verweisen die Autoren auf das voraussichtliche *Dilemma* der Synode. Demnach werden die Meinungen, Deklarationen und Stellungnahmen von zwei unterschiedlichen Grundeinstellungen geprägt sein. Man werde die Abhängigkeit von den sozial-politischen Errungenschaften, dem sozio-kulturellen Milieu und der bisherigen kirchlichen Politik im jeweiligen Herkunftsbereich zu spüren bekommen, während sich andererseits diejenigen zu Wort melden werden, die vorwiegend „vom Gefühl der Verantwortlichkeit für die universelle katholische Kirche" geleitet sind. Welchen Einfluß diese unterschiedlichen Einstellungen letztlich auf die Beratungen und Entschließungen haben werden, sei nicht vorauszusagen. Doch müsse man nach dem augenblicklichen Stand erwarten, daß sie die Form „des mittleren Weges und des Kompromisses" gehen werden. Allerdings mehrten sich die Stimmen derjenigen, die ein „prophetisches, befreiendes und konkretes" Zeichen kirchlicher Präsenz heute erwarten. Handicaps für die Synode seien der weite Themenkreis, die zahlreichen politischen Verwicklungen und die Kürze der Zeit. Trotz allem glauben die Autoren bei ernsthafter Bemühung, intensivem Studium und entsprechendem Engagement an positive Ergebnisse.
Um die Problematik in ihrer Gesamtheit erfassen zu können, müßten die Bischöfe allerdings die anthropologischen, ekklesiologischen, christologischen und eschatologischen Aspekte der „Gerechtigkeit in der Welt" in Betracht ziehen. Erwartet wird u. a. eine Antwort auf folgende *Fragen:*

a) Welche Bedeutung hat das christliche Verständnis von Gerechtigkeit in einer pluralistischen Gesellschaft?
b) Welche Bedeutung kommt der Einheit der Menschen zu?
c) Welches sind die Motivationen für die Entwicklung, welches die Ziele? Welche Methoden sind anzuwenden, um diese Ziele zu erreichen?
d) Zu welchen Ergebnissen ist die theologische Forschung hinsichtlich der Methoden im Kampf gegen soziale Ungerechtigkeiten gekommen (Anwendung von Druck, Gewalt, Gewaltlosigkeit, Zwischenlösungen)?
e) Welches ist der Inhalt der vorpolitischen Funktion der Kirche?
f) Wie verhalten sich Pluralismus und Universalismus zueinander, wenn es um internationale Solidarität geht? Welches sind die möglichen Konsequenzen in den Beziehungen einer Nationalkirche zur universellen Kirche?
g) Wie muß die Funktion der Mission und der internationalen Missionsgesellschaften angesichts der westlichen Vorherrschaft gesehen werden?

Nach diesem Fragenkatalog stellt sich den Autoren eine andere Schwierigkeit: Eine umfassende und jedermann zufriedenstellende *Definition* oder nur genaue Abgrenzung des Begriffs „Gerechtigkeit" halten sie für unmöglich. Es handle sich bei der Gerechtigkeit um „ein moralisch-ethisches Konzept, dessen Gehalt sich parallel zur Evolution der Zivilisation entwickelt". Zum Beispiel erscheine etwas, das im Feudalismus als gerecht angesehen wurde, heute allgemein als ungerecht. Außer dem sozio-politischen und sozio-kulturellen Horizont beeinflußt auch der Standort des jeweils Betroffenen die Interpretation des

Begriffs. Mittlerweile habe sich allerdings unter dem Einfluß einer Art „Weltzivilisation" im Gefolge der wissenschaftlichen und technischen Entwicklung so etwas wie ein „sich über die ganze Erde verbreitendes psychologisches und moralisches Bewußtsein" entwickelt. Auch daraus lasse sich zwar noch keine allgemeingültige Definition ableiten, doch könne man jetzt wenigstens einigermaßen sagen, welche *Voraussetzungen* erfüllt sein müssen, um Gerechtigkeit in der Welt zu verwirklichen. Diese setzt nach Meinung der Autoren „eine Ordnung voraus, in der die Menschheit als Gesamtheit weder bedroht noch in feindliche, sich bekämpfende Lager aufgespalten ist. Man kann von Gerechtigkeit sprechen „sobald die Menschenwürde jedes einzelnen Individuums von allen anerkannt ist". Wie weit wir von diesem Ziel entfernt sind, machen die folgenden Ausführungen deutlich, zunächst die zum Ost-West-Konflikt.

Merkmale des Ost-West-Konflikts

Bei der Behandlung des *Ost-West-Konflikts* beschränken sich die Autoren bewußt auf die durch ihn verursachte militärische Konfrontation der beiden großen Blöcke und ihrer Satelliten. Zwar besteht diese „Konfrontation" momentan größtenteils noch in Abschreckung und Wettrüsten, doch allein dadurch wird Ungerechtigkeit nicht nur eingeplant, sondern bereits in massiver Form ausgeübt. In einer in dieser Dichte bisher kaum veröffentlichten Weise nennt die Ausarbeitung Zahlen erschreckenden Ausmaßes. Die beigefügten Statistiken werden durch eindrucksvolle Vergleichsdaten nicht nur verständlicher, sondern auch anklagender. So entsprechen die ca. 182 Milliarden Dollar, die jährlich in der Welt für Rüstung ausgegeben werden, 7 % der jährlichen Weltbrutto-Produktion. „Sie stellen auch das gesamte Jahreseinkommen der Milliarde Menschen dar, die in Lateinamerika, Südasien und im Nahen Osten leben. Diese Summe liegt um mehr als 40 % über den Ausgaben aller Regierungen der Welt für jegliche Form der Ausbildung und übertrifft die Gesamtausgaben für das Gesundheitswesen sogar um das Dreifache." Die Wirklichkeit der heutigen Welt sehen die Autoren bestimmt von einer Eskalation der Rüstung, von Entwicklung immer neuer Waffen, von Wiederaufnahme der Atombombenexperimente und ständiger Suche nach neuen Massenvernichtungsmitteln. Wie wenig das „Gleichgewicht der Kräfte" den Krieg verhindert, machten die überall auf der Welt schwelenden Kriege und Konflikte deutlich. Genannt werden Vietnam, Kambodscha, Nahost, Irland und Pakistan. Fast bei allen Auseinandersetzungen sind die Großmächte direkt oder indirekt beteiligt.

Bei allen kriegerischen Auseinandersetzungen wird nach wie vor nach dem uralten Argument vorgegangen, der Krieg sei notwendig zur Aufrechterhaltung der Gerechtigkeit. Drei Rechtfertigungsgründe werden immer noch vorwiegend genannt: Entweder läßt man sich von der behaupteten Überlegenheit des eigenen Wertsystems (Ideologie) leiten, oder man beruft sich auf die ständige Bedrohung von außen, der man rechtzeitig begegnen muß. Schließlich sind die Unabhängigkeitskriege ein besonderes Merkmal unserer Zeit.

Aber auch ohne diese kriegerischen Konflikte kann man angesichts des bestehenden Ost-West-Konflikts nur von einem „negativen Frieden" reden. Vielfach wird deshalb zur Erreichung des „positiven Friedens" eine effektive Weltorganisation gefordert. Die Autoren des Papiers sehen allerdings unter den gegenwärtigen Bedingungen auf absehbare Zeit keinerlei Möglichkeit für die Verwirklichung dieses Zieles. Besonders die starken Eigeninteressen, aber auch Kultur und Tradition der Mehrzahl der Völker, stehen diesem Vorhaben im Wege: „Die Menschen denken im Rahmen des Lebens einer Nation, nicht der gesamten Menschheit." Mit dieser pessimistischen Aussage erscheinen diese Autoren jedenfalls realistischer als die des offiziellen Dokuments, in dem unter Absatz 41 wieder einmal die Forderung nach einer „Weltautorität" erhoben wird. An diesem Punkt werden sich voraussichtlich schon deshalb die Gemüter erhitzen, weil schon seit einiger Zeit z. B. von Justitia-et-Pax-Gremien die „unterschiedslose Unterstützung der UN" durch Papst und Staatssekretariat mit Skepsis beobachtet wird. Hier wäre ihrer Meinung nach eine mehr „kritische Unterstützung" angebrachter (vgl. „The National Catholic Reporter", 28. 5. 71).

Den SALT-Verhandlungen und dem Phänomen zunehmender Wehrdienstverweigerung werden eigene Absätze gewidmet. Auf den Zusammenhang zwischen militärischer Macht und industrieller Entwicklung weist ein ausführlicher Abschnitt hin. Die Studie spricht sowohl von der Problematik dieser engen Verflechtung (Arbeitsplätze, Lebensstandard für Tausende) als auch über die verschiedenen Kanäle des Waffenhandels (national und international, wobei im letzten Fall die Militär- oder die Wirtschaftspolitik ausschlaggebend sein können). 95 % aller Waffen an Entwicklungsländer werden demnach von den USA, UdSSR, Großbritannien und Frankreich geliefert. Aus den verschiedensten Quellen stellt das Papier die verfügbaren Daten unter Nennung der Liefer- und Empfängerländer zusammen. Doch schränken die Autoren ein: exakte Angaben seien wohl nie zu erreichen. Die Nichterwähnung der Volksrepublik China macht dieses Manko besonders deutlich.

Ungleiche Güterverteilung

Auch im zweiten Kapitel hätte die Berücksichtigung der zumindest von vielen Entwicklungsländern als „Modell" angesehenen Volksrepublik China wichtige Ergänzungen bieten können. Dies wäre um so interessanter gewesen als man für die meisten Entwicklungsländer „einen radikalen Wandel ihrer Strukturen" fordert. Das Nord-Süd-Problem wird bestimmt durch die ungleiche Verteilung der materiellen Güter zwischen Entwicklungsländern und den Industrienationen. Es bleibt nicht unerwähnt, daß es daneben in einzelnen Ländern der Dritten Welt „Inseln des Wohlstandes" und der Unkenntnis der sozialen Probleme des eigenen Volkes in einer Schicht von Privilegierten gibt.

Die praktisch auf die Industrieländer beschränkte wissenschaftliche und technologische Forschung vergrößert die Ungerechtigkeit zusehends dadurch, daß sie sich auf die Herstellung synthetischer Produkte spezialisiert, die verstärkt die Rohstoffe aus den Entwicklungsländern ersetzen sollen. Der gesamte schwierige Fragenkomplex des Welthandels (von Rohstoffpreisen bis zu der Frage des EWG-Beitritts Großbritanniens) und des Weltwährungssystems mit den ihnen innewohnenden potentiellen Ungerechtigkeiten wird wenigstens angeschnitten und anhand einiger eklatanter Beispiele verdeutlicht. Vergessen werden aber auch nicht die anderen die Entwicklung hemmenden Fak-

toren des Soziallebens der betroffenen Länder: Arbeitslosigkeit (ca. 7,5 % aller Erwachsenen in Entwicklungsländern, d. h. momentan rund 75 Millionen Menschen!), mangelnde Schulbildung, Unterernährung, Probleme der Industrialisierung und Urbanisierung mit ihren verheerenden Folgen (schon jetzt erscheint das Problem der Wohnraumbeschaffung in vielen Ländern der Dritten Welt als unlösbar). Die Kürze dieses Kapitels ist darauf zurückzuführen, daß nach Erwähnung der genannten Punkte auf die Daten des Pearson-Reports (vgl. Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 482 ff.) verwiesen wird. Bei allem eventuellen Vorbehalt gegen einige der dort niedergelegten Schlüsse müsse man doch die enorme Bedeutung und den Einfluß dieses Berichts auf die verantwortlichen Autoritäten sehen. Diese Selbstbeschränkung der Autoren verdient Beachtung.

Globale und lokale Ungerechtigkeit

Ausführlicher ist das Kapitel über die Menschenrechte ausgefallen. Sie „fordern den Frieden und die Entwicklung geradezu als notwendige Bedingung für ihre Existenz", heißt es einleitend. Ihre Wurzel liegt im Bereich „des Absoluten und des Ewigen". Nur durch Glauben und personal-geistige Erfahrung könne man sie erfassen und vor Mißbrauch durch ständig wechselnde Kräfte schützen. Jeder Mißbrauch dieser mittlerweile in zahlreichen Verfassungen und Satzungen niedergelegten Rechte werde heutzutage besonders von der Jugend als mißlich empfunden und verurteilt. Solcher Mißbrauch werde aber gerade durch das Auftreten der beiden militärisch starken Supermächte und den wachsenden Gegensatz zwischen den armen und reichen Ländern ständig provoziert. Die Verfasser nennen eine in diesem Umfang seltene Fülle von Beispielen, hervorgerufen durch ungerechte nationale und internationale Strukturen. Zu den ersten zählen sie:

1. Politische Vorherrschaft (Ideologie, Satellitenbildung, Ausbeutung auf wirtschaftlichem Gebiet, Aufbürden von Verteidigungslasten)
2. Wirtschaftliche Vorherrschaft (Notwendigkeit des geschlossenen Auftretens der Rohstofflieferanten zur Abwehr; positives Beispiel: Erdölabkommen von Teheran)
3. Kulturelle Vorherrschaft (Verdrängung der eigenständigen Kultur und Tradition durch Überfremdung mit westlicher „Kultur"; gleichzeitig fast ausschließliche Primärnutzung wissenschaftlicher Erkenntnisse für die entwickelten Länder)
4. Neo-Kolonialismus (bilaterale Hilfe als Mittel zur totalen Abhängigkeit der Empfängerländer)
5. Ungerechte Verteilung der Einkommen (notwendige Abhilfen: gezielte Zölle und Steuern, intensivere Erziehung der Massen, Finanzhilfe zu günstigeren Bedingungen)
6. Der Einfluß zwischen- und übernationaler Industrieunternehmen (Konzentration, Einfluß auf Veränderung der Infrastruktur ohne Kontrolle durch die nationalen Regierungen)
7. Die internationale Wanderung (organisiert und spontan, Problem der Asylsuchenden und Gastarbeiter)
8. Das menschliche Milieu (Gefährdung durch Atomexperimente, Umweltverschmutzung)

Zu den durch falsche nationale Strukturen bedingten Ungerechtigkeiten für einzelne Gruppen der Gesellschaft zählt das Papier:

1. Diskriminierung der Geschlechter (Gleichberechtigung formal anerkannt, faktisch noch kaum verwirklicht)
2. Rassendiskriminierung (struktureller und institutioneller Rassismus; als Beispiel werden genannt: Südafrika, USA, Australien, Rhodesien, Angola, Moçambique sowie die Indianer in Brasilien und Kolumbien, Nomaden und Zigeuner, Antisemitismus in verschiedenen Ländern)
3. Minoritätenbenachteiligung (Juden und Araber im Nahen Osten; Chinesen, Inder und Muselmanen in Asien; die Juden, Minderheiten im Sudan, Asiaten in Afrika, ausländische Arbeitnehmer in Europa)
4. Politisch Verfolgte (Verweigerung der Grundrechte, Folterungen und unmenschliche Behandlung in Gefängnissen. Genannt werden: Brasilien, China, Osteuropa, Griechenland, Haiti, Naher Osten, Rhodesien, UdSSR, Südafrika, Spanien, Vietnam [USA], Sambia)
5. Flüchtlinge (dazu wird eine ausführliche Statistik geliefert)
6. Gesellschaftliche Isolierung (Geschiedene, Homosexuelle, geistig und körperlich Behinderte).

Dieser weitgespannte Rahmen macht das weite Feld der Aufgaben deutlich. Allen denjenigen, die von der Synode lediglich einen spektakulären Akt, wie etwa eine Kopierung des Antirassismus-Programms erwarten, möge dieser Aufgabenkatalog zur Ausnüchterung dienen. Allzu leicht würde man sich damit dem Verdacht aussetzen, man setze sich für ein fernes Ziel ein und vernachlässige das Naheliegende.

Zur Diskussion über die Gewaltanwendung bei der Revolution bietet das vierte Kapitel eine knappe Darstellung der unterschiedlichen Positionen: Revolution, verstanden „im Sinne einer radikalen Veränderung des status quo", ist heute auch unter Christen kaum noch umstritten. Nur in der Frage der Gewaltanwendung sei man geteilter Meinung. Man unterscheidet die direkte, psychologische und strukturelle Gewalt. Wichtig erscheint den Autoren die Unterscheidung, ob Gewalt angewandt wird zur Erhaltung oder Veränderung von Strukturen. Für Christen erstaunlich niedrig veranschlagt wird der Modellwert des biblischen Ethos zu dieser Frage. Zunehmende Erfahrung der Erfolglosigkeit gewaltfreier Aktionen verstärkte das Drängen nach einer realistischen ethisch-politischen Klärung. Empfohlen wird eine Überprüfung der Erfahrungen von *Gandhi* und *M. L. King*. Die bloße Gegenüberstellung von Gewalt und Gewaltlosigkeit reiche keineswegs aus, Nuancen seien zu berücksichtigen, eventuell Zwischenlösungen anzustreben. Unbedingt erforderlich scheint eine Abstimmung mit anderen Religionen und eine Einbeziehung dieser Fragen in den Dialog mit den Marxisten.

Für die Behandlung der Bevölkerungsproblematik werden interessante Statistiken geboten. Schwierigkeiten dürften sich bei der Verwirklichung der drei ausgesprochenen Empfehlungen ergeben, da man sich Regierungsmaßnahmen nicht sperren will, aber den Eltern die alleinige Verantwortung für Kinderzahl und Verhütungsmittel zusprechen möchte.

Welche Aufgaben hat die Kirche?

Nach einer kurzen Zusammenfassung der augenblicklichen Positionen bezüglich kirchlichen Engagements in der Welt ziehen die Autoren folgende Schlüsse:

1. Die Kirche stellt schon allein durch ihre Existenz einen

sozialen und politischen Faktor dar. Deshalb bezieht sie bewußt oder unbewußt Stellung in politischen Fragen. 2. Man kann von ihr nicht in allen Fragen und Situationen vorgefertigte Antworten erwarten. 3. Sie muß die Christen anleiten, sich für eine bessere Welt einzusetzen.
Als Grundfunktionen in diesem Aufgabenbereich weist man ihr zu:
1. einen erneuten Beweis der Glaubwürdigkeit, 2. Verstärkung ihrer prophetischen Rolle durch Erziehungsarbeit, 3. Verwirklichung ihrer vorpolitischen Funktion ohne direkte Einmischung in die Politik, 4. Fortsetzung des Dialogs und der Zusammenarbeit mit allen Gutwilligen. Dazu werden detaillierte Forderungen aufgestellt, die sich teilweise mit den im offiziellen Dokument genannten decken, zur Ergänzung jedoch unbedingt herangezogen werden sollten. — Insgesamt gesehen, weist dieses Arbeitspapier seine besonderen Stärken in den durch Fakten untermauerten Kapiteln 1 und 3 auf. Ohne Berücksichtigung dieser Daten blieben die meisten Diskussionen weltfremd und akademisch.

Das Vatikanische Sekretariat für die Nichtglaubenden

Versuch einer Bilanz nach sechs Jahren

„Bringt eine radikale Säkularisierung der Gesellschaft die Chance mit sich, den Glauben reiner, bewußter und verantwortlicher, da weniger soziologisch bedingt, zu machen und den Menschen besser zu dienen?" Diese Frage, die der Papst in seiner Ansprache vom 18. März 1971 an die Mitglieder des Sekretariats für die Nichtglaubenden richtete, verneinte er in der Überzeugung, dieser Prozeß könne höchstens für eine „Elite" eine „religiöse Reifungschance" bedeuten. Zunächst sei er jedoch faktisch ein „fruchtbarer Boden für den Atheismus, für alle die — und sie werden immer die Mehrzahl sein —, deren Glaube schwach und mangels äußerer Stützen nur mit Mühe am Leben bleibt" („Osservatore Romano", 19. 3. 71). In die Zukunft gerichtet war seine Forderung: die Gläubigen hätten angesichts der Säkularisierung „eine prophetische Mission zu erfüllen, nämlich die Tendenz des säkularisierten Menschen in Frage zu stellen, sich in sich selbst zu verschließen, in seinen eigenen Kräften das Heil und die Befreiung von allen Übeln, einschließlich der Sünde und des Todes, zu suchen".
Die Mitglieder des Sekretariats für die Nichtglaubenden, zu denen der Papst sprach, waren vom 16. bis 18. März in Rom zur bisher letzten Vollversammlung zusammengekommen, um nach sechsjährigem Bestehen eine erste Bilanz ihrer bisherigen Tätigkeit zu diskutieren, die gemachten Erfahrungen auszuwerten und — wenn nötig — für die Zukunft neue Perspektiven abzustecken. Die Vollversammlung war durch eine Plenarsitzung der Konsultoren vom 28. bis 31. Oktober 1970 vorbereitet worden. Sie hatten die Bilanz der ersten sechs Jahre erstellt.

Gründung und Struktur

Gemäß der Intention der überwiegenden Mehrheit der Bischöfe hatte das Konzil gegen den Widerstand einer kämpferisch eingestellten Minderheit davon Abstand genommen, den Atheismus in irgendeiner seiner verschiedenen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Ausprägungen zu verdammen. Es hatte ihn vielmehr als Herausforderung an die Christen verstanden, an ihr Gottesbild, an ihr christliches Leben und als Anlaß zu ernster Gewissenserforschung, die auch die Mitschuld der Christen an seinem Entstehen nicht verschwieg. Es hatte den ihm oft zugrundeliegenden Humanismus in Form eines Protestes gegen die Übel dieser Welt sogar als Basis für eine Zusammenarbeit angesehen, die nicht „ohne einen aufrichtigen und klugen Dialog" geschehen könne („Gaudium et spes", Abschnitt 19—21). In seiner Enzyklika „Ecclesiam suam" vom 10. August 1964 (vgl. Herder-Korrespondenz, 18. Jhg., S. 567—583) hatte der Papst selbst zu vorsichtiger und zurückhaltender Beurteilung der modernen Atheisten aufgefordert. Man müsse nach den „komplexen und vielfältigen" Motiven des Atheismus suchen, seinen „Traum nach Gerechtigkeit und Fortschritt" sehen und dürfe die Hoffnung auf einen „positiven Dialog" zwischen der Kirche und den Atheisten nicht aufgeben.
Von solchen Zielvorstellungen her gründete der Papst als drittes Sekretariat (nach dem für die Einheit der Christen 1960 und dem für die nichtchristlichen Religionen 1964) am 9. April 1965 das Sekretariat für die Nichtglaubenden, das ebenso wie die beiden anderen Sekretariate keine Verwaltungsaufgaben zu versehen hatte, sondern das Studium über und den Kontakt mit den Nichtglaubenden, den theoretischen und praktischen Atheisten und den religiös Indifferenten pflegen sollte.
Der Präsident des Sekretariats, Kardinal *F. König* (Wien), und sein Sekretär, der italienische Salesianer *V. Miano*, Dekan der philosophischen Fakultät seines Ordens in Rom und Atheismusfachmann, arbeiteten bis zum Abschluß des Konzils einen ersten Strukturentwurf aus, der vom Papst angenommen wurde.
Zum Sekretariat gehören z. Z. 28 Mitglieder, darunter drei Kardinäle (*P. Gouyon*, Frankreich, *J. Höffner*, und *N. Rocca*, Rom) und 25 Bischöfe und Erzbischöfe aus den verschiedensten Teilen der Welt. Die augenblickliche Zahl von 59 Konsultoren, die vom Papst für jeweils fünf Jahre ernannt wurden, will man jedoch nach Ablauf dieser Frist auf 40 begrenzen, da ganz allgemein für die Konsultoren der einzelnen römischen Dikasterien in Zukunft eine Höchstzahl vorgesehen ist.
Die angestrebte gesamtkirchliche *Repräsentativität* ist allenfalls bei den bischöflichen Mitgliedern verwirklicht. Zu ihnen gehören zehn Mitteleuropäer und zehn Vertreter der Dritten Welt. Drei kommen aus dem kommunistischen Machtbereich. Die USA sind jedoch lediglich mit einem Bischof vertreten. Demgegenüber hat bei den Konsultoren Mitteleuropa mit 40 Konsultoren das erdrückende Übergewicht. Der Ostblock und die Dritte Welt stellen nur je drei, die USA sechs und Lateinamerika überhaupt keinen Vertreter.
Parallel zum römischen Zentralorgan, dessen Funktion hauptsächlich in der Koordinierung, im Anregen von Initiativen und in der Information besteht, wurden bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt 18 *nationale Sekretariate* geschaffen: sieben in *Europa* (Deutschland, Frankreich, Holland, Spanien, England, Ungarn und Polen), eines in *Afrika* (Südafrika), drei in *Asien* (Philippinen, Indone-

sien, Japan), eins in *Ozeanien* (Australien), eins in *Nordamerika* (Französisch-Kanada) und sechs in *Lateinamerika*. 22 Länder haben *„Nationale Vertreter"*.
Diese Ländersekretariate sind den Bischofskonferenzen zugeordnet; ein Bischof trägt ihnen gegenüber die Verantwortung. Die Bischofskonferenz ernennt auch den Sekretär, der die konkrete Arbeit leistet. Das deutsche Sekretariat wurde erst im Februar 1970 errichtet; zum Sekretär wurde Prof. *H. Vorgrimler* (Freiburg/Luzern), Mitherausgeber der Internationalen DIALOG Zeitschrift, ernannt; der verantwortliche Bischof ist *J. Stimpfle* von Augsburg.

Es bleibt noch beim Versuch

Versucht man, sich nach sechs Jahren einen Überblick über die bisherige Tätigkeit des zentralen Sekretariats und der Ländersekretariate im Sinne ihrer doppelten Aufgabe zu verschaffen, so wird sehr bald deutlich, daß man noch ganz in den Anfängen der Arbeit steckt. Das kann bei einem Organ, das auf keinerlei Erfahrungen analoger kirchlicher Organe zurückblicken kann, auch nicht verwundern. Im Rahmen der *ersten Aufgabe* des Sekretariats, nämlich die verschiedenen und verschieden intensiven Ausprägungen des Unglaubens, seine Wurzeln und Ursachen zu erforschen, begann man zunächst brieflich und persönlich mit den wichtigsten katholischen und anderen Universitäten Europas, Süd- und Nordamerikas Kontakt aufzunehmen. Das Ergebnis war ernüchternd. Es gab so gut wie keine wissenschaftlichen Forschungen über das Phänomen des Unglaubens, vor allem nicht in seinen psycho-sozialen Verflechtungen. Nach dieser Feststellung entschloß man sich daher, internationale Treffen zu fördern oder zu veranstalten, um erst einmal das Bewußtsein der Wissenschaftler für die Problematik des Phänomens aufzuschließen.
Ein erstes Round-table-Gespräch über die „sozio-psychologischen Dimensionen des Atheismus" im Oktober 1966 in Rom diente daher der Klärung des Begriffs des Unglaubens und der Erarbeitung geeigneter Forschungsmethoden. Man wurde sich bald darüber klar, daß ein solches Unternehmen nur mit einem größeren Aufgebot international anerkannter Fachleute erfolgversprechend sein würde. So kam es zum ersten Internationalen Symposium zwischen Soziologen und Theologen über „die Kultur des Unglaubens", das vom 24. bis 27. März 1969 stattfand und hauptsächlich von der Fiat-Stiftung Agnelli finanziert wurde. Zum Abschluß des Symposiums wurde ein Ausschuß gebildet, der unter dem Vorsitz von *Ch. Glock*, dem Dekan der sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität von Berkeley (Californien), einen Plan zur Erforschung der Problematik des Unglaubens unter sozio-psychologischer Rücksicht ausarbeiten soll, um ihn dann in internationaler Zusammenarbeit zu verwirklichen. Als zweite Aufgabe wurde dem Ausschuß übertragen, ein zweites Symposium vorzubereiten, das die Dimensionen des modernen religiösen Bewußtseins bzw. die Beziehung zwischen dem kirchlichen Glauben und den sog. „neuen Göttern" klären soll. Die Vorbereitungen dazu sind dank verschiedener gemischter Arbeitsgruppen in verschiedenen Ländern zur Zeit abgeschlossen. Ein Termin scheint jedoch nicht festzustehen.
Die *Schwierigkeiten*, das Phänomen des Unglaubens in seinen vielfältigen sozial-psychologischen, historischen und kulturellen Verflechtungen in den Griff zu bekommen, sind enorm und noch längst nicht bewältigt. Dies wurde u. a. auf dem erwähnten internationalen Symposium deutlich, wo sich herausstellte, daß die Meinungsverschiedenheiten unter den Soziologen in religionssoziologischen Fragen nicht weniger groß waren als die zwischen Soziologen und Theologen. Wie will man die Nichtglaubenden identifizieren, wenn der Begriff des Unglaubens noch ungeklärt ist und es weitgehend an geeigneten Methoden mangelt, ihn systematisch in sozio-psychologischen und historisch-kritischen Studien zu erforschen, Versuche, Arbeitsdefinitionen aufzustellen wie z. B. Nichtglaubende sind jene, die „keinen Glauben an einen transzendenten Gott haben und die deshalb jede Religion als entfremdend oder zumindest als bedeutungslos für den Menschen ablehnen oder nicht würdigen" — so *V. Miano* auf der letzten Konsultorentagung —, stoßen auf die weitere Problematik des Gottes- und Glaubensbegriffes und ihrer Beziehung zur Religion, zur Geschichte und zum Dogma.
Mit diesem Problem hängen auch die Einwände zusammen, die man gegen den Namen des Sekretariats erhob. Er sei, so meinte eine Reihe von Konsultoren, „offensiv" und rein „negativ". Die „Nichtglaubenden" selbst möchten nicht so genannt werden oder halten sich selbst nicht dafür, da auch sie einen ihnen eigenen „Glauben" hätten. 27 Konsultoren hatten sich im Oktober 1970 für eine Namensänderung ausgesprochen (etwa in: Sekretariat für den Dialog mit der Welt von heute, mit der säkularisierten Welt, mit den Humanisten u. a.). Die diesjährige Vollversammlung der Mitglieder sprach sich jedoch mehrheitlich für die vorläufige Beibehaltung des bisherigen Namens aus, da die gemachten Vorschläge nicht für besser gehalten wurden. Den nationalen Sekretariaten wurde es freigestellt, eine ihnen passend erscheinende andere Bezeichnung zu wählen.
Noch in den ersten Tätigkeitsbereich des Sekretariats fällt der *Einbau des Atheismusstudiums in die Priesterausbildung* durch die „Nota" über das „Studium des Atheismus und den Dialog mit den Nichtglaubenden", die am 24. November 1970 veröffentlicht wurde (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 7 f.). Diese konkretisiert die allgemeine Forderung des Konzils wie die des Rahmengesetzes über die Priesterausbildung vom 6. Januar 1970 (vgl. Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 213—217). Andere Initiativen des Sekretariats zielen auf die Errichtung von Lehrstühlen und Universitätsinstituten für Atheismusforschung ab. An der Erstellung umfassender Bibliographien wird gearbeitet.
Die *Ländersekretariate* befinden sich hinsichtlich des ersten Schwerpunktes noch weitgehend im „Stadium der Bestandsaufnahme, vor allem im Kontakt mit den philosophischen und theologischen Fakultäten und den Spezialbibliotheken" *(H. Vorgrimler)*. In Italien wird zur Zeit unter Leitung von *S. Acquaviva*, Professor für Soziologie an der Universität Padua, in zwei „typischen" Regionen eine vom „Consiglio Nazionale delle Ricerche" finanzierte Untersuchung über das Phänomen des Unglaubens durchgeführt. Die italienische Bischofskommission für den Ökumenismus, die auch für den Dialog mit den Nichtglaubenden zuständig ist, bereitet gegenwärtig einen Kongreß über den „ideologischen" und praktischen Atheismus vor. In Frankreich hat sich die Arbeit der Landessekretariate bisher am intensivsten entfaltet. Man entschied sich für die Arbeit in kleinen beruflich und weltanschaulich verschieden zusammengesetzten Gruppen von Christen

und Nichtglaubenden. Im Augenblick steht der Plan eines Nationaltreffen der verschiedenen Gruppen zur Debatte.

Wird ein Dialog möglich

Nicht weniger schwierig, wenn nicht noch schwieriger erwies sich die Arbeit im *zweiten* Aufgabenbereich des Sekretariats, die *Kontaktpflege* und die *Bemühungen um einen Dialog*. Dieser Dialog kann sich nach dem offiziellen am 1. Oktober 1968 veröffentlichten Arbeitsprogramm, das sich das Sekretariat selbst gegeben hatte (vgl. Herder-Korrespondenz, 22. Jhg., S. 572—577), in drei Formen abspielen: als Begegnung von Einzelpersönlichkeiten oder Gruppen, als theoretischer bzw. weltanschaulicher Dialog und als praktische Zusammenarbeit „dort, wo wir — wie Kardinal König erst kürzlich in einem Interview mit der deutschen Ausgabe der internationalen Monatszeitschrift „Neue Stadt" (Mai 1971) erklärte — gemeinsame Aufgaben haben: für den Frieden, für eine gerechte soziale Ordnung, für eine menschenwürdige Welt". In all diesen Formen des Dialogs geht es nicht um Bekehrung, sondern um den Abbau von gegenseitigen Vorurteilen, um gemeinsame Wahrheitsfindung und um gemeinsames Handeln.

Als Hauptschwierigkeit, mit den Nichtglaubenden und Atheisten zu einem Dialog zu kommen, erwies sich die Tatsache, daß es so gut wie keine homogene, nach dem Merkmal des Unglaubens organisierten Gesprächspartner gibt. Zudem ist das mit „Nichtglauben" bzw. „Atheismus" angesprochene Phänomene zu vielfältig und vielschichtig, und sind die ihm zugrundeliegenden Philosophien und Ideologien zu verschiedenartig, um sich auf einen gemeinsamen Nenner bringen zu lassen. Unglaube ist immer auch ein persönlicher Unglaube. Finden sich organisierte Gruppen als Gesprächspartner, so sind sie im Westen wie in den kommunistischen Ländern zumeist auf der Basis einer politischen Partei organisiert, die politische Ziele verfolgt. Dies birgt oft die Gefahr einer Politisierung des Dialogs in sich. Das geringe Interesse, das gerade von seiten dieser Länder — anders als im Westen — der Dialogbereitschaft der Kirche auf diesem Gebiet entgegengebracht wurde, ist ein weiteres Hindernis.

So kam es bisher — mit einer Ausnahme — noch zu keinem vom römischen Sekretariat oder von einem Landessekretariat organisierten nationalen oder internationalen offiziellen Kolloquium zwischen Glaubenden und Nichtglaubenden. Die einzige Ausnahme ist die Internationale Humanistische Union (International Humanist and Ethical Union), die von Anfang an gute Beziehungen zum römischen Sekretariat wünschte. Mit ihr kam es zu zwei Treffen im April 1966 in Amersfoort (Holland) und Anfang Oktober 1970 in Brüssel. Beide Tagungen dienten in erster Linie der gegenseitigen Information und dem gegenseitigen Kennenlernen. Auf Einladung des Präsidenten der Union nahm V. Miano im Juli 1966 am internationalen Humanistenkongreß in Paris und sein Stellvertreter, *A. Grumelli,* am gleichen Kongreß 1969 in Hannover teil. Inzwischen hat sich auf Initiative der skandinavischen Bischofskonferenz eine Arbeitsgruppe für den Dialog mit den Humanisten in Skandinavien gebildet. Diese ersten Treffen führten noch zu keinen Ergebnissen konkreter Zusammenarbeit.

Trotz aller Schwierigkeiten lassen sich aus den bisherigen bescheidenen Versuchen eines offiziellen oder inoffiziellen Dialogs schon einige *positive Auswirkungen* beobachten: eine spürbare Klimaverbesserung und erste Anzeichen eines Wandels in der Haltung gegenüber den Nichtglaubenden bzw. gegenüber den Glaubenden. War das gegenseitige Verhältnis in der Vergangenheit oft von Mißtrauen, Abneigung und Feindseligkeit, im günstigeren Falle von Unwissenheit und Intoleranz geprägt, so lernte man sich in der Begegnung auf den verschiedenen Treffen, Tagungen und Kongressen besser kennen und achten. Man erkannte auf seiten der Nichtglaubenden, daß das Christentum von sich aus weder menschen- noch fortschrittsfeindlich ist, sondern für die Durchsetzung der Menschenrechte und der Gerechtigkeit in der Welt einen wertvollen Beitrag zu leisten vermag.

Aber auch die Christen erkannten und verstanden besser die Komplexität des Phänomens des Unglaubens in seinen vielfältigen kulturellen, sozialen, ideologischen und historischen Verästelungen. Die humanen Anliegen kommen besser in den Blick. Man wird vorsichtiger und differenzierter im Urteil. Dennoch überwog bei den bisherigen Begegnungen der verschiedensten Art im theoretischen Dialog die *Konfrontation* vor einer Integration der Standpunkte. Der theoretische Dialog, an dem das Sekretariat in erster Linie interessiert war und ist, hatte aufs ganze gesehen wenig Erfolg.

Praktische Zusammenarbeit vorrangig?

War man an eine Grenze des theoretischen Dialogs gekommen? Fehlte es auf seiten der Nichtglaubenden und Atheisten an Gesprächsbereitschaft? Hatte man auf seiten der Christen Fehler gemacht? Warum kam es bisher nicht zu einem theoretischen Dialog mit den sowjetischen Ideologen? Diese und ähnliche Fragen führten zur grundsätzlichen Frage nach der Akzentsetzung. Sollte man nicht vorrangig die konkrete praktische Zusammenarbeit mit Nichtglaubenden und Atheisten in Ost und West wenigstens dort suchen, wo eine gemeinsame Aktionsbasis gefunden werden kann? Im Kampf gegen Hunger, Unterentwicklung und Analphabetentum? In der Konfliktlösung und Friedenssicherung? Sollte also das soziale und politische Engagement an die Stelle des theoretischen Dialogs treten?

Die Befürworter einer solchen Umorientierung unter den Konsultoren weisen darauf hin, daß bei den genannten Arten von Zusammenarbeit eine Übereinstimmung über prinzipielle Weltanschauungsfragen nicht erforderlich sei. Einflußreiche Kräfte im Sekretariat halten jedoch diese Konzeption für „pragmatisch" und machen ihrerseits geltend, auch in der praktischen Zusammenarbeit müsse man sich über deren „Ziel" verständigen. Dies sei ja nicht immer frei von politischen und ideologischen Rücksichten und führe leicht zu Zweckentfremdung. Die so argumentieren, möchten am theoretischen Dialog festhalten, aber diesen als „privaten" Dialog in kleinen relativ homogenen Gruppen führen, die nur für sich selbst sprechen. Als hauptsächlicher Gegenstand eines solchen Dialogs wird der Mensch angesehen, der in all seinen Dimensionen nicht erfaßt werden könne, ohne daß man auf seine Offenheit auf die Transzendenz hin stoße. Kardinal König scheint in dieser Frage eine vermittelnde Position einzunehmen: Der theoretische Dialog müsse zwar vom praktischen unterschieden, aber dürfe von ihm nicht getrennt werden, da beide sich gegenseitig bedingen. Dies dürfte die Linie für die nächste Zukunft bleiben.

Länderbericht

Zur Situation der christlichen Kirchen in Rumänien

Rumänien erfreut sich seit vielen Jahren einer besonderen Aufmerksamkeit westlicher Beobachter. Sie gilt nicht nur den interessanten politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen in diesem Land, sondern auch den bemerkenswerten kirchlichen Verhältnissen. Die Reise, die Bundespräsident *Heinemann* vom 17. bis 19. Mai nach Rumänien unternahm, weist auf die guten Beziehungen hin, die sich seit der Aufnahme diplomatischer Beziehungen im Jahre 1967 gerade zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Sozialistischen Republik Rumänien entwickelt haben. Sie dürfen mit vollem Recht auch von den kirchlichen Verbindungen zwischen beiden Ländern behauptet werden. Der Besuch des Rumänischen Orthodoxen Patriarchen *Justinian* in der Bundesrepublik im vergangenen Oktober hat diese guten ökumenischen Beziehungen zwischen den Kirchen bestätigt und vertieft. Man wird sich langsam bewußt, daß das verhältnismäßig geringe Echo, das dieser Besuch in der Bundesrepublik auslöste, seiner Bedeutung in keiner Weise entsprochen hat. Die tatkräftige Hilfe, die u. a. von den Kirchen in Deutschland nach der großen und verheerenden Überschwemmungskatastrophe in Rumänien im Mai und Juni vergangenen Jahres geleistet worden ist, hat zur Festigung der Bindungen zwischen den beiden Ländern ebenfalls nicht unwesentlich beigetragen. Ein weiterer Schritt in dieser Richtung wird mit einer Reise von Kardinal *Döpfner* im Herbst dieses Jahres erwartet. Er ist vom Patriarchen schon vor längerer Zeit zu einem Besuch der Rumänischen Orthodoxen Kirche eingeladen worden.

Entspannung im Verhältnis zum Staat?

Die Entspannung des Verhältnisses zwischen dem Staat und den Kirchen in Rumänien zeigt sich deutlich, wenn auch mit Abstufungen, im äußeren Bereich. Die Kirchen konnten ihre Kontakte mit dem Ausland vervielfältigen. Die Regierung scheint bereit, die Möglichkeiten der Kirchen für die Verbesserung der politischen Beziehungen innerhalb eines von ihr abgesteckten Rahmens wirksam werden zu lassen. Der Vize-Präsident des Kultus-Departements, *Gh. Nenciu*, erläuterte im September vergangenen Jahres auf der Konferenz der Europäischen Minderheitenkirchen in Braşov-Poiana die Haltung der Regierung zu diesem Thema und stellte unter anderem fest: „Es ist uns klar, daß die neuen Beziehungen unter den Menschen und Völkern nicht ausschließlich von Regierungen geschaffen werden. Das ist eine Notwendigkeit und eine Verantwortung, zu der alle Menschen gerufen sind. Ich würde sogar sagen, daß es von brennender Aktualität ist, daß die Regierungen noch mehr den Ruf der Menschen nach wirklich menschlichen Beziehungen hören und vom Mut des reinen, ehrlichen Gewissens bewegt werden sollten, entschlossen, das gute Einvernehmen, die gegenseitige Achtung, das Recht jedes einzelnen auf Leben, auf Freiheit und Unabhängigkeit energisch zu fördern. Dabei, so glauben wir, können die christlichen Kirchen heute einen positiven Beitrag leisten" (vgl. „Evangelische Kommentare", Januar 1971, S. 37). Als Beginn der Entspannung kann die Amnestie für die inhaftierten Geistlichen im Jahre 1964 angesehen werden (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 433). Mehrere von ihnen sind heute wieder in einflußreichen Stellungen in den Kirchen tätig. Am 29. Februar 1968 wurden die Kirchenführer gemeinsam vom rumänischen Staatsrat unter Vorsitz des Präsidenten *N. Ceauşescu* empfangen (vgl. Biserica Orthodoxă Română 1968, Nr. 1—2, S. 17—26). Im inneren Bereich scheint die Kontrolle der Kirchen durch die zuständigen Staatsorgane unverändert streng geblieben zu sein. Ein Dekret vom 13. Juli 1970 (Nr. 334/1970), vom Präsidenten des Staatsrates unterzeichnet, hat die Organisation und die Funktion des Kultus-Departements neu geregelt. In ihm wird der Umfang der Aufsicht des Staates über die Kirchen im einzelnen festgelegt. Das Kultus-Departement arbeitet nach dem Dekret auf der Basis der kollektiven Führung. Präsident des Führungs-Kollegiums ist Prof. *D. Dogaru*, der in seiner bisherigen Funktion als Leiter des Kultus-Departements den Titel eines Generalsekretärs trug. Die neugeschaffene Einrichtung eines kirchlichen Beirates im Kultus-Departement hat allerdings bei den Kirchen in Rumänien die Hoffnung auf eine wirksame Mitbestimmung bei gewissen Entscheidungen hervorgerufen. Er besteht aus den Leitern aller vom Staat anerkannten Kulte und kann sowohl die Mitglieder des Führungs-Kollegiums als auch — von Fall zu Fall — Metropoliten, Bischöfe oder gleichrangige Verantwortliche der Kulte bzw. deren Vertreter beiziehen (Art. 21). Seine Kompetenz betrifft unter anderem die Beziehungen der Religionsgemeinschaften untereinander, ihre auswärtigen Beziehungen, die geschichtlichen Denkmäler des Landes, den Frieden usw. (Art. 22). Vorsitzender ist der Präsident des Kultus-Departements (Art. 23). Interessanterweise erstreckt sich das Mitberatungsrecht des Beirates vornehmlich auf den äußeren Bereich kirchlichen Lebens. Die Reaktion der Rumänischen Orthodoxen Kirche im Ausland auf diese Bestätigung der Staatskontrolle über die Kirchen ist sehr kritisch. So ist die Rumänisch-orthodoxe Diözese in Amerika unter Leitung des Bischofs *Valerian* (Trifa), die bis Mai 1970 der kanonischen Jurisdiktion der amerikanischen Metropolitankirche unterstand, die inzwischen vom Moskauer Patriarchat als „Autokephale Orthodoxe Kirche von Amerika" anerkannt wurde, nicht bereit, sich unter diesen Umständen der Jurisdiktion des Patriarchates von Bukarest zu unterstellen (vgl. „The Herald" [Detroit] vom 28. 2. 71). Diese Beobachtungen über die Lage der Kirchen im inneren Bereich passen im übrigen ganz in den Kontext der Informationen, die über die innenpolitische Situation Rumäniens bekannt werden. Sie ist im Gegensatz zur Außenpolitik des Staates im kulturellen Bereich unverändert hart und vermutlich auch ein Preis der relativen politischen Selbständigkeit des Landes.

Ökumenische Aktivität der Orthodoxen

Mit fast 15 Millionen Gläubigen ist die *Rumänische Orthodoxe Kirche* nach der Russischen Orthodoxen Kirche die zweitgrößte orthodoxe Kirche der Welt. Der Patriarch wurde auf seiner Reise durch die Bundesrepublik nicht müde, die Bedeutung der ökumenischen Kontakte hervor-

zuheben und die neue Ära einer Zusammenarbeit der Kirchen als Hoffnung für eine endgültige Wiederherstellung der Einheit aller Christen und einen Beitrag zur Freundschaft zwischen den Völkern herauszustellen. In einem privaten Gespräch berief er sich ausdrücklich auf den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras und sagte: „Patriarch Athenagoras ist heute alt und krank; sein Werk darf nicht mit ihm sterben; man muß seine Botschaft übernehmen und weitergeben; dafür muß man Menschen guten Willens suchen gehen" (vgl. *D. Gelsi,* Une rencontre d'Églises: La visite du Patriarche Justinien de Roumanie en Allemagne, in „Irénikon" 1970, Nr. 4, S. 601—607). Die rumänische Delegation wurde auf der ganzen Reise von Repräsentanten der Sozialistischen Republik Rumänien, an der Spitze Botschafter Constantin *Oancea,* begleitet. Er gab am 16. Oktober in der Botschaft einen Empfang für den Patriarchen, während dessen es zu einer improvisierten Pressekonferenz des Patriarchen mit den anwesenden Journalisten kam. Der Patriarch beantwortete dabei sehr geschickt Fragen nach dem kirchlichen Leben in Rumänien. Es konnte dabei durchaus der Eindruck entstehen, der Staat präsentiere mit einer gewissen Genugtuung die Stimme der Rumänischen Orthodoxen Kirche, wenn auch nicht zuletzt als Zeugnis eines reichen — und lebendigen — nationalen Erbes. Ein zunächst verschwiegener Höhepunkt der Reise war das Gespräch zwischen Patriarch Justinian und Kardinal Willebrands in Bonn/Köln am 18. 10. 1970. Das erste Zusammentreffen des Patriarchen mit einem Vertreter der Hierarchie der römisch-katholischen Kirche außerhalb Rumäniens hatte sich im Juni 1966 in England ereignet. Damals erwiderte Patriarch Justinian einen Besuch des anglikanischen Primas *M. Ramsey* vom Mai 1965 in Bukarest und sprach bei dieser Gelegenheit auch den damaligen Nuntius in England, Erzbischof *I. Cardinale.* Auf der Rückreise von England hatte der Patriarch vom 28. bis 30. Juni 1966 die Zentrale des Weltkirchenrates in Genf besucht, dem die Rumänische Orthodoxe Kirche auf der Generalversammlung von New Delhi 1961 erneut beigetreten war. Sie ist ebenfalls an der ökumenischen Arbeit der Konferenz Europäischer Kirchen beteiligt (Nyborg-Konferenzen). Im November 1967 empfing Patriarch Justinian den Besuch von Kardinal König in Bukarest, der bei dieser Gelegenheit auch die beiden römisch-katholischen Bischöfe Marton und Pleşca besuchen konnte. Im Juni 1968 machte der Patriarch einen Gegenbesuch in Wien. Eine Delegation der katholischen Kirche in der Bundesrepublik konnte im April 1970 unter Leitung von Bischof *R. Graber* von Regensburg, dem Referenten der Deutschen Bischofskonferenz für die Kontakte zu den orthodoxen Kirchen, der Rumänischen Orthodoxen Kirche einen Besuch abstatten. Die Wirkung dieser Besuche, die mit vielen persönlichen Gesprächen und damit eingebrachten Erfahrungen verbunden sind und meist weitere Einladungen, den Austausch von Professoren und Studenten usw. nach sich ziehen, darf nicht unterschätzt werden. In der Bundesrepublik betreiben z. Z. beispielsweise zwei rumänische orthodoxe Theologen ein theologisches Aufbaustudium (in Bonn und Heidelberg). Ein deutscher katholischer Theologe verbrachte einen längeren Studienaufenthalt im Winterhalbjahr 1969/70 in Bukarest. Im Studienjahr 1969/70 waren im ganzen 22 rumänische Theologen als Stipendiaten im Ausland, während 19 ausländische Theologen als Stipendiaten des Patriarchats sich in Rumänien aufhielten.

Besonders die *innerorthodoxen Kontakte* werden von der Rumänischen Orthodoxen Kirche mit Eifer gepflegt. Ersten persönlichen Kontakt mit dem ökumenischen Patriarchen Athenagoras gewann Patriarch Justinian beim Athos-Jubiläum im Jahre 1963. 1967 vergewisserte sich Patriarch Athenagoras mit einer Delegation des Ökumenischen Patriarchats auf einer Reise zu den Patriarchaten von Serbien, Rumänien und Bulgarien der Zustimmung der orthodoxen Schwesterkirchen zu seiner Haltung in bezug auf die Vorbereitung eines panorthodoxen Konzils und den Dialog der Orthodoxie mit der römisch-katholischen Kirche und den anderen Kirchen des Westens. Die Beratungen mit der Rumänischen Kirche nahmen dabei einen besonderen Rang ein (vgl. *I. Doens,* L'Église orthodoxe roumaine, in „Irénikon" 1968, Nr. 3, S. 414 bis 443). Der hohe Stand der rumänischen Theologie weist den rumänischen Theologen eine bedeutende Stellung bei der Vorbereitung des panorthodoxen Konzils an.
Intensiv sind auch die Verbindungen der Rumänischen Orthodoxen Kirche zu den *Orientalischen Orthodoxen Kirchen* (früher meist Monophysitische Kirchen genannt). Einer Reise im Jahre 1966 in die Armenische SSR, wo Patriarch Justinian Gast des Obersten Patriarchen-Katholikos aller Armenier, *Vasgen I.,* war, folgte im Januar 1969 eine Reise zur koptisch-orthodoxen Kirche in die VAR, nach Indien und nach Äthiopien.

Intensives kirchliches Leben

Alle Kenner der *Rumänischen Orthodoxen Kirche* sind beeindruckt von dem regen kirchlichen Leben, das sie in Rumänien vorfinden. Es bietet das Bild einer lebendigen Volkskirche, die sich unter außerordentlichen Bedingungen, aber ungebrochen in lebendiger Verbindung mit der orthodoxen Gesamttradition entfaltet. Der Beobachter aus dem Westen, der die Erfahrung eines weitgehenden und teilweise verwirrenden Umbruchs der kirchlichen Verhältnisse mit sich bringt, ist von den rumänischen kirchlichen Eindrücken teils leicht befremdet, teils tief berührt. Er muß sich aber Rechenschaft geben, daß die Rumänische Orthodoxe Kirche dieses Leben nicht zuletzt den einschneidenden Reformen verdankt, die sie unter der Leitung des seit 1948 amtierenden Patriarchen Justinian erfahren hat. Die Persönlichkeit des Patriarchen, der im Februar dieses Jahres 70 Jahre alt wurde, hat in den letzten Jahren auch im Westen wachsende Anerkennung gefunden. Dazu haben zweifellos die vielfältigen persönlichen Kontakte der letzten Jahre und die daraus gewonnenen Erfahrungen wesentlich beigetragen. Seine Stärke war der Rückhalt im gläubigen Volk und seine von Anfang an konsequente, wenn auch umstrittene Loyalität gegenüber dem kommunistischen Staat, die vielen westlichen Beobachtern lange unverständlich erschien. Die Abhängigkeit der Kirche vom Staat ist ganz offensichtlich der Preis für die Möglichkeit christlichen Zeugnisses, das fast immer um so glaubwürdiger wird, je persönlicher man es kennenlernt. Dabei gewinnt man den Eindruck, daß die Kirche als Institution auf höherer Ebene größere Freiheit besitzt als der einzelne Gläubige. Dies gilt vor allem für die mittleren Schichten, weniger für die Landbevölkerung und auch nicht für Privilegierte aus der führenden Schicht des Landes. Auch die Geistlichen stehen unter Kontrolle durch die zuständigen Abteilungen der unteren Verwaltungsbehörden, zumal im Umgang mit Ausländern, wobei die Praxis dieser Aufsicht von Bezirk zu Be-

zirk durchaus unterschiedlich streng gehandhabt zu werden scheint. Es ist in diesem Zusammenhang auffällig, daß trotz der großen Zahl regelmäßig (wenn auch meist mit großer Verspätung) erscheinenden Zeitschriften kaum Nachrichten über das Leben der Gemeinden erscheinen und nach wie vor Nachrichten über das ökumenische Leben der Kirche und dogmatische und kirchengeschichtliche Abhandlungen im Vordergrund stehen (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 432). In einem Gespräch der römisch-katholischen Delegation aus der Bundesrepublik unter Leitung von Bischof Graber mit Generalsekretär Prof. D. Dogaru vom Kultus-Departement am 7. April 1970 erläuterte dieser die Haltung der Regierung zu den gläubigen Christen in Rumänien: Die kommunistischen Politiker hätten den Wunsch, der Masse des Volkes das Bewußtsein zu geben, daß sie frei sind. Da nun die Mehrheit des Volkes in Rumänien religiös und gläubig sei, sei folglich die Regierung verpflichtet, religiöses Leben zu ermöglichen. Man habe nach einem Weg des Ausgleichs gesucht. Wer Sozialist und Atheist sei, der sei dies heute in Rumänien ganz; wer Christ sei, sei es desgleichen ganz. Dies sei möglich, weil der Sozialismus zu entdecken beginne, daß er von Anfang an eigentlich ein Humanismus sei. Freilich sei wegen der Kürze der Zeit noch wenig Erfahrung mit der neuen Ordnung vorhanden und diese bedürfe noch der Verbesserung; doch je weiter man sich von der Revolution, die zugegebenermaßen Opfer gekostet habe, entferne, desto deutlicher trete der Humanismus im Marxismus zutage.

Schweigen über die Klöster

Spärlich sind auch die offiziellen Nachrichten über das Leben in den *Klöstern*. Die große Krise der Klöster in den Jahren 1958/59, in der rund 4000 Mönche und Schwestern (fast alle jüngeren) auf Weisung des Staates unter Mitwirkung eines Teils des orthodoxen Klerus aus den Klöstern ausgeschlossen wurden und etwa 100 Klöster, Skiten und Metochien, vor allem in der Moldau, aufgehoben wurden, wird heute mit Schweigen übergangen (vgl. *I. Doens,* Rumäniens Klöster: Kultur und Touristik, „Österreichische Osthefte" 11 [1969], Heft 2, S. 116 ff.).
Mit dieser Aktion war der monastischen Bewegung in Rumänien, die durch die Reformen des Patriarchen in den Jahren 1950/53 gestärkt worden war, aber auch dem geistlichen Leben ein schwerer Schlag versetzt: die Klöster sind schon immer und bis heute — vor allem an den hohen Feiertagen — Zentren der religiösen Praxis des Volkes gewesen.
Neuerdings wurde im Westen bekannt, daß diese „Reorganisation" der Klöster, die in der Moldau besonders rücksichtslos durchgeführt wurde, der Sekte der *Altkalendarier* oder Stilisten großen Auftrieb gegeben hat. Diese Gruppe trennte sich im Jahre 1924 von der orthodoxen Kirche, weil sie die Umstellung vom Julianischen auf den Gregorianischen Kalender ablehnte. Sie hat sich eine eigene, nichtkanonische Kirchenleitung geschaffen und versucht, die Unzufriedenheit der Bevölkerung über das Vorgehen eines Teiles der Geistlichkeit gegen die Klöster in den fraglichen Jahren zu ihren Gunsten auszunutzen. Sie könnte aber nur größeren Einfluß gewinnen, wenn sie offiziell vom Staat anerkannt wird. Diese Anerkennung sucht sie unter Berufung auf gewisse Hilfen, die diese Gruppe schon vor der politischen Umwälzung Mitgliedern der kommunistischen Partei gegeben hat und die sie nun heute vom prorussischen Flügel der kommunistischen Partei erhofft. Damit würde allerdings der vom Staat bei der Auflösung der Unierten Kirche im Jahre 1948 zugunsten der Auflösung ins Feld geführte Grund, die Einheit der Orthodoxie als Stütze nationaler Einheit müsse gestärkt werden, hinfällig.
Neben den Altkalendariern gibt es noch eine zweite schismatische Gemeinschaft russischen Ursprungs: die *Altgläubigen*. Sie sind unter einem eigenen Bischof, *T. Joasaf*, organisiert und staatlich anerkannt. Zwischen ihnen und der orthodoxen Kirche bestehen freundschaftliche Kontakte.
In den rumänischen orthodoxen Klöstern leben heute etwa 2000 Mönche und Schwestern in etwa 70 Klöstern, Skiten und Metochien. Sie stellen vor allem in Form von Kollektivwirtschaften die Gegenstände her, die für die Praxis des kirchlichen Lebens notwendig sind: liturgische Geräte und Gewänder, Ikonen und Kerzen, Material für Reparaturen an Kirchen und Klöstern, aber auch Teppiche und Wandbehänge, die über staatliche Stellen verkauft werden. Jeder so beschäftigte Klosterangehörige hat Anspruch auf Arbeitslohn und auf eine Pension. Andere Klöster dienen als Altersheime für Mönche und Schwestern. In den geschichtlich und kunstgeschichtlich bedeutsamen Klöstern sind Mönche und Schwestern als offizielle Führer tätig. Sie haben Spezialkurse besucht und werden vom Staat bezahlt. Die rumänische Kirche beruft sich bei dieser Arbeitsverpflichtung ihrer Mönche und Schwestern auf das Beispiel des hl. Paulus, „das für dieses Leben Notwendige durch eigener Hände Fleiß zu erwerben" (vgl. Die Rumänische Orthodoxe Kirche, 2. Auflage, Bukarest 1968, S. 59). „Diese Arbeiten sind so eingerichtet, daß sie die Ruhe des Klosterlebens, besonders das Programm der Gottesdienste und Gebetsübungen nicht stören." 1969 und 1971 erhielten jeweils je ein Mönch und eine Nonne die Erlaubnis, durch Vermittlung des Referates der Deutschen Bischofskonferenz „Kontakte zur Orthodoxie" für mehrere Monate zu einem Studienaufenthalt nach Deutschland zu kommen. Einer von ihnen, der ehemalige Staret (Abt) des Klosters Căldăruşani, *Gh. Cristea*, wurde auf der Sitzung des Hl. Synods vom 15. Dezember 1970 zum Weihbischof des Bistums Dunărea de Jos (Untere Donau) gewählt. Zusammen mit ihm wurden ein Vikar-Bischof für die Metropolie Oltenien und ein neuer Vikar-Bischof des Patriarchen gewählt (vgl. „Epískepsís" vom 26. 1. 1971). Letzterer, der bisherige Archimandrit *A. Plămădeală*, der auch schriftstellerisch hervorgetreten ist, wurde während eines mehrjährigen Studienaufenthaltes in England durch seine theologisch hochqualifizierten Vorträge in Westeuropa und Nordamerika bekannt.
Die Arbeit der rumänischen Theologen tritt auch in westeuropäischen Zeitschriften immer stärker hervor. So brachte die Zeitschrift *Sobornost* (London) im Jahre 1969 Artikel von Archimandrit Plămădeală über das monastische Leben in Rumänien (Nr. V/10) und von Prof. Dumitru Staniloae, der ebenfalls schon durch Vorträge, u. a. in der Bundesrepublik, bekannt und geschätzt ist, über die orthodoxe Auffassung von der Tradition und die Entwicklung der Lehre der Kirche (Nr. V/9) und andere Themen, während die Zeitschrift *Contacts. Revue Française de l'Orthodoxie* (Paris) 1970 Arbeiten von Prof. Staniloae (über die Eucharistische Theologie, in Nr. 70) und von Prof. Joan G. Coman veröffentlichte. Die Zeitschrift *Ostkirchliche Studien* (Würzburg) veröffentlichte im ersten Heft des Jahrgangs 1971 einen Beitrag von Prof.

Staniloae über „Die Dogmatischen Grundlagen der Synodalität".

Katholiken noch ziemlich rechtlos

Mehr als unbefriedigend ist immer noch die Situation der römisch-katholischen Kirche. Von den fünf Diözesen (Erzbistum Bukarest mit den Suffraganbistümern Alba Julia, Jaşi, Satu Mare und Oradea Mare, Timisoara/Temeschwar) werden nur zwei, nämlich Alba Julia und Jaşi, von der Regierung anerkannt. Nur eine dieser Diözesen, Alba Julia, wird von einem Diözesanbischof geleitet: von *A. Marton;* Jaşi wird von einem Titularbischof verwaltet: P. Pleşca, der nach dem Abschluß des Konzils im Dezember 1965 in Rom geweiht wurde. In Timişoara/Temeschwar amtiert Kapitelsvikar Kernweis.
Bischof Marton konnte nicht am Konzil teilnehmen. Die ihm auferlegten Beschränkungen wurden erst im Jahre 1967 gelockert. Die Aufhebung der Beschränkungen stand im Zusammenhang mit dem Besuch Kardinal Königs bei der Rumänischen Orthodoxen Kirche im November 1967 und muß ebenfalls im Zusammenhang mit den Vorbereitungen des Besuchs des rumänischen Ministerspräsidenten Maurer und Außenministers Manescu bei Papst Paul VI. am 24. Januar 1968 gesehen werden (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 109/110). Erwartungen, die sich an diesen Besuch von 1968, der ersten Kontaktaufnahme zwischen dem Vatikan und Rumänien nach 18 Jahren, knüpften, haben sich bis heute nicht erfüllt. Noch im Herbst 1969 wagte Bischof Marton trotz einer staatlichen Ausreisegenehmigung nicht, der Einladung zur Außerordentlichen Bischofssynode nach Rom zu folgen, weil er keine Sicherheit für eine Rückkehr nach Rumänien zu haben glaubte. Inzwischen konnte er im Frühjahr 1970 zum ersten Mal nach Rom fahren, wo er am 3. März vom Papst in Privataudienz empfangen wurde.
Die Schwierigkeiten, die einer förmlichen Anerkennung der römisch-katholischen Kirche in Form eines vom Staat gebilligten und von der Kirche akzeptierten Statuts entgegenstehen, sind bis heute immer noch sehr groß, obwohl angenommen werden darf, daß auch der Staat an einer solchen Regelung interessiert ist. Dies zeigte nicht nur der Besuch des Ministerpräsidenten und des Außenministers im Januar 1968 bei Papst Paul VI. Bei der Ansprache, die Generalsekretär Dogaru beim Besuch der Delegation der römisch-katholischen Kirche der Bundesrepublik im Kultus-Departement hielt, kam er ausdrücklich auf die Situation der lateinischen Katholiken in Rumänien zu sprechen und erwähnte „mit Bedauern", daß die Situation der Katholiken sich aus verschiedenen Gründen von jener der übrigen Glaubensgemeinschaften unterscheide. Ein erster Versuch, zu einer Regelung des Verhältnisses zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem kommunistischen Staat in Rumänien zu kommen, war in den Jahren 1948/50 gescheitert. Den damals von den Bischöfen erarbeiteten Entwurf eines Statuts wollte der Saat nur mit Änderungen annehmen, die ihrerseits den Bischöfen unannehmbar erschienen. Die zur selben Zeit erfolgte zwangsweise Auflösung der Kirche der Katholiken des byzantinischen Ritus, der Unierten, und die gewaltsamen Maßnahmen des Staates gegen die Geistlichkeit beider Kirchen, die sich dieser Politik widersetzten, ließ zudem jede Übereinkunft unmöglich erscheinen. Der Versuch des päpstlichen Nuntius Msgr. *G. O'Hara,* das kirchliche Leben durch die geheim vollzogene Weihe von mehreren Bischöfen beider Riten dennoch aufrechtzuerhalten, wurde 1950 mit seiner Ausweisung beantwortet. Einer dieser Bischöfe, Erzbischof Josef Schubert, der als Apostolischer Administrator von Bukarest vorgesehen war, aber wie die anderen mit ihm konsekrierten Bischöfe nie öffentlich amtieren konnte, hat — schwer erkrankt — erst im Januar 1969 Rumänien verlassen und ist im April 1969 in München verstorben.

Das Uniertenproblem

Sollte sich Rom bereit finden, die Abhängigkeit der römisch-katholischen Kirche vom Kultus-Departement, wie sie tatsächlich schon jetzt praktiziert wird, auch in einem offiziellen Statut anzuerkennen, dann dürften einer solchen Regelung, die sich im übrigen für die äußere Bewegungsfreiheit der Kirche sicher positiv auswirken würde, keine unüberwindlichen Hindernisse entgegenstehen. Es ist bekannt, daß Kontakte zwischen dem Vatikan und der rumänischen Regierung bestehen. Allerdings würde bei einer solchen Lösung das zweite, weit schwierigere Problem, nämlich die Frage nach dem Schicksal der Unierten Katholiken in Rumänien, deren fünf Diözesen seit 1948 unverändert im Annuario Pontificio angeführt werden, weiter offenbleiben. Sie waren im alten rumänischen Konkordat mit eingeschlossen. Hier verschränken sich politische, nationale und ökumenische Zusammenhänge zu einem schwer auflösbaren Problem.
In der Frage des weiteren Schicksals der Unierten ist insofern in den letzten Jahren ein Fortschritt erzielt worden, als zwischen der römisch-katholischen und Rumänischen Orthodoxen Kirche heute über dieses Problem offen gesprochen wird. Die römisch-katholische Kirche hat die Gründe für die kritische Haltung der orthodoxen Kirchen zu den Unierten — nämlich ihre Ablehnung solcher Unionen als mögliches Modell einer Wiederherstellung der Einheit der Kirchen — im letzten Jahrzehnt vielfach kennengelernt und ist heute eher als früher bereit, die Beurteilung der Situation der Unierten durch die Rumänische Orthodoxe Kirche zur Kenntnis zu nehmen. In solchen Gesprächen wird von rumänischer orthodoxer Seite darauf hingewiesen, daß die Union in Rumänien in dem Augenblick in ein kritisches Stadium getreten sei, als durch das Diktat von Wien im Jahre 1940 Nordsiebenbürgen unter dem Vorwand, es sei ein katholisches Land, von Rumänien abgetrennt und Ungarn zugeschlagen worden sei. Rom hätte die rumänischen Katholiken damals im Stich gelassen. Die Ungarn wären ihrerseits schon bald mit Gewalt gegen die orthodoxe Kirche vorgegangen, hätten eine Reihe von Kirchen zerstört und viele Bischöfe ausgewiesen. Damit wäre der Wunsch nach kirchlicher Einheit durch den Wunsch nach Wiedererlangung der nationalen Einheit geweckt und gefördert worden. So kam es zu einer Bewegung unter den Unierten, die eine Aufhebung der Union und eine Rückkehr zur rumänischen Orthodoxie anstrebte. Tatsächlich haben aber die Umstände, unter denen es dann schließlich im Herbst und Winter 1948 zur Aufhebung und schließlich zur gewaltsamen Auflösung der Union kam, große Verbitterung bei vielen Unierten hervorgerufen. Sie haben wenig Grund, das Problem allein unter dem übergeordneten ökumenischen Aspekt zu betrachten. Das Wiedererstehen der unierten Kirche in der Slowakei im Jahre 1968 ließ auch unter unierten Katholiken Rumäniens die Hoffnung wach werden, daß ihre Kirche wieder erstehen würde. Im Herbst 1968 sollen der

letzte noch aus der Zeit vor 1948 lebende unierte Bischof, J. Hossu, und fünf geheim geweihte unierte Bischöfe ein Memorandum an die Regierung gerichtet haben, in dem sie die Wiederzulassung der Unierten Kirche in Rumänien erbaten. In einer Antwort auf diese Eingabe soll die Regierung mitgeteilt haben, daß sie eine Wiederzulassung der unierten Kirche im Prinzip nicht ablehne, jedoch den Zeitpunkt für eine derartige Maßnahme noch nicht für gekommen halte. Msgr. Juliu Hossu lebte seit 1958 im orthodoxen Kloster Căldăruşani bei Bukarest, dem Vernehmen nach zuletzt unter angemessenen Bedingungen. Er ist am 28. Mai 1970 in einem Krankenhaus in Bukarest im Alter von 85 Jahren verstorben. Vielleicht könnte die Einführung der rumänischen Sprache im Gottesdienst der römisch-katholischen Kirche, die bisher noch nicht geschehen konnte, einen ersten Schritt zur Lösung des schwierigen Problems bilden. Die unierten Katholiken, die den Schritt zur Orthodoxie nicht mitvollzogen haben, würden auf diese Weise in den Kirchen des lateinischen Ritus den Gottesdienst mit ihrer Muttersprache mitfeiern können.

Patriarchalischer Protestantismus

Die protestantischen Kirchen in Rumänien bestehen aus mehreren Gruppen: Die *Evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses* umfaßt 187 000 Gläubige. Sie ist die „Kirche der Deutschen", der Siebenbürger Sachsen, „für die sich Volkstum und Kirche, Kultur und Konfession so nahtlos decken, daß eines nicht vom anderen zu trennen ist" (R. Puffert, Christen in Rumänien, „Evangelische Kommentare", Januar 1971, S. 37). Seit dem 15. 4. 1969 wird sie von Bischof A. Klein geleitet, dem Nachfolger von Bischof *F. Müller*. Eine tatkräftige Nachbarschaftshilfe („Bruder"- und „Schwesternschaften") in dieser Kirche hat sich im vergangenen Jahr bei der Überschwemmungskatastrophe wieder neu bewährt. Sie wachen auch über die Einhaltung altüberlieferter Gewohnheiten im Gottesdienst und die Aufrechterhaltung von Sitte und Moral, nicht zuletzt in bezug auf die Eheschließung, die bis vor kurzem nur innerhalb der eigenen Volksgruppe geduldet wurde. Dieses Fortwirken patriarchalischer Traditionen wird aber auch hier durch den wachsenden Einfluß der Industriegesellschaft zunehmend in Frage gestellt und die Kirche gezwungen, sich auf die Zukunft hin zu orientieren. Ein besonderes Problem bildet der Wunsch zur Auswanderung nach Österreich und Deutschland, der die Landbevölkerung jetzt erfaßt hat. Neben dem Staat, der diesen Prozeß zu bremsen sucht, versuchen auch die Pastoren der Auswanderungsbewegung entgegenzuarbeiten.

Die größte protestantische Kirche — zu ihr bekennen sich 800 000 Gläubige — ist die *Ungarische Reformierte Kirche* mit dem Zentrum in Ostsiebenbürgen. Sie ist in zwei Bistümer gegliedert: Das Bistum Cluj/Klausenburg wird von Bischof Juliu Nagy, das Bistum Oradea/Großwardein von Bischof Ladislau Josif Papp geleitet. Diese Kirche umfaßt vor allem den magyarischen Stamm der Szekler. Gläubige ungarischer Abstammung bilden neben solchen slowakischer, rumänischer und deutscher Herkunft die *Ungarische Lutherische Kirche* mit dem Zentrum in Cluj/Klausenburg. Sie wird seit bald 30 Jahren von Bischof Gheorge Argay geleitet. Außerdem existiert noch die *Kirche der Unitarier* in Rumänien mit dem Zentrum in Cluj/Klausenburg.

Besseres ökumenisches Klima

Die Kirchen leben heute — im Gegensatz zu früher — auch in Rumänien selbst im Kontakt miteinander. Ansätze zu ökumenischen Kontakten gibt es sowohl auf höchster wie auch auf örtlicher Ebene. Auf Initiative des orthodoxen Patriarchen Justinian ist ein „Nationaler Rat der Kirchen" entstanden, in dem manche Fragen geklärt werden können. Er hat sich gerade für die römisch-katholische Kirche, weil diese noch nicht über ein offizielles Statut verfügt, hilfreich erwiesen. Im übrigen scheint der orthodoxen Kirche der Kontakt zu den protestantischen Kirchen leichter zu fallen als zur katholischen Kirche. In der ökumenischen Gebetswoche im Januar 1971 hielt Metropolit Nicolae (Mladin) zusammen mit dem lutherischen Bischof Klein ökumenische Gottesdienste in den beiden Hauptkirchen in Sibiu/Hermannstadt. Metropolit Nicolae ist auch Dr. theol. h. c. des evangelischen theologischen Instituts in Sibiu/Hermannstadt.

Doch es besteht auch eine größere Zahl hilfreicher praktischer Kontakte zwischen der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche. Sie kompensieren allmählich den Mangel an gegenseitiger Kenntnis und der Übermacht an Vorurteilen. Das gilt auch für die katholische Seite. Anzeichen einer wachsenden Achtung der katholischen Minderheit sind da. Es ist beispielsweise nicht zu überhören, daß die in der Vergangenheit von römisch-katholischer Seite geleistete Arbeit, etwa der Ordensschwestern, auch auf orthodoxer Seite anerkannt wird.

Dokumentation

Synodenentwurf über „Gerechtigkeit in der Welt"

Das Thema „Gerechtigkeit in der Welt" ist nach der Priesterfrage (vgl. ds. Heft, S. 343) der zweite Programmpunkt der kommenden römischen Bischofssynode. Auch zu diesem Thema wurde vom Synodensekretariat bzw. von einer in seinem Rahmen eingesetzten Kommission unter der Leitung des spanischen Weihbischofs R. Torella Cascante, des Vizepräsidenten der Päpstlichen Kommission Justitia et Pax und des römischen Laienrates, eine Arbeitsgrundlage erstellt. Sie ist vom 20. April 1971 datiert und wurde den Bischöfen erst Mitte bis Ende Mai zugestellt. Für diese späte Zustellung gab es zwei Gründe: Das Thema wurde erst im Oktober 1970 vom Papst bestimmt. Die zuständige Kommission hatte also relativ wenig Zeit zur Verfügung, und die Erstellung des Dokuments bereitete nicht geringe Schwierigkeiten. Es gab mehrere Stadien der Ausarbeitung, die nicht befriedigten. Der Papst selbst drängte im März nochmals auf Überarbeitung (besonders im vierten Teil), obwohl der Text bereits an mehreren Stellen zirkulierte. Die jetzt vorliegende Fassung hinterläßt immer noch einen zwiespältigen Eindruck. Sie ist auch bereits auf heftige Kritik, aber vor allem in mehr linkskatholischen Organen auch auf Zustimmung gestoßen. Das Dokument schreitet mutig verschiedene Konfliktsituationen ab, übergeht aber viele Konfliktfelder und be-

schränkt sich vorwiegend auf die Entwicklungsproblematik. Es ist erstaunlich mutig, wo es von den Christen und von der Kirche selbst, in den eigenen Strukturen und Einrichtungen ein Beispiel vorgelebter Gerechtigkeit fordert, doch beschränkt es sich bei der Analyse der sozialen Konflikte weitgehend auf die Beschreibung der tatsächlichen Zustände und sagt wenig über die Ursachen aus. Einzelne Probleme, z. B. die der Bevölkerungsfrage, kommen fast gar nicht zur Sprache. Auch die Frage nach der Verteilung der Verantwortlichkeiten in der Kirche (Subsidiaritätsprinzip) werden übergangen. Der Text erweckt den Eindruck eines unfertigen Provisoriums mit verschiedenen Wiederholungen und inhaltlichen Schwächen auch im theologischen Teil (II). Eine breite Diskussion wird also für das Ergebnis der Synode nur förderlich sein. Die hier folgende Übersetzung des Wortlauts wurde unter Berücksichtigung der ursprünglichen französischen Vorlage an Hand des amtlichen lateinischen Textes von der Redaktion erstellt. Zur Aufarbeitung der Problematik vgl. auch ds. Heft, S. 315.

Einleitung

1. Das Problem der „Gerechtigkeit in der Welt" gehört zu den umfassendsten, schwerwiegendsten und drängendsten Problemen der heutigen Gesellschaft. Man könnte es sogar als das Problem der heutigen Weltgesellschaft schlechthin bezeichnen.
Trotz der tragischen Ungerechtigkeiten, die sich ungeachtet des unerhörten technischen Fortschritts überall heute ereignen, durchlebt die Menschheit zugleich eine einzigartige geistige Erfahrung: Ein stets wachsendes Bewußtsein von der Würde der menschlichen Person, das die Menschen erworben haben, führt sie dazu, sich als Träger unveräußerlicher Rechte anzusehen. Ebenso führt das Bewußtsein der Völker von ihrem Eigenwert sie zu der Überzeugung, daß sie alle, da sie zur gleichen Menschheitsfamilie gehören, auch grundlegend gleiche Rechte haben.
2. Der heutige Mensch reagiert äußerst empfindlich auf konkrete Fälle von Ungerechtigkeit in der Welt, gleich ob es sich dabei um Einzelpersonen handelt oder ganze Nationen oder der internationale Bereich davon betroffen sind. Man lehnt sich gegen jede Art von Unterdrückung und Diskriminierung auf. Man fordert tiefgehende Änderungen in den gesellschaftlichen Strukturen, die man häufig für die Sünde der Ungerechtigkeit in der Welt verantwortlich macht.
3. Ganz besonders die Jugend empfindet sehr stark diese Ungerechtigkeiten, die das Gleichgewicht der Gesellschaft stören. Sie erhofft sich immer weniger von irgendeiner Doktrin, die ihr angepriesen wird, einen Erfolg, da sie der Überzeugung ist, daß keine den Menschen die wahre Freiheit bringen kann.
4. Diese gesellschaftlichen Phänomene oder Ereignisse sind „Zeichen der Zeit", das heißt neue geschichtliche Situationen, die ein aufrichtiges Neubedenken der christlichen Botschaft erfordern, eine mutige Rückkehr zu den wesentlichen Aussagen des Evangeliums; nur so wird das Wort Christi ein Wort der Wahrheit und des Lebens für die Welt von heute sein. Und in der Tat scheinen diese „Zeichen der Zeit" in einem tieferen Zusammenhang mit dem christlichen Glauben zu stehen, der den Wert der menschlichen Person in einzigartiger Weise anerkennt, der in einem absoluten Sinne Achtung und Liebe entgegengebracht werden muß und nach dem die Hauptaufgabe der Kirche darin besteht, in ihrer Lehre, in ihrem Leben und in ihrem Handeln das befreiende Werk Christi zu bezeugen.
5. Der Messias wurde von den Propheten angekündigt: „Seht meinen Knecht, den ich halte, meinen Erwählten, der mir gefällt! Ich legte auf ihn meinen Geist, der den Völkern Gerechtigkeit bringt . . . Er wird nicht matt, nicht knickt er ein, bis er auf Erden die Gerechtigkeit errichtet hat . . ." (Is. 42, 1—4). Versteht man die Gerechtigkeit im umfassenden Sinne, so schließt sie nicht nur die innere Rechtschaffenheit und die Achtung vor den Rechten jedes einzelnen ein, sondern ebenso die Anerkennung des Rechtes jedes Volkes auf Befreiung und Fortschritt.
6. Die Kirche wurde von ihrem Stifter dazu eingesetzt, Zeichen und Werkzeug der Gegenwart Gottes unter den Menschen zu sein. Christus ist in die Welt gekommen, um den Menschen von aller Versklavung zu befreien. Deshalb muß die christliche Gemeinschaft für alle Menschen ein Zeichen sein, das in dem Bemühen wirksam wird, die Gerechtigkeit, die Befreiung von jeder Form von Sklaverei und die Hoffnung für jede neue Generation zu verwirklichen.

I. Der Zustand der Gerechtigkeit in der Welt

a) Wachsendes Bewußtsein der Menschenrechte

7. Ohne Zweifel gab es früher vielleicht mehr noch als heute in der Welt Ungerechtigkeit und Unmenschlichkeit. Was jedoch unsere Zeit von der früherer Generationen unterscheidet, ist ihre geschärfte Sensibilität gegenüber der Ungerechtigkeit. Die Menschen besitzen einen tiefen Sinn für die Würde der Person; und sie bringen ihre Entrüstung gegenüber allem dieser Person zugefügten Unrecht schärfer zum Ausdruck.
8. Überall läßt sich ein Sinn, ein Bewußtsein für die persönliche Würde des Menschen feststellen, die einen Freiheitsraum zur vollen Entfaltung ihres geistigen Seins erfordert. So z. B. die Freiheit, die Wahrheit und Gott zu suchen, der ihre letzte Grundlage ist, und als Folge davon das Recht, den eigenen Gewissenseingebungen zu folgen (und Gott in der Form anzubeten, zu der man sich berufen fühlt). Diese Gewissensfreiheit schließt das Recht auf freien Meinungsaustausch und auf Äußerung der persönlichen politischen Überzeugung ein. Außer diesen Rechten hat die menschliche Person das Recht auf Schutz vor physischen oder moralischen Repressionen sowie auf Schutz gegen ungerechte Gerichtsprozesse und Bestrafungen.
9. Ein weiterer Rechtstitel bezieht sich auf das Leben selbst: das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard (auf Nahrung, Kleidung, Wohnung, Sorge für die Gesundheit, auf eine angemessene Erziehung und von da her auf das Recht auf Arbeit, auf menschenwürdige Arbeitsbedingungen und auf einen gerechten Lohn usw.).
Der Zwang zum technischen Fortschritt, der zudem durch oft überhöhte Bevölkerungszuwachsraten verschärft wird, ließ neue menschliche Rechte entstehen: das Recht auf eine menschlich annehmbare Umwelt, das Recht des einzelnen auf einen menschlichen Lebensraum. Wenn dieses Problem auch im augenblicklichen Zeitpunkt noch nicht für alle Länder vordringlich ist, so wird es dies doch in der Zukunft sein, und es wird die Landbevölkerung ebenso betreffen wie die Menschen in den Städten. Auch hier dürfen die Rechte kommender Generationen nicht mißachtet werden, ebenso wie die heutigen Menschen an den Hilfsquellen der Welt wie an einem menschlichen Lebensraum Anteil zu haben.
10. Eine dritte Reihe von Rechten betrifft die aktive Mitarbeit in jenen Institutionen, durch die das gesellschaftliche, wirtschaftliche, kulturelle, politische und religiöse Leben der Menschen geordnet wird.
Das neu gewonnene Bewußtsein der Menschen von ihrer Eigenwürde läßt sich auch in jenen Vereinigungen und Gemeinschaften erkennen, denen sie angehören, und erfordert, daß ihnen die Freiheit und Verantwortung zuerkannt wird, ihre eigenen Ziele zu verfolgen ebenso wie konkrete Möglichkeiten, sich gemäß ihren ethnischen und kulturellen Eigenheiten zu entfalten.
11. Die aus dem Bewußtsein von der menschlichen Eigenwürde hergeleiteten Forderungen kommen deutlich in jenen Rechten zum Ausdruck, die Paul VI. und mehrere Bischofskonferenzen verkündet haben, nämlich das Recht auf ganzheitliche Entfaltung jedes Menschen und jedes Volkes. Was den Einzelmenschen betrifft, so gehören zu seiner Entfaltung alle Aspekte des menschlichen Lebens: der wirtschaftliche, soziale, kulturelle und politische; sie erstreckt sich aber auch auf die höheren Werte der Freundschaft und der Liebe und führt im noch höheren geistigen Bereich den Menschen zur transzendenten Gemeinschaft mit Gott, seinem letzten Ziel.
Im Hinblick auf die Völker erfordert das Recht auf Fortschritt vor allem, daß in erster Linie sie selbst ihr eigenes

Geschick gestalten und aktiv und verantwortlich an der Verwirklichung des Gemeinwohls der gesamten Menschheitsfamilie mitwirken.

b) Unterdrückung von Menschen und Völkern

12. Mit großer Bitterkeit kann man beobachten, daß die Würde der menschlichen Person unter den Völkern oft auf brutalste Weise verletzt wird. Zunächst sind hier die Rechtsverletzungen im politischen Bereich in den einzelnen Nationen zu nennen. Häufig fehlen einfach die Bedingungen für ein wirkliches bürgerlich-rechtliches Zusammenleben. Es fehlen die Grundrechte: Meinungsfreiheit, Koalitionsfreiheit, die Freiheit, seinen Wohnsitz selbst zu bestimmen, die Wahlfreiheit und freie autonome Organisationen.
Diese und andere Rechte müssen zum Besitzstand aller Mitglieder eines Volkes gehören, ohne daß einer auf Grund seiner Rasse, seiner Klasse, Religion, Hautfarbe oder Kultur diskriminiert wird. Es ist besonders schmerzlich, daß bisweilen diese Formen der Diskriminierung legalisiert und institutionalisiert sind.
13. Außer diesen Ungerechtigkeiten, die innerhalb eines Landes vorkommen, gibt es jene, die von einer Nation der Bevölkerung einer anderen Nation zugefügt werden. Es handelt sich dabei um die wohlbekannte Spielart, andere politisch und wirtschaftlich zu beherrschen. Dabei werden politisch oder wirtschaftlich schwache Nationen von anderen bewußt noch in einem Zustand der Quasi-Sklaverei gehalten. Es gibt immer noch Beispiele einer solchen fortgesetzten Abhängigkeit, die von den sogenannten kolonialen Regierungen praktiziert werden. Es gibt immer noch den mehr oder weniger stark ausgeprägten Neokolonialismus — faktisch, wenn nicht sogar absichtlich. Um nur ein Beispiel anzuführen: Es gibt Nationen, die unter Berufung auf die gegenseitige Sicherheit praktisch gezwungen werden, sich der Hegemonie oder dem Führungsanspruch einer anderen Nation zu unterwerfen. In ihrem Kampf um einen Machtausgleich zwingen die Großmächte praktisch schwächere Nationen, sich in den Einflußbereich der einen oder anderen Macht zu begeben. Es gibt sogar mächtige Regierungen, die anderen ihre Politik aufzwingen, um ihre eigenen Auslandsinvestitionen zu fördern, und die, um eine Zustimmung zu erzwingen, gerade diese Auslandsinvestitionen als Waffe benutzen, obwohl sie sie ihnen als Hilfe gegeben haben.
14. Eine andere Ungerechtigkeit tritt in Form der kulturellen Beherrschung auf. Leider ist es so, daß wissenschaftliche und technische Erneuerungen, die unzweifelhaft zur Linderung menschlicher Not erforderlich sind, nur einem begrenzten Teil der menschlichen Gesellschaft zugute kommen. Bewußt oder unbewußt drängt diese privilegierte Minderheit die übrigen in einen Zustand der Abhängigkeit und zwingt sie dazu, ihre eigene Lebensweise und ihre eigenen Meinungen anzunehmen und den Fortschritt so zu verstehen, daß er sie in eine Sackgasse führt. Außerdem neigen mächtige Nationen dazu, den Entwicklungsländern ihre eigenen sozialen Auffassungen aufzuzwingen.
15. Außer dieser kulturellen Beherrschung gibt es auch eine ökonomische Beherrschung. Es entspricht zwar sicher nicht den Tatsachen, daß, wie einige behaupten, der gesamte Reichtum der wohlhabenden Nationen auf die Ausbeutung der armen Länder zurückzuführen ist. Damit würde man die übereinstimmende Überzeugung der Fachleute ignorieren, daß für den wirtschaftlichen Fortschritt nicht in erster Linie Finanzkraft und Gütermenge maßgebend sind, sondern die Fähigkeit eines Volkes, Güter zu produzieren, zu erfinden, zu erneuern und wissenschaftliche Grundlagenforschung zu betreiben. Außerdem muß berücksichtigt werden, daß die Produktivität eine den Fortschritt sichernde innere Dynamik enthält.
Gleichzeitig aber ist allgemein bekannt, daß die frühere Ausbeutung von Völkern zum gegenwärtigen Wohlstand beigetragen hat; ebenso kennt man heute die vielfachen Formen der Ausbeutung schwächerer Nationen (ganz allgemein überhöhte Gewinnspannen; bisweilen Gewinne, die aus einem zum größeren Teil von den armen Nationen selbst gestellten Kapital erzielt wurden; ein unverantwortlich hoher Kapitalrückfluß, zu niedrige Preise für Rohstoffe und Erze, um nur einige wenige Beispiele anzuführen).
16. Noch ein weiterer Bereich der internationalen Gerechtigkeit muß hier untersucht werden: der eines gerechten Güter- und Dienstleistungsaustauschs. Die (von „Populorum progressio" verurteilte) Theorie, dieser Austausch müsse sich in einem freien Spiel der Marktkräfte vollziehen in der Annahme, daß feste Preise auf einem völlig freien Markt die Rechte und die Freiheit der Käufer und Verkäufer gewährleisten, hat sich inzwischen als unhaltbar erwiesen. Inzwischen ist nämlich allen klar geworden, daß Verträge zwischen schwachen und mächtigen Nationen die Gefahr der Ungerechtigkeit, ja sogar der Wirtschaftsdiktatur mit sich bringen und daß praktisch die Preise oft durch das Wirtschaftsinteresse des Mächtigeren bestimmt werden.
17. Der wachsende Abgrund zwischen reichen und armen Nationen ist überall bekannt. Die offensichtliche Folge davon ist, daß der größte Teil der Reichtümer der Welt einer Minderheit der Weltbevölkerung zur Verfügung steht. Zur Zeit geben aus verschiedenen Gründen die industrialisierten Nationen nur einen ganz geringfügigen Teil ihres Nationalproduktes als Wirtschaftshilfe. Darüber hinaus sind die Bedingungen, zu denen diese klägliche Summe angeboten wird, so unannehmbar, daß viele in den ärmeren Ländern lieber ganz darauf verzichten, als sich als Nation so demütigen zu lassen.
18. Für die Kriegführung und Verteidigung werden in Kriegs- und Verteidigungshaushalten ungeheure Summen bereitgestellt. Einige Nationen führen diese sogar als Hauptgrund für ihre geringfügige Entwicklungshilfe an. Diese Situation ist von einer erschütternden Tragik: Einerseits werden schwindelerregende Summen für den Krieg oder die Eventualität eines Krieges bereitgestellt, andererseits ist die für den Kampf gegen das Elend auf der Welt ausgegebene Summe lächerlich gering.
Das Wettrüsten, das zum heutigen Zerstörungspotential führt, muß als eine Ungerechtigkeit gegenüber den Millionen möglicher Opfer und den Milliarden von Menschen angesehen werden, die damit gezwungen sind, in ständiger Furcht vor einem Dritten Weltkrieg mit seinen schrecklichen Verwüstungen zu leben.

c) Bemühungen um Gerechtigkeit

19. Wenn wir im vorausgegangenen in großen Umrissen die Ungerechtigkeiten in der Welt beschrieben haben, so wäre es doch in gleicher Weise ungerecht, wenn dadurch der Eindruck entstünde, als ob es *nur* Ungerechtigkeit auf der Welt gäbe. Denn was in allen Völkern von einzelnen oder von Gruppen in dieser Richtung unternommen wird, ist aber so zahlreich, daß es auch nicht annähernd summarisch beschrieben werden könnte. Jeder von uns kennt aber aus seiner eigenen Erfahrung die großen Anstrengungen, die zugunsten von Minderheiten unternommen werden, den Kampf gegen den Rassismus in verschiedenen Teilen der Welt, die Forderungen nach Sicherung der Meinungsfreiheit und nach Gerechtigkeit in politischen Prozessen. Überall erhebt sich die Forderung nach größerer Achtung vor der menschlichen Person und nach der Schaffung von neuen Formen, die den Schutz der Menschenwürde institutionalisieren.
20. Ebenso dürfen die weitreichenden Bemühungen um Verwirklichung des Rechtes auf Entfaltung des einzelnen und der Völker nicht übersehen werden. Wenn wir hier besonders die Arbeit internationaler Organisationen lobend erwähnen, so wollen wir damit keineswegs die anderen Institutionen übersehen. Wir wollen damit lediglich dazu verhelfen, daß der Fortschritt der Völker schon heute zu den höchsten Pflichten der Menschheitsfamilie gerechnet wird, und zwar in der Weise, in der er bereits auf internationaler Ebene organisiert wird.
Ein weiterer Schritt in dieser Richtung liegt darin, daß wir unseren Entwicklungsbegriff ausgeweitet haben, so daß er nunmehr außer dem wirtschaftlichen Fortschritt auch die Befreiung des Menschen und die Bemühungen um eine mensch-

lichere Lebensweise einschließt. Zahlreiche Organisationen und Bewegungen von Laien wie auch die Kirchen selbst haben zu dieser neuen Entwicklungskonzeption beigetragen.

d) Fragen der Kirche an sich selbst

21. Ohne Zweifel haben das Apostolat der Laien sowie die soziale Aktivität der Kirche ebenso wie zahlreiche christlich inspirierte Bewegungen mit weltlichem Aufgabenbereich dazu beigetragen, die Präsenz der Christen in der Welt immer mehr zu verstärken. Es ist aber nicht verwunderlich, wenn unter den gemeinsamen Anstrengungen zahlreicher Ortskirchen sowie zahlreicher Christen auch Unschlüssigkeit, Verwirrung und sogar Konflikte unter den Christen selbst vorkommen. So sehen einige, wie ihre Glaubensbrüder sich nicht mehr für den Bereich des Sakral-Religiösen und des Ewigen interessieren, sondern für rein weltliche Fragen und dafür sogar bisweilen zur Gewalt und zum Kampf greifen. Andere sehen ihre Glaubensbrüder sich zu sehr um zeitliche oder kirchliche Strukturen kümmern, daß sie nicht mehr zu unterscheiden vermögen, wie viele Dinge grundlegend geändert werden müssen, damit eine gerechtere Gesellschaft entstehe.
All diese Bemühungen, Unschlüssigkeiten und Lösungsansätze, die sich alle von der nämlichen Auffassung über die universale Sendung der Kirche leiten lassen, sind sorgfältig zu untersuchen und miteinander zu vergleichen, damit die gesamte Kirche ihre Dienstfunktion gegenüber den Menschen erfüllen kann.
22. Die ecclesia semper renovanda muß sich aber auch nach ihrer eigenen Gerechtigkeit fragen, und zwar sowohl unter ihren eigenen Gliedern wie auch in ihren eigenen Institutionen. Denn in bestimmten Fällen scheinen einige ihrer Institutionen die bereits privilegierten Klassen zu begünstigen. Man wird daher mutig und mit großer Offenheit untersuchen müssen, was im innerkirchlichen Bereich heute gut oder schlecht, was klar oder unklar ist.

II. Die Gerechtigkeit im Lichte des Evangeliums

a) Die Kirche und die Förderung der Gerechtigkeit

23. Angesichts der heute in der Welt existierenden Ungerechtigkeiten darf man von der hierarchischen Kirche (!) keine bereits fertigen fachlichen Lösungen erwarten, die nicht in ihre Zuständigkeit fallen. Dennoch kann die Kirche gegenüber den Forderungen nach Gerechtigkeit nicht gleichgültig bleiben, denn diese beziehen sich auf Werte des Evangeliums, wie z. B. die Würde des Menschen, die Solidarität der Menschen untereinander, die Bruderliebe und die universale Zweckbestimmung der irdischen Güter[1]. Wenn auch die Menschen fachlich in ihren persönlichen Entscheidungen frei sind, so müssen diese doch im Rahmen der Forderungen der Gerechtigkeit bleiben. Diese Forderungen nicht nur für die einzelnen, sondern auch für die Völker zu verkünden ist Aufgabe der Kirche.
Als Forderungen der Gerechtigkeit gegenüber dem einzelnen Menschen sind anzusehen:
a) Niemand darf gewaltsam daran gehindert werden, frei die geistigen Werte zu nutzen;
b) jeder muß über hinreichende Mittel für einen würdigen Lebensunterhalt verfügen, der mit dem von der Menschheit erreichten Zivilisationsgrad übereinstimmt;
c) jeder ist in der Gesellschaft, zu der er gehört, stets als Person zu betrachten und zu behandeln, das heißt als ein freies und verantwortliches Subjekt, nie aber als ein bloßes Instrument.
Als Forderungen der Gerechtigkeit gegenüber den Völkern sind darüber hinaus folgende anzusehen:
a) Kein Volk darf daran gehindert werden, seinen Fortschritt gemäß den kulturellen Eigenheiten zu betreiben;
b) in gegenseitiger Zusammenarbeit muß jedem Volk dazu verholfen werden, daß es seinen wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt in erster Linie selbst bestimmen kann.
c) jedes Volk muß als aktives und verantwortliches Mitglied der Weltgesellschaft mit gleichem Recht wie alle anderen Nationen an der Verwirklichung des universalen Gemeinwohls mitwirken können.
24. Die Kirche will der gesamten Menschheit ihre aufrichtige Mitarbeit anbieten, um eine allumfassende brüderliche Gemeinschaft zu erreichen, in der alle sich als Brüder untereinander und als Söhne des gleichen Vaters fühlen können. Es geht darum, den Menschen zu retten und die Gesellschaft zu erneuern: und zwar den Menschen in seiner Einheit und Gesamtheit als Leib *und* Seele, als Herz und Gewissen, als Intellekt und Wille. Durch keine irdische Ehrsucht wird sich die Kirche von der Erfüllung ihrer Mission abbringen lassen, da sie nur ein einziges Ziel zu verfolgen hat: das Werk Christi fortzusetzen, der in die Welt gekommen ist, um die Wahrheit zu bezeugen, um zu retten, nicht um zu verdammen, um zu dienen, nicht um bedient zu werden[2].
25. Die Kirche Christi will dem einzelnen Menschen wie der Menschheit als Ganzer dienen. Diesen Dienst hat sie mit immer wieder erneuerter Demut zu erfüllen: und zwar mit jener Demut, die aus der Kraft und der Schwäche ihres eigenen pastoralen Amtes herrührt. Die Kirche kann sich nämlich als schwach und arm fühlen, weil sie keinen Zugang zu technischer, wirtschaftlicher oder politischer Macht hat, welche dazu zwingen, so und nicht anders zu handeln. Aber sie fühlt sich stark durch die Kraft Christi und durch das Licht des Evangeliums, welches das Leben, die Gewissen der Menschen, ihre persönlichen und gemeinschaftlichen Beziehungen und Aktionen erleuchtet.
26. In der Ausübung ihres pastoralen Dienstes muß die Kirche stets frei bleiben, und zwar in jener Freiheit, die ihr Christus der Prophet geschenkt hat. Sie muß ebenfalls ihre Freiheit gegenüber allen Pressionen wahren, die auf sie ausgeübt werden können, gleich welcher Art sie sind. Sie darf sich nicht davon abschrecken lassen, ihre Stimme zu erheben und sich immer dann zu engagieren, wenn die Mächtigen die Schwachen einzuschüchtern suchen. Schließlich hat die Kirche nach dem Beispiel Christi in ihrem Leben den Geist der evangelischen Armut und eine ständige Liebe zu den Armen an den Tag zu legen. In besonderer Weise muß sie sich für die Verteidigung der armen Völker einsetzen.

b) Gerechtigkeit und christliche Liebe

27. Im Alten Testament bedeutet „Gottes Gerechtigkeit" die Haltung Gottes in seinem Bund mit Israel, das heißt die Treue zu seinen Verheißungen, daß er das auserwählte Volk befreien werde. Die „Gerechtigkeit des Menschen" bedeutet das Verhalten des Menschen gegenüber Gott und gegenüber den Menschen, und zwar als Antwort auf das, was Gott in seinem Bund getan hat.
28. Im Neuen Testament erfährt die heilswirksame „Gerechtigkeit Gottes" ihre Fülle in der Liebe, mit der Gott seinen Sohn Christus zum Heil der Menschen in die Welt sandte; Christus ist gestorben und auferstanden, um den Menschen von der Sünde und vom Tod zu befreien. Diese Befreiung muß sich als Vorwegnahme des endgültigen Heiles bereits hier auf Erden verwirklichen (vgl. Röm. 5, 6—11; 8, 31—39; Eph. 1, 1—11; Joh. 3, 16—18; 1 Joh. 4, 8—16). Die johanneische Formel „Gott ist die Liebe" (Agape: 1 Joh. 4, 8) will sagen, daß Gott für uns als höchste in Christus offenbar gewordene Liebe existiert.
29. Die „Gerechtigkeit des Menschen" wird auf diese Weise zur Antwort dieses Menschen auf die Liebe Gottes in Christus; zu einer Antwort, die Gottes- und Nächstenliebe miteinander vereint (vgl. Mark. 12, 28—34; vgl. Matth. 22, 34—40). Nach Paulus ist die Nächstenliebe die Zusammenfassung und Erfüllung des christlichen Gesetzes (vgl. Röm. 13, 8—10; vgl. 1 Kor. 13, 13). Die Haltung des Menschen gegenüber Christus verwirklicht sich nur in der Nächstenliebe, ja mehr noch, sie ist identisch mit ihr (vgl. Matth. 25, 30—45). Der erste Johannesbrief betont mit Nachdruck, daß nur der, welcher den Nächsten in der Tat liebt, wirklich Gott erkennt und ihn liebt und in Wahrheit „gerecht" sei (vgl. 1 Joh. 3, 10—23; 4, 8, 19—21).

30. Wahrhaftig Christi Jünger ist nicht nur der, der an die Wahrheit, das heißt an Christus glaubt (vgl. Joh. 14, 6), sondern der zugleich und ebenso „die Wahrheit tut" (vgl. Joh. 3, 20—21). Im Christentum nämlich haben der Glaube an Jesus Christus und die Liebe zum Nächsten die gleiche fundamentale Bedeutung (vgl. 1 Joh. 3, 23). Der Glaube wirkt nur insofern das Heil, wenn und insofern er in der Liebe zum Nächsten wirksam und tätig wird (vgl. Gal. 5, 5 — 6, 13; vgl. 1 Thess. 1, 3; vgl. Jak. 2, 5—19).

31. Jesus ist in die Welt gekommen, um den Menschen zu dienen, indem er sein Leben für die Befreiung aller dahingab (vgl. Mark. 10, 45) und um die Frohbotschaft den Armen zu verkünden (vgl. Luk. 4, 18).

Er hat gelehrt, daß die, welche ihre Sicherheit im Reichtum suchen, nicht zum Reiche Gottes gehören (vgl. Mark. 10, 25), weil sie nicht Gott dienen, sondern Sklaven ihres Reichtums sind (vgl. Matth. 5, 24). Er hat Gott als Vater aller Menschen verkündet (vgl. Matth. 5, 43—48; 6, 9) und uns als sein Gesetz das Gebot der Nächstenliebe gegeben (vgl. Joh. 13, 34—35; 15, 12—13). Die ersten Christen sind dieser Lehre Christi gefolgt, indem sie ihr Hab und Gut mit den anderen Gliedern der Gemeinde teilten (vgl. Apg. 2, 44—45), indem die verschiedenen Gemeinden untereinander sich materielle Hilfe leisteten (vgl. 2 Kor. 8, 1—24) und indem sie ein Leben der brüderlichen Gleichheit untereinander führten (vgl. Jak. 2, 1—13).

32. Die christliche Nächstenliebe wird verraten, wenn sie als etwas von den Pflichten der Gerechtigkeit gegenüber den Nächsten völlig Verschiedenes aufgefaßt wird. Die Nächstenliebe ist in erster Linie eine Forderung der Gerechtigkeit, das heißt die konkrete Anerkennung der Rechte jedes Menschen, und zwar auf der Ebene des einzelnen wie auf der der Gemeinschaft. Doch die Gerechtigkeit ist in christlicher Sicht nicht umfassend, wenn sie nicht die Liebe zum Nächsten miteinbezieht; die Liebe aber ist nicht echt, wenn sie nicht zur Aneignung all dessen führt, was die Person des anderen von uns braucht. Da jeder Mensch für den anderen das konkrete Bild Gottes ist, der lebendige Bruder Christi, begegnet uns in jedem Menschen Gott selbst mit seiner absoluten Forderung nach Gerechtigkeit und Liebe als Antwort auf seine Gerechtigkeit, die nichts anderes ist als Liebe zu uns in Christus. Wenn also die christliche Nächstenliebe echt ist, so vertieft und stärkt sie unseren Sinn für Gerechtigkeit; sie wird die *Seele der Gerechtigkeit* sein. Der Mangel an Aufgeschlossenheit für die Probleme der sozialen Gerechtigkeit enthüllt den Mangel an wahrer christlicher Liebe.

c) Christliches Engagement

33. Im Lichte des Glaubens wird man auch sagen müssen, daß alle Bemühungen der Menschen im Laufe der Jahrhunderte, die Lebensbedingungen zu verbessern, eine gerechtere und brüderlichere menschliche Gesellschaft zu schaffen, den Absichten Gottes entsprachen. Alle Menschen werden eingeladen, in ihrer Arbeit eine Fortsetzung des Werkes des Schöpfers zu sehen, einen Dienst an ihren Brüdern, einen persönlichen Beitrag zur Verwirklichung des Planes Gottes in der Geschichte. Die Botschaft Christi lenkt die Menschen keineswegs vom Aufbau der Welt ab, sondern läßt ihn im Gegenteil für sie zu einer noch drängenderen Pflicht werden[3].

34. Die Kirche ermahnt die Christen, ihre irdischen Aufgaben mit Sachverstand und Treue zu erfüllen, und bedauert das Verhalten jener, die unter dem Vorwand, die ewigen Güter zu suchen, ihre menschlichen Pflichten vernachlässigen. Denn der Christ, der seine irdischen Pflichten verfehlt, verfehlt auch seine Pflichten gegenüber dem Nächsten und mehr noch gegenüber Gott selbst und gefährdet damit sein ewiges Heil.

Die Christen müssen auch überzeugt sein, daß sie die Früchte ihrer eigenen Natur und ihrer Bemühungen später, geläutert von allen Schlacken, auf der neuen Erde wiederfinden werden, die Gott für sie bereitet, und wo Gerechtigkeit und Liebe herrschen werden: Dann wenn der Herr wiederkommt, wird sein Reich vollendet werden[4].

III. Einige Elemente kirchlicher Lehre

a) Das Recht auf Fortschritt

35. In der Enzyklika „Populorum Progressio" hat Papst Paul VI. in beredter Weise die Lehre der Kirche über den Fortschritt der Völker dargelegt. Echte Entwicklung muß den ganzen Menschen und jeden Menschen fördern. Jeder mit Verstand und Freiheit begabte Mensch ist für seine Entfaltung verantwortlich und bestimmt in erster Linie sein Wachsen in der Menschlichkeit selbst, indem er die höheren Werte der Liebe, der Freundschaft, des Dankes gegen Gott in sich aufnimmt, der Ursprung und Ziel seiner Bestimmung ist. Pflicht und Recht auf Entwicklung sind jedoch nicht allein auf die Einzelperson beschränkt, sondern betreffen ebenso die Gemeinschaften: Alle Menschen sind zur vollen Selbstentfaltung berufen[5].

36. Anläßlich seines Besuches in Genf zum 25. Jahrestag des Internationalen Arbeitsamtes sagte Paul VI.: „Euer Gesetzgebungswerk muß mutig fortgesetzt werden und entschlossen neue Wege beschreiten, die das solidarische Recht der Völker auf ihre ganzheitliche Entfaltung sichern, die dem einzelnen und allen Völkern gestatten, selbst ihr Schicksal zu bestimmen ... Die Rechte der starken Völker müssen so bestimmt werden, daß sie den Fortschritt der schwachen Völker begünstigen, indem sie nicht nur in der Theorie, sondern in der Praxis die Bedingungen für ein wahres internationales Arbeitsrecht auf Weltebene schaffen."[6]

37. Zwei Monate später, am 1. August 1969, brachte Paul VI. in seiner Ansprache vor dem Parlament in Kampala das gleiche Prinzip klar und energisch zum Ausdruck: „Entwicklung ist eine wirkliche und unbestrittene Forderung der Gerechtigkeit."[7]

38. Im Einklang mit der Sorge des Papstes um die Entwicklung der Völker hat die Asiatische Bischofskonferenz ihre Entschlossenheit bekundet, sich für die Sache der ganzheitlichen Entwicklung unserer Völker einzusetzen (vgl. ebenfalls die Erklärungen von Medellin und der afrikanischen Bischöfe). Vordringlich in der heutigen Weltsituation ist vor allem, daß die Entwicklungsvölker instand gesetzt werden, den Teufelskreis einer unmenschlichen Existenz zu durchbrechen, der durch innere Desorganisierung und durch äußere Beherrschung geschaffen und aufrechterhalten wird; mit anderen Worten, diese Völker müssen in den Stand gesetzt werden, durch ihrer Hände Arbeit ein menschliches Leben führen zu können.

39. Aus der Lehre der Kirche ergibt sich klar, daß das Recht auf Entwicklung notwendig auch das Recht der Völker einschließt, aktiv und gleichberechtigt mit den anderen Völkern an den Entscheidungen mitzuwirken, die ihr Schicksal und das der menschlichen Gemeinschaft bestimmen.

40. Das von der Kirche verkündete Recht auf Entwicklung führt zu folgenden Konsequenzen:

1. Da die Entwicklungsvölker zum großen Teil Opfer der internationalen Ungerechtigkeit waren und noch weiter sind, ist die von den reichen Völkern ihnen gewährte Hilfe als Ausdruck der internationalen Solidarität sowie als eine Forderung der Gerechtigkeit anzusehen. Solange insbesondere die heutigen entwickelten Länder aus der Verarbeitung der ihnen von den Entwicklungsländern verkauften Rohstoffe Gewinne erzielen, ist ihre Hilfe nach den Normen der konkreten Gerechtigkeit zu beurteilen, die sehr wohl auch ausgleichende Elemente enthalten kann.
2. Recht auf Entwicklung bedeutet, daß der erniedrigende Prozeß, der die schwachen Völker zur Abhängigkeit verdammt, zum Halten gebracht wird. Die Entwicklungsvölker müssen von ihrer Arbeit leben können, das heißt verschiedene wirtschaftliche Veränderungen ermöglicht und nötigenfalls industrielle Gründungen in Angriff genommen werden: Aber es müssen noch andere Strukturen menschlichen Zusammenlebens geändert werden. Insbesondere muß die politische Beherrschung von außen, die wirtschaftliche Beherrschung sowie jede rassische und ideologische Diskriminierung beseitigt und das internationale Handelssystem umstrukturiert werden: Die Gerechtigkeit erfordert, daß die Preise für Roh-

stoffe und Fertigwaren sich nicht einzig und allein aus dem Spiel des Gesetzes von Angebot und Nachfrage ergeben oder durch ein willkürliches Diktat festgesetzt werden.

3. Wird die Entwicklung als ein Recht anerkannt, so ist sie im Innern jedes Landes gegen die Herrschaft privilegierter Minderheiten zu verteidigen, die sich einen übermäßigen Anteil am Nationaleinkommen sichern und die das Land betreffenden Entscheidungen an sich reißen; nach außen ist sie gegen jede Beherrschung vom Ausland her zu schützen. Solange diese Beherrschung andauert, befinden sich die Entwicklungsvölker im Zustand der rechtmäßigen Verteidigung. Die Ausübung dieses Rechtes auf Entwicklung bringt stets — im Geiste der Solidarität mit allen Völkern der Erde — die Anwendung geeigneter Mittel mit sich; zu ihnen dürfen an erster Stelle die Zusammenschlüsse und Bündnisse der Entwicklungsländer untereinander gerechnet werden.

41. Aus diesem Abriß der internationalen Gerechtigkeit ergibt sich als Konsequenz, daß die Gerechtigkeit auf Weltebene ohne die Errichtung einer Weltautorität nie ganz verwirklicht werden kann. Diese muß die Möglichkeit und die Macht haben, gegen egoistische nationale Interessen vorzugehen, wenn sie der internationalen Gerechtigkeit widersprechen. Sie muß aber auch die Macht haben, sich der Probleme, die nicht in den Bereich einer einzelnen Nation oder mehrerer miteinander eng assoziierter Nationen gehören, sondern die die Welt als Ganze betreffen, wirksam anzunehmen. Dies wird nirgends klarer als gerade in der Frage einer gerechten Güterverteilung auf der Welt und einer gemeinsamen Verantwortung gegenüber der Zerstörung der Biosphäre.

b) Auf dem Weg zur Gerechtigkeit: Erziehung und Aktion

42. Im Bemühen um Verwirklichung der Gerechtigkeit in der Welt von heute ist sich die Kirche der Dringlichkeit einer ganzheitlichen Entfaltung der einzelnen wie der Völker bewußt. Dieses Entwicklungsbewußtsein zeigt sich in ihren lehramtlichen Äußerungen, die sich bemühen, das Bewußtsein der Christen überall auf der Erde für diese Frage zu wecken. Sie rüttelt die Christen wach, indem sie sie zur Teilnahme am Aufbau einer gerechteren und menschlicheren Welt aufruft, ein Aufruf, den sie selbst durch die Erziehung der Menschen konkretisiert und dadurch, daß sie den Faktor Menschlichkeit zur Geltung bringt.

43. Um aber Menschen heranzubilden, die fähig sind, sich für die Verwirklichung der Gerechtigkeit in der Welt einzusetzen, erweist sich der Aufruf zur Metanoia als immer dringender, um die Herzen so umzuwandeln und den Erziehungsprozeß so zu gestalten, daß das Wertvolle in uns sich entfalten kann, und zwar dadurch, daß man wirkliche brüderliche Gemeinschaften ins Leben ruft, fördert und anregt, in denen alle Anteil am gemeinsamen Leben haben, indem man sich um Beziehungen des gegenseitigen Dienens bemüht und ein Zeugnis der Freundschaft zwischen den Gemeinschaften der Menschen ablegt, die nach wahrer Gerechtigkeit streben.

44. Wenn man also die Notwendigkeit, die Menschen zu ändern, unterstreicht, so soll damit jedoch nicht die Notwendigkeit und Bedeutung einer strukturellen Veränderung vergessen werden. „Der Fortschritt erfordert den Mut zu tiefgreifenden strukturellen Veränderungen", erklärte Papst Paul VI.[8].

45. Die Kirche, die an den Leiden und den legitimen Bestrebungen der Menschen Anteil nimmt, kann ihren Beitrag zur Lösung des Problems der Gerechtigkeit nur auf das beschränken, was sie und nur sie ihr eigen nennt: die ihr eigene umfassende Sicht des Menschen und der Menschheit. Diese Sicht schließt ein die Würde der menschlichen Person, die Größe seiner Freiheit, die Ablehnung jeglicher Unterdrückung, die letztlich aus der Sünde herrührt, die Sinngebung seines Lebens und die Bedeutung seiner ewigen Bestimmung[9]. Deshalb verkündet die Kirche unermüdlich als grundlegendes Ziel jeder Entwicklung den Dienst am Menschen und an allen Menschen[10].

46. Die christliche Botschaft verkündigt ebenso nachdrücklich die Einheit der Menschheitsfamilie, die Bruderschaft aller Menschen, die in Solidarität miteinander verbunden sind: dies aber sind Forderungen der christlichen Liebe, die ihren Grund darin haben, daß Gott der eine Vater aller ist, der die Erde und alle ihre Güter zum Gebrauch aller Menschen und aller Völker bestimmt hat[11].

Wir befinden uns in einem kritischen Augenblick der Menschheitsgeschichte, der von der Kirche ein kraftvolles Zeugnis ihrer Botschaft erfordert. Die heutige Situation stellt eine wirkliche Herausforderung an das Christentum dar. Die Kirche muß als die für die Botschaft Christi an die Welt verantwortliche Trägerin erscheinen. Ihr Zeugnis (ihre prophetische Funktion) gegenüber der Welt wird wenig oder überhaupt nicht beachtet werden, wenn nicht die Christen zugleich ihre Bereitschaft und Fähigkeit zum Engagement für die Befreiung der Menschen schon hier in dieser Welt unter Beweis stellen. Die Bemühungen der Kirche, die Wahrheit ihrer Botschaft zu verteidigen, mögen im übrigen noch so groß sein, wenn sie sie nicht durch eine tätige Liebe als glaubwürdig ausweisen kann, läuft die christliche Botschaft Gefahr, für den heutigen Menschen kein Zeichen dieser Glaubwürdigkeit zu sein.

47. Die Kirche ruft alle Christen als Christen auf, sich für die Verteidigung des Menschen im Namen des Evangeliums und der christlichen Liebe einzusetzen. Die Christen müssen sich darum bemühen, jedem Menschen und allen Menschen zu dienen, damit günstige Entwicklungsbedingungen geschaffen werden können. Neue Orientierungen müssen in den Schulen, in den Universitäten, in den Werkstätten und Fabriken, in den Stadtvierteln und in den Gewerkschaften usw. gegeben werden, und alle müssen sich darum bemühen, mehr Gerechtigkeit und mehr an wahrer Solidarität zu verwirklichen.

48. In diesem Entwicklungsprozeß hat jeder Mensch eine Funktion zu übernehmen. Jeder Christ, gleich ob Wissenschaftler, Humanist, Angestellter, Techniker oder Arbeiter, muß in der Gesellschaft zum Sauerteig werden, der sie erneuert, und muß sich direkt von den unheilvollen Situationen in der heutigen Welt betroffen fühlen, die eine Mobilisierung der Kräfte aller Menschen erfordern, um die Entfaltung der einzelnen wie der Gemeinschaften zu verwirklichen.

49. Die für die Ungerechtigkeiten in der Welt besonders hellhörige Jugend muß in diese Arbeit ihren lebendigen Schwung, ihre Hochherzigkeit und ihre unverbrauchten geistigen Kräfte einbringen, um eine neue Welt aufzubauen, in der die Würde des Menschen zum grundlegenden Wert erhoben wird, in der alle Völker gleichberechtigt sind und in der die einzelnen wie die Völkergemeinschaften zu einer wahren universellen Solidarität hin gefunden haben.

Hier dürfen die Jugendlichen vielleicht daran erinnert werden, daß in gewissen Situationen, in denen die Grundrechte der menschlichen Person schwer verletzt werden, die Anwendung von Gewalt — nach erfolglosem Einsatz aller legalen Mittel — rechtmäßig sein kann, um diese Rechte durchzusetzen.

Dennoch darf man niemals außer acht lassen, daß die Gewalt von sich aus niederreißt, nicht aber aufbaut. Der Aufbau einer gerechteren Welt erfordert Sachverstand, geeignete Mittel, Unternehmungsgeist, Bereitschaft zur Verständigung und Zusammenarbeit. Ein solcher Aufbau kann jedoch nur nach und nach geschehen.

50. Um diese Situation zu bewältigen, um sie umfassend zu verstehen und den Willen zum Handeln zu wecken — die Verwirklichung der Gerechtigkeit erfordert immer neue Aufrufe —, muß unermüdlich betont werden, daß diese Erziehung der einzelnen Menschen, die selbst eine Frucht der Umkehr ist, zu einem Wandel der Gesinnung und des Herzens führen muß und so zu einer wirklich inneren Erfahrung. Zugleich wird sie dazu beitragen, die kritischen Fähigkeiten des Menschen wachzurufen, damit er die sich aus der Bruderschaft aller Menschen ergebenden Pflichten neu sieht und jene Entscheidungen, die der Gesellschaft eine neue Richtung geben, sich zu eigen macht.

Nur die Erziehung ermöglicht es den Massen, am sozialen und politischen Fortschritt Anteil zu haben, ihr Schicksal in die eigenen Hände zu nehmen und es im Rahmen einer lebendigen Gemeinschaft zu verwirklichen, indem sie durch eine

brüderliche Aufgaben- und Arbeitsteilung am gemeinsamen Werk aller mitarbeiten.
Diese Erziehung, die ihrer Natur nach zur pastoralen Aufgabe der Kirche gehört, wird sehr dazu beitragen, die frohe Botschaft zu verbreiten. Sie wird die Menschen lehren, wie segensreich die Anerkennung der Herrschaft Gottes in der Welt ist, sie wird die Achtung vor der Natur und der Umwelt des Menschen betonen ebenso wie das Engagement für die Gerechtigkeit, für die Befreiung und für den Fortschritt aller Völker. Zu dieser Aufgabe ist das Volk Gottes berufen.

IV. Richtlinien zum Handeln

a) Verbreitung der christlichen Soziallehre

Die Synode wird sich mit der sehr bedauerlichen Tatsache befassen müssen, daß die christliche Soziallehre in einigen Fällen bei den Gläubigen weder bekannt noch in die Praxis umgesetzt wird.

51. Die Synode wird sich mit der praktischen Verbreitung der christlichen Soziallehre und ihrer Praktizierung in der Gemeinschaft der Gläubigen befassen müssen.
a) Deshalb wird die Synode vor allem folgende Frage untersuchen müssen, ob nämlich die gesamte Soziallehre, z. B. die hauptsächlichen Verlautbarungen der Kirche zu sozialen Fragen, Mater et Magistra, Pacem in terris, Gaudium et spes und Populorum progressio, in den katholischen Seminarien und Schulen auch ausreichend unterrichtet oder einfach übergangen wird.
b) Es ist höchst wichtig, daß sich die Synode bemüht, in der Kirche ein lebendiges Bewußtsein von der Bedeutung des sozialen Milieus zu bilden, das das Aufnahme- und Verständnisvermögen des Menschen formt, damit wir lernen, die Sprache der sozialen Lehre der Kirche und ihre soziale Aktivität auch verständlich zu machen.
c) Die Menschen wollen im allgemeinen, daß die Gesellschaft ihnen Gerechtigkeit widerfahren läßt, ohne sich ihrerseits allzusehr um ihre eigenen aus der Gerechtigkeit sich ergebenden Pflichten ihr gegenüber zu kümmern. So können die Menschen durch die Gestaltung ihres Lebens und ihrer Interessen leicht ein System aufbauen, das allein ihren eigenen persönlichen Interessen dient, so daß dieses praktisch zu einem Instrument der Ungerechtigkeit wird. Deshalb wird die Synode besonderen Nachdruck darauf legen müssen, daß alle Menschen in ihrem sozialen Handeln und durch dieses Handeln zu einer größeren sozialen Gerechtigkeit beitragen.

b) Das Zeugnis des Lebens

Die Synode wird sich mit der Überzeugung aller Menschen heute auseinandersetzen müssen, daß der, welcher von Gerechtigkeit zu sprechen wagt, zunächst einmal selbst in den Augen der Menschen gerecht erscheinen muß.

52. Die Synode erkennt an, daß es Glieder der Kirche gibt, die ein Ärgernis geben, wenn sie die von Christus verkündigte Gerechtigkeit nicht mehr verwirklichen oder wenn sie gefährliche Kompromisse eingehen.
a) Deshalb ruft die Synode das ganze Volk Gottes dazu auf, in seinem Leben den eigenen Gesinnungswandel, die eigene Umkehr — und zwar angefangen bei den eigenen Institutionen — sichtbar werden zu lassen, bevor man andere zur Gerechtigkeit auffordert;
b) deshalb wird die Synode gemäß diesem Prinzip untersuchen, ob die Lebensäußerungen der Kirche auf ihren verschiedenen Ebenen im Hinblick auf die Gerechtigkeit umstritten sind;
c) deshalb wird die Synode die Gemeinschaft der Gläubigen sowie ihre geistlichen Leiter dazu auffordern, immer dann mutig und prophetisch ihre Stimme zu erheben, wenn die verletzte Gerechtigkeit es erfordert;
d) deshalb wird die Synode die Gemeinschaft der Gläubigen und ihre Institutionen auffordern, in ihrem Handeln und im Gebrauch ihrer materiellen Mittel für einen wirksamen Dienst an allen Menschen eine immer größere Solidarität an den Tag zu legen.

c) Neue Erziehungsbemühungen

Die Synode wird neue Bemühungen für eine wirksame Erziehung zur Gerechtigkeit fordern müssen.

53. a) Mit allen ihr zur Verfügung stehenden Erziehungseinrichtungen muß die Kirche auf ein Änderung der Herzen und Geister hinarbeiten, die eine neue Gerechtigkeit hervorbringt. Das heißt auf eine Erziehung, die ein starres Schablonendenken aus dem Leben ausmerzt (das faktisch alle Erwägungen der Gerechtigkeit im sozialen Leben unwirksam macht); auf eine Erziehung, die die Werte der menschlichen Würde, der Brüderlichkeit und Solidarität unter den Menschen stärkt; auf eine Erziehung, die die Menschen aus ihrer sozialen und politischen Randsituation herausreißt, indem sie ihnen die Mittel in die Hand gibt, selbst Subjekt der politischen Entwicklung und Herr des eigenen Schicksals zu werden; auf eine Erziehung, die auf das aktive Engagement für die Gerechtigkeit im allgemeinen und für die Bereitschaft hinzielt, in Einzelfällen von Ungerechtigkeit Stellung zu beziehen.
b) In Anbetracht der Tatsache, daß bestimmte Werte nur dadurch wahrgenommen werden, daß man sie verwirklicht und daß die Einsatzbereitschaft des Menschen um so größer wird, je mehr man sein Betätigungsfeld erweitert[12], wird die Synode die kirchlichen Gemeinden zu einem tatkräftigen Engagement in den verschiedenen Aktionsprogrammen zur Förderung der Gerechtigkeit ermutigen.
c) Sodann wird die Synode anerkennen müssen, wie sehr der Gottesdienst geeignet ist, einen solchen Sinneswandel herbeizuführen indem er nämlich die Gelegenheit bietet, begangenes Unrecht einzugestehen, und indem er den Menschen in der Eucharistie ein Zeichen der Einheit des Gottesvolkes gibt, die alle Menschen umfaßt; indem er aber auch Zeichen der Gegenwart Christi in der Welt ist, des leidenden Gottesknechtes, der durch die Erneuerung der Herzen zur Freiheit führt.

d) Forderungen solidarischen Handelns

Die Synode wird konkretes solidarisches Handeln für die Gerechtigkeit in der Welt vorzuschlagen und anzuregen haben.

54. Diese konkreten Taten sind, auch wenn sie sich äußerlich bescheiden ausnehmen, dennoch eine Verwirklichung der Botschaft Christi in der gegenwärtigen Weltsituation (prophetisches Moment) und leisten einen bedeutsamen Beitrag zur Bildung der Weltmeinung, die dann von den Menschen und den Regierungen die von der wahren Gerechtigkeit geforderten tiefgreifenden Veränderungen verlangen kann.
Das so gegebene Zeugnis soll ein Anzeichen dafür sein, wie sehr die Synode von der Bedeutung der Erziehung zur Gerechtigkeit und menschlichen Entwicklung überzeugt ist.
Diese und andere Aktivitäten sollen auf allen Ebenen der Kirche durchgeführt werden: vom einzelnen, von den Familien, den Pfarreien, von den Diözesen, von den Kirchenprovinzen und von der Gesamtkirche.

V. Ein Wort der Hoffnung

55. Im vorausgehenden haben wir sehr viele Gründe für die Hoffnungslosigkeit des heutigen Menschen auf seinem Weg zur Gerechtigkeit angedeutet. Die heutige Situation erfordert eigentlich einen neuen Menschen, dessen Kräfte der ungeheueren Erneuerungsaufgabe gewachsen sind: den Lebensstil zu ändern, die Probleme mit einer neuen Methode anzugehen sowie die Perspektive, von der aus die Probleme anvisiert werden, zu überprüfen; einen Menschen schließlich, der bereit ist, seinen Horizont auszuweiten und den Menschen als Menschen sowie die Gesamtmenschheit anzunehmen. Wenn damit ein besonderes Verständnis gefordert wird, so aber auch ein gehöriges Maß an Selbstverleugnung, an Geduld und an Willen zum Opfer. Woraus können wir Hoffnung schöpfen? Sicher nicht aus einem säkularen Humanismus, sondern allein aus der von Christus verkündeten Hoffnung, einer Hoffnung, die bereits ihre Bestätigung darin gefunden hat, daß Gott in der Schöpfung des Menschen diesen zur Umwandlung und Herrschaft über die Erde berufen hat, indem er ihn dazu aus-

ersah, das Werk der Schöpfung fortzusetzen. Wenn der Mensch von Gott in dieser Weise berufen ist, so werden ihm sicher auch eine Natur und die geistigen Gaben zuteil, die dieser Aufgabe entsprechen. Doch die Sünde ist in die Schöpfung eingebrochen, und im Fortgang der Geschichte hat der Mensch gezeigt, wie groß seine Macht der Zerstörung, aber auch wie groß seine Kraft zum Aufbau ist.

56. Wo die Sünde die Befreiung und Vermenschlichung des Lebens bedroht, da sendet uns Gott seinen einzigen Sohn, um das Herz des Menschen vom Egoismus und vom Stolz frei zu machen. In dieser Menschwerdung liegt der letzte Grund der Hoffnung für den Menschen und seine Welt.

57. Christus hat unsere Natur angenommen und sie in allen ihren Dimensionen gelebt. Damit hat er deutlich gemacht, daß die Natur des Menschen fähig ist, Werke der Gerechtigkeit hervorzubringen. Er tat Gutes; er hat bezeugt, daß auch in in der Erfüllung menschlicher Aufgaben selbst ein religiöser Wert enthalten ist. Deshalb versichert uns Christus, daß all das, was wir für den Letzten unserer Brüder, für die Armen und Verlassenen dieser Welt tun, von ihm, dem Herrn des Gerichtes, als eine Tat angesehen werden wird, die ihm selbst gegolten hat (vgl. Matth. 25, 45). Sein Geist aber und seine Kirche sind es, in denen er den Menschen dieses Licht, dessen sie bedürfen, anbietet, diese Bekräftigung menschlicher Werte der Würde und der Brüderlichkeit, jene Kraft des Willens, um Gerechtigkeit zu tun und die damit verbundenen Opfer auf sich zu nehmen[13]. So wird die von den Menschen verwirklichte Gerechtigkeit in dieser Welt eine Vorwegnahme der Hoffnung auf den Endzustand.

Vatikanstadt, den 20. April 1971

[1] vgl. die Botschaft Pauls VI. vom 5. Juni 1970 zum Weltmissionstag, in: AAS 62 (1970) 534—539. — [2] vgl. Gaudium et spes, Proömium, Nr. 1 und 3, in: AAS 58 (1966) 1025—1026; 1026—1027. — [3] vgl. Gaudium et spes, Nr. 34, in: AAS 58 (1966) 1052—1053. — [4] vgl. Gaudium et spes, Nr. 43, 39, in: AAS 58 (1966) 1061—1064; 1056—1057. — [5] vgl. Populorum progressio, Nr. 14—21, in: AAS 59 (1967) 264—268. — [6] Ansprache Pauls VI. vom 10. Juni 1969 vor den Delegierten der Vereinten Nationen in Genf, anläßlich des 25. Jahrestages der Internationalen Arbeitsorganisation, Nr. 22, in: AAS 61 (1969) 500—501. — [7] Ansprache Pauls VI. vor dem Parlament in Kampala vom 1. August 1969, in: AAS 61 (1969) 582. — [8] vgl. Populorum progressio, Nr. 32, in: AAS 59 (1967) 273; vgl. Gaudium et spes, Nr. 26, in: AAS 58 (1966) 1046—1047. — [9] vgl. Populorum progressio, Nr. 13, in: AAS 59 (1967) 263—264; vgl. Gaudium et spes, Teil I, Kap. I, in: AAS 58 (1966) 1034—1044. — [10] vgl. Gaudium et spes, Nr. 64—65, 41, in: AAS 58 (1966) 1086—1087; 1059—1060. — [11] vgl. Gaudium et spes, Nr. 32, 42, in: AAS 58 (1966) 1051; 1060—1061. — [12] vgl. Mater et Magistra, Teil IV, in: AAS 53 (1961) 455. — [13] vgl. Gaudium et spes, Teil I, in: AAS 58 (1966) 1033—1066.

Zeitbericht

Das Ökumenische Pfingsttreffen in Augsburg 1971

Vielschichtig und konträr war der Erwartungshintergrund, mit dem die rund 8000 Dauer-Teilnehmer — unter ihnen etwa 400 Ausländer (Niederländer, Österreicher, Schweizer, Franzosen) und über 400 Journalisten — zum ersten ökumenischen Pfingsttreffen in die traditionsreiche Fuggerstadt Augsburg reisten. So befürchteten die ökumenisch avantgardistischen kritischen Gruppen ein unverbindliches Nebeneinander der Kirchen. Von ihnen hatten sich rund 20 zur „Arbeitsgemeinschaft Kritischer Ökumene" (AKÖ) speziell für Augsburg zu einer Aktionsgemeinschaft zusammengeschlossen, an der sich auch der „Arbeitskreis Ökumenischer Kreise in der BRD und West-Berlin" (AÖK) beteiligte. Für sie war das Treffen von vornherein auf Dämpfung, Beschwichtigung und Reglementierung angelegt. Ihre Kritik an der Vorbereitung richtete sich hauptsächlich gegen die verspätete Bekanntgabe der Arbeitspapiere, die eine kritische Auseinandersetzung nicht ermöglichte, und gegen die ungenügende Beteiligung der Basisgruppen an der Vorbereitung selbst. Auch die Verlegung des Treffens vom ursprünglich vorgesehenen Tagungsort Frankfurt nach Augsburg beruhte ihrer Meinung nach und trotz gegenteiliger Erklärung auf der Furcht der Veranstalter vor dem „heißen Pflaster" Frankfurts.

Die Veranstalter selbst, das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken und das Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages, legten Wert auf die Feststellung, *daß Augsburg kein Treffen der Kirchenleitungen, sondern der Laien sei.* Für sie sollte es in erster Linie eine *Begegnung ökumenisch engagierter Gruppen* werden, die in offener und sachlicher Diskussion, aber auch im gemeinsamen Gebet und Gottesdienst zueinanderfinden sollten. Man wollte und sollte sich näherkommen, sich gegenseitig verstehen und einander annehmen. Auch deshalb, wenn nicht nur aus diesem Grunde, sollten die Lehrunterschiede nicht im Vordergrund stehen. In diesem Anliegen trafen sich Veranstalter und ökumenisch engagierte Gruppen, wobei sich die letzteren von den Theologen nicht allzuviel erwarteten. Vor allem sie waren ja mit einer konkreten Erfahrung ökumenischer Gemeinschaft in Gruppen und Gemeinden nach Augsburg gekommen, die dann auch dort ihre eigene Dynamik entfaltete.

Augsburg hatte für die Veranstalter weiter *die Funktion eines öffentlichen Forums,* eines Indikators für das ökumenisch jetzt Mögliche. Das Ganze war damit auch ein Experiment, aus dem man seine Erfahrungen sammeln wollte, ein Anfang, hinter den es freilich kein Zurück mehr gibt. Nach dem früheren Präsidenten des Evangelischen Kirchentages *R. v. Weizsäcker* verbergen die für die Kirchen Verantwortlichen ihr eigenes „Beharrungsvermögen" gelegentlich hinter dem tatsächlichen oder angeblichen Beharrungsvermögen der Gemeinden, während es in den Gemeinden „vielleicht eine Mehrheit gibt, der das Aufeinanderzugehen eher zu langsam" geschieht und der die „Gründe für seine Behinderung nicht immer verständlich" sind.

Der Verlauf des Treffens

Das Pfingsttreffen selbst lief in *zwei Phasen* ab: 1. in einer Arbeitstagung am 2. und 3. Juni, in der die Mitarbeiter der vorbereitenden Arbeitskreise die eingegangenen Voten noch für die Diskussion durch Zusatzpapiere zu berücksichtigen versuchten. 2. in einem offenen Treffen vom 3. bis 5. Juni, zu dem alle Interessierten eingeladen waren. Die Arbeit auf dem Treffen wurde in den sechs thematischen Arbeitskreisen geleistet. Sie begann mit einer Plenumssitzung dieser sechs Arbeitsgruppen, die dann für den folgenden Nachmittag und Vormittag in jeweils sechs bis neun Untergruppen auseinandergingen. Die Ergebnisse der Diskussionen in diesen Untergruppen trug dann das Präsidium des jeweiligen Arbeitskreises am Samstagnachmittag wiederum dem Plenum vor, das auch über die Resolutionsanträge abstimmte.

Die Vortragsveranstaltungen

Eingeflochten in diesen Rahmen waren am Freitag abend *vier Vorträge,* die im Vergleich zu den Arbeitskreisen nicht übermäßig gut besucht waren. Zum Thema „Die Bedeutung des Ökumenismus für die werdende Weltgesellschaft — die Bedeutung der einen Welt für den Ökumenismus" sprachen jeweils *L. Vischer,* der Direktor der Abteilung des Weltrats der Kirchen für Glaube und Kirchenverfassung, Genf, und der Benediktinerabt *L. Klein* (Jerusalem).

Ausgehend von der Ambivalenz des Geschichtsprozesses, in dem die Welt ihrer Einheit zustrebt, und der sowohl die Möglichkeit neuer Nähe und Freiheit wie auch neuer Unterdrückung und Manipulation mit sich bringt, sah Vischer die Bedeutung des Ökumenismus für die werdende Weltgesellschaft darin, daß die Kirche Zeichen des letzten in Christus gesprochenen Ja Gottes zur Welt, Zeichen seiner Gegenwart werde. Auf die Frage, *wie* sie dies, da sie es noch nicht ist, werden könne, suchte Vischer in vier Überlegungen eine Antwort zu geben: 1. durch gemeinsames Bekennen der der Kirche in Christus gegebenen einen Hoffnung, wobei freilich noch ungeklärt sei, was und wie gemeinsam bekannt werden müsse. 2. Beide Kirchen müssen die von Christus in ihm gewollte Gemeinschaft wirklich wollen. Zu der Frage, wo und wie können die Kirchen und Gemeinden diese Gemeinschaft bereits verwirklichen, machte Vischer den Vorschlag, in den Gemeinden ein „lokales Konzil" zu gründen, das sich damit befaßt. 3. Die Kirche müsse, um Zeichen der Gegenwart Christi gegenüber der Welt zu sein, heute, da alle Probleme global zu werden beginnen, in sich die Grenzen der Nationen und Kulturen transparent werden lassen und ihre Universalität bezeugen. Neuere Tendenzen, sich auf die „persönliche Erfahrung", die „kleine Gruppe", die „überschaubare unmittelbare Umgebung" zurückzuziehen, müssen überwunden werden. 4. Zeichen der Gegenwart Christi ist die Kirche nur, wenn sie auch Zeichen der Gegenwart des Gekreuzigten ist. Die von der Kirche angestrebte Einheit kann zunächst scheiden, Unruhe stiften, das Schwert bringen — nämlich das Kreuz. Sie wird deshalb immer eine Kirche des Widerspruchs bleiben.

Das Thema von Abt Klein war hochaktuell, lag aber etwas außerhalb des Augsburger Horizonts. Er erläuterte am Beispiel der Situation im Nahen Osten, „wie wenig die Christen zum Friedenstiften erzogen sind". Gerade im Nahen Osten aber könnten die Kirchen durch ihr Engagement einen konstruktiven Beitrag dazu leisten. Die vielen Sonderinteressen ausländischer Hilfsorganisationen in Israel würden jedoch für das geringe ökumenische Interesse mitverantwortlich sein. Die Bildung einer Ökumenischen Kommission im Heiligen Land könnte die Basis für einen nationalen Christenrat abgeben, damit der innerchristliche Dialog nicht weniger erfolgreich werde wie der jüdisch-christliche.

Über „Glauben und Wissen" sprach der Heidelberger Bildungstheoretiker *G. Picht.* Menschliches Wissen und Erkennen könne nicht, so führte er aus, aus den „Projektionen unseres Bewußtseins" oder aus den gesellschaftlichen Verhältnissen erklärt werden. Picht führte die Fähigkeit zur objektiven Erkenntnis vielmehr auf die Fähigkeit zur Selbstdistanzierung zurück. Die Glaubensnöte der Zeit suchte er als Folge der vielfachen Versuche, zwischen Glauben und Wissen eine Synthese herzustellen, darzustellen. Diese Versuche seien alle „zerbrochen". Aufgrund einer Analyse des Begriffs der Verantwortung zeigte er auf, daß es auf eine solche Synthese zwischen Glauben und Wissen nicht ankommt, sondern auf die nur im Kreuz erkennbar gewordene Differenz zwischen beiden.

In seinen Ausführungen zum Thema „Mitmenschlichkeit in einer wissenschaftlich-technologischen Welt" machte der Freiburger Religionsphilosoph *B. Welte* am Beispiel der Umweltgefährdung, des Entwicklungsgefälles zwischen armen und reichen Ländern und am Problem des Bevölkerungswachstums die Gefahren einer gedankenlosen Handhabung der Technologie deutlich. Für eine menschenfreundliche Technik werde noch immer zu wenig Geld ausgegeben. Dennoch kann auf den technischen Fortschritt nicht verzichtet werden. Die Aufgabe des Christen im Umgang mit dieser ambivalenten technischen Welt sah Welte darin, den Mißbrauch zu meiden und den Dienst am Nächsten über die Sorge um die Reinheit der eigenen Hände zu stellen.

Die Gottesdienste

Mit 32 Rüstgottesdiensten, die teils gemeinsam von jüdischer, katholischer, evangelischer, altkatholischer und orthodoxer Seite als politisches Nachtgebet bis hin zu einer Mixed-media-Feier veranstaltet wurden, wurde das Augsburger Pfingsttreffen eingeleitet. In mehreren von ihnen praktizierte man die offene Kommunion. Eine gleichzeitige Abendmahls- bzw. Eucharistiefeier zu beiden Seiten des Altares, jeweils vom katholischen bzw. evangelischen Geistlichen gehalten, fand in der katholischen St.-Wolfgang-Kirche statt. In der Heilig-Kreuz-Kirche, in der die Aktion 365 für konfessionsverschiedene Ehepaare einen Gottesdienst angeboten hatte, wurde ein Grußwort des Augsburger Bischofs verlesen. Darin erklärte er, wer am „eucharistischen Opfermahl teilnimmt, wird ‚ein Leib und ein Geist' auch mit der Gemeinde, die in Gemeinschaft mit Papst und Bischöfen, mit der katholischen Weltkirche steht". Wer von den evangelischen Brüdern sich diesem Glauben anschließen zu können glaubt, für den und nur für den „wäre . . . die Entgegennahme der verwandelten Gaben sinnvoll". *A. Kirchgässner* aus Frankfurt, der den Gottesdienst hielt, stellte dazu in einer Nachrede fest, daß der Bischof damit kein „Verbotsschild" aufrichten wollte, sondern „gemäß seiner Verantwortung vor Leichtfertigkeit gewarnt" habe. Die gleichen Worte des Bischofs würden auch für den Katholiken gelten. Deshalb: „wer zum Tisch des Herrn kommt, weil er sich vom Herrn des Tisches gerufen weiß, tut recht . . . Er bringt zum Ausdruck, daß, was uns in Christus und von ihm her eint, tiefer gründet und uns stärker verpflichtet als alles, was die Konfessionen noch auseinanderhält".

Einige „Kritische" sahen in der bischöflichen Warnung, auch wenn sie die „subjektiv ernste Sorge" des Bischofs akzeptierten, aber einen „Ausdruck rückwärts gerichteter Angst" und „amtskirchlichen Anspruch auf Geist und Gemüt mündiger Christen".

Zu dieser Feier wie zu der tags darauf in St. Johannes von der Aktion 365 veranstalteten Eucharistiefeier gab Bischof Stimpfle später nochmals eine Erklärung ab. Beide Gottesdienste seien ohne seine Genehmigung als „Eucharistiefeier bzw. als Abendmahl" angesetzt worden, obwohl die Veranstalter versprochen hätten, keine „Interkommunion zu propagieren". Nur aus diesem Grunde habe er die „Eucharistiefeier in Heilig Kreuz auch nicht verboten. (In einem Schreiben an alle Pfarrer hatte der

Bischof zuvor diese aufgefordert, keine offene Kommunion zuzulassen.)
Bereits diese Auseinandersetzung zeigte deutlich, wo — abgesehen von den Glaubensfragen — ein Schwerpunkt des Treffens liegen sollte: auf der Frage der offenen Kommunion bzw. der Interkommunion. Dieses Thema zog auch — nach dem über Glaubensfragen — die meisten Teilnehmer in die sieben Diskussionsuntergruppen, wobei allein die Untergruppe über Interkommunion über 500 Engagierte zählte.

Arbeitskreis I: Glaubensnot und Kirchen

Die Diskussion in allen Arbeitskreisen bzw. Untergruppen wurde am Freitagmorgen mit einer Einführung in Philipper 2, 1—11 eingeleitet, die jeweils von einem Katholiken bzw. Protestanten gegeben wurde. In seiner Einführung zum Thema Gottesdienst arbeitete Weihbischof *G. Moser* (Rottenburg) vor allem die Christozentrik aller ökumenischen Bestrebungen heraus, Christus dürfe nicht hinter unseren eigenen Einheitsvorstellungen verschwinden. *W. Jetter* (Tübingen) leitete aus der Philipperstelle in Anwendung auf das Pfingsttreffen den Mut zu einem stärkeren Identitätsrisiko ab. Erst dadurch würde man „größere Freiheit" gewinnen. Dies heiße jedoch nicht, so erklärte er, Mißverständnissen vorbeugend, „Anpassung um jeden Preis" noch „sklavische Gesinnung", könne aber wohl Gehorsam im Sinne von „Verzicht auf Aufruhr" sein. Vielmehr heiße sie „Partnerschaft und Parteinahme", Freiheit „zu beidem und in beidem".
Das größte Interesse von allen Arbeitskreisen fand der Arbeitskreis 1 „Glaubensnot und Kirchen" mit rund 2000 Teilnehmern. Dies mochte zum einen darin liegen, daß viele sich eine Antwort auf ihre persönlichen Glaubensfragen erhofften. Zum anderen trafen sich in diesem Arbeitskreis aber auch Christen beider Konfessionen, die bereits durch jahrelange Arbeit in ihren Ortsgemeinden Erfahrungen in der ökumenischen Arbeit gewonnen hatten und die um des Gedankenaustausches und eventueller Anregungen für ihre Arbeit willen nach Augsburg gekommen waren. Gerade diese — sicherlich kleinere — Gruppe war es auch, der die Annäherung der beiden Kirchen zu langsam vor sich geht und die eine stärkere Förderung ihrer Arbeit von seiten der Amtskirche fordern. Vielleicht hatte man in dem vorbereitenden Arbeitskreis gerade die Anliegen dieser Teilnehmergruppe nicht genügend einkalkuliert, da es immer wieder hieß, es komme bei dem Pfingsttreffen nicht so sehr auf die Erarbeitung bestimmter Inhalte, sondern vielmehr darauf an, daß „sich die Leute überhaupt erst einmal zusammensetzten und miteinander ins Gespräch kämen".
Aber auch der ersteren, größeren Teilnehmergruppe blieb eine gewisse — wenn auch notwendige — Enttäuschung nicht erspart. Auf die im Zusatzpapier und in den Diskussionsgruppen immer wieder auftauchende Frage „Was können wir nun konkret mit nach Hause nehmen?" bzw. „Was können wir an Ergebnissen in unseren Gemeinden berichten?" konnte immer nur das geantwortet werden, was Prof. *O. Knoch* noch vor Beginn des eigentlichen Pfingsttreffens in der Plenarsitzung der vorbereitenden Arbeitskreise am 3. Juni für die Arbeitsgruppe 1 ausführte. Er wies darauf hin, daß die vorgelegten Papiere keine fertigen Antworten im Sinne einer autorisierten Lehrmeinung der Kirchen auf die kritischen Fragen und Einwände der Menschen hinsichtlich Glauben und Kirche geben sollten und könnten. Die Mitarbeiter des Arbeitskreises könnten nicht einfach der Glaubensnot der anderen abhelfen, da sie sich ja selbst in der Situation der Glaubensnot befänden.

Gottesfrage im Vordergrund

Während eine der neun Diskussionsgruppen auf Betreiben der gut vorbereiteten AKÖ sich mit konkreten Anliegen zum Thema *Ökumene am Ort* beschäftigte, fand in den anderen Gruppen die Frage nach dem Gottesbegriff besonderes Interesse: Sollte die Bezeichnung Gottes als des Vaters wirklich nichts anderes als ein Relikt aus der „Vorstellungswelt einer patriarchalischen Gesellschaftsordnung" sein, wie es im Arbeitspapier hieß? Dieser Satz war im Zusatzpapier und in den Diskussionskreisen heftig umstritten. Immer wieder wurde — besonders auf evangelischer Seite — auf das Gottesbild der Bibel verwiesen. Wenn in der Bibel Gott als Vater Jesu bezeichnet werde, so sei das Selbstoffenbarung Gottes und stehe damit in einem qualitativ anderen Zusammenhang als die Gottesbegriffe anderer Religionen, die man wohl eher aus der gesellschaftlichen Struktur ihrer Zeit her interpretieren könne. Diesem Einwand wurde jedoch in den Diskussionen, aber auch schon in der vorhergehenden „Bibelarbeit" von *H. Zahrnt* und Prälat *B. Hanssler* begegnet, indem gerade Zahrnt als evangelischer Theologe darauf bestand, die Bibel könne heute für die evangelischen Christen kein „papierener Papst" mehr sein. Gerade die historisch-kritische Exegese habe uns zu einem neuen Bibelverständnis verholfen und damit die Konfessionen einander nähergebracht.
Diese wohl eindrucksvollste *Bibelarbeit* des gesamten Pfingsttreffens, die als einzige bewußt in Dialogform geführt wurde und die als ernsthafte theologische Arbeit wirklich ökumenisch zu nennen war, bemühte sich an zentraler Stelle anhand des Christushymnus (Phil. 2, 5—11) um das Gottesverständnis. Nach dieser Bibelstelle könne man auf die Frage: Wo ist Gott antreffbar? nur antworten: in Jesus, in seiner Verkündigung und in seinem Geschick. „Und wer Gott droben über den Sternen sieht, oder wer einen Gott postuliert, weil sonst die Welt nicht erklärbar ist oder weil die Daseinserfahrungen es nahelegen, nicht die Verlorenheit als endgültig zu bezeichnen, sondern die Unbefangenheit von einer letzten Liebe zu postulieren — wer so auf die Suche geht, gerät auf den religiösen Holzweg". Zahrnt und Hanssler nahmen sich wie auch später einige Diskussionsgruppen die Frage des Projektionsverdachts vor, wie sie etwa Marx, Feuerbach und Freud gegen das Christentum vorgebracht haben und wie sie von ihren Anhängern auch heute noch vertreten werden. Daß die Gottesfrage nicht zum kontroverstheologischen Streitpunkt wurde, wie es vorher oft prophezeit worden war, lag sicherlich zum einen an der Bereitschaft der Teilnehmer, sich miteinander in aller Offenheit und Vorurteilslosigkeit mit dieser zentralen Frage auseinanderzusetzen. Zum anderen aber war bereits in der Bibelarbeit gerade an dieser Frage gute Vorarbeit geleistet worden. Aus dieser gemeinsamen Bibelarbeit wurde für die Teilnehmer die Verpflichtung zu gemeinsamem Handeln aus dem Glauben einsichtig.
Die am Ende der Tagung vom Plenum des Arbeitskreises verabschiedeten 12 Resolutionen waren dann auch sowohl auf gemeinsamen Glauben als auch auf gemeinsames Handeln hin orientiert. Zwar hatten nicht alle Resolutionen

der einzelnen Gruppen im Plenum behandelt werden können. Schon allein die technische Schwierigkeit, unter ca 1500 Menschen mit Hilfe von 9 Mikrofonen Einigung über eine Frage erzielen zu müssen, stand dem im Wege. Äußerst erschwerend kam aber noch hinzu, daß es der recht schwachen Diskussionsführung über weite Strecken nicht gelang, das Gespräch über Anträge zur Geschäftsordnung hinauszuführen. So konnten beispielsweise die Resolutionen der Diskussionsgruppen 1 und 7 nicht berücksichtigt werden, die sich gegen das geplante katholische „Grundgesetz der Kirche" (vgl. Herder-Korrespondenz, d. Jhg., S. 239 ff.) mit dem Argument wandten, es verderbe die ökumenische Arbeit.

Die Frage Glaubensnot kam nicht ganz zum Zug

Drei mit Mehrheit im Plenum verabschiedete Resolutionen brachten den Wunsch nach einer verständlicheren, ökumenisch orientierten Verkündigung zum Ausdruck. Eine weitere, ebenfalls mit Mehrheit angenommene Resolution forderte die Kirchenleitungen auf, sich statt der jetzt vorgesehenen Variationen beim Glaubensbekenntnis auf die eine Formulierung zu einigen: „Ich glaube eine *allumfassende* Kirche."

Zu Fragen der „Ökumene am Ort" beschloß das Plenum — nach teilweise harten, schon mehr verbockten Diskussionen mit Wortführern der ängstlichen Warner vor zuviel Verlust des Status quo —, alle Christen aufzufordern, gemeinsame Gruppen in ihren Gemeinden zu bilden sowie Christenräte an jedem Ort mit klaren kirchenrechtlichen Voraussetzungen. Außerdem sollten Möglichkeiten für den Bau, den Betrieb und den Unterhalt gemeinsamer Zentren und Einrichtungen getroffen werden. Allein zwei Resolutionen befaßten sich mit dem Thema der *Interkommunion:* „Die Kirchenleitungen, Gemeinden und Theologen sollen zur Lösung der Frage der gemeinsamen Eucharistie resp. Abendmahlsfeier *unverzüglich Wege theologischer Klärung und verbindlicher Verhandlungen* suchen." *Alle* christlichen Kirchen sollten daran verantwortlich beteiligt werden. Schließlich hieß es, die verantwortlichen Stellen in den Kirchen sollten „die sich abzeichnende Annäherung im Verständnis des Amtes sowohl in der Theologie wie in der Praxis des kirchlichen Lebens aufnehmen, theologisch verarbeiten und weitervermitteln". Besonders die Bestrebungen zu einer Abendmahlsgemeinschaft dürften „nicht mehr durch einen bloßen Verweis auf die Ungeklärtheit der Amtsfrage" abgelehnt werden.

Für die Ernsthaftigkeit der Bemühungen dieses Kreises und das echte Interesse an der Diskussion spricht eine ebenfalls vom Plenum verabschiedete Resolution, in der die Träger des Augsburger Pfingsttreffens gebeten werden, ein weiteres Treffen von Christen der verschiedenen Kirchen („Gemeinsamer Kirchentag") in etwa zwei Jahren abzuhalten: „Die Aussprachen in den Arbeitsgruppen haben allen Beteiligten sowohl zu einem besseren gegenseitigen Verstehen als auch zur Klärung über den eigenen Ort in der Christenheit und in der eigenen Kirche verholfen."

Bei allem „Erfolg", den die Teilnehmer dieses Arbeitskreises in ihren Gesprächen verbuchen konnten, bleibt jedoch fraglich, ob der vorbereitende Arbeitskreis mit dem Arbeitspapier nicht ein wenig zu hoch gegriffen habe. Die Frage, was denn überhaupt Glaubensnot bzw. Glaube sei, wurde gar nicht aufgenommen. Ja, das gesamte Thema wurde — vielleicht wegen der vielen Teilnehmer, vielleicht auch wegen der Überorganisation — kaum unter dem existentiellen Aspekt behandelt. Tröstlich bleibt zu wissen, daß sich die Teilnehmer trotz wiederholter Aufforderungen, nach dem Arbeitspapier vorzugehen, mit sicherem Instinkt die Frage heraussuchten, die ihnen am meisten unter den Nägeln brannte — nämlich die Gottesfrage — und sie intensiv diskutierten.

Arbeitskreis II: Gottesdienst

Überblickt man das Thema des zweiten Arbeitskreises, so ergibt sich von den Zusatzpapieren, die in zwei vorgeschalteten Arbeitstagungen der Mitarbeiter der Arbeitskreise anhand der eingegangenen Voten zum Arbeitspapier vom März 1971 zusammengestellt worden waren (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 209—213), bis hin zu den Diskussionen ein durchgehender Schwerpunkt und eine klare Polarisierung: die gemeinsame Abendmahls- bzw Eucharistiefeier und die verschiedenen Positionen dazu. In der Frage ökumenischer Gottesdienste ergaben sich keine wesentlich neuen Elemente gegenüber den Märzpapieren (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 203). Ergänzend wünschte man lediglich eine größere Freiheit in der Gestaltung solcher Gottesdienste und gemeinsam veranstaltete Tauffeiern. Nur in der Frage nach der *Art* der Gestaltung schieden sich die Geister. Nach der AKÖ und anderen müßten sie vorwiegend eine „gesellschaftskritische Funktion" haben, während die anderen mehr das zweckfreie Danken, Beten und Loben betonten. Gerade darin aber sahen die „Kritischen" eine Überbetonung des individuellen Moments der Gottesbeziehung. Dies sowie die weitgehende Ausklammerung der Lebens- und Glaubenserfahrung der Gemeinden, ihrer Spannungen und Konflikte aus dem Gottesdienst, die, anstatt ausgetragen, zugedeckt würden und so eine Einheit nur vortäuschen, seien ihrer Meinung nach die wesentlichen Gründe für das schwindende Interesse am Gottesdienst.

Die Interkommunion erhitzte die Gemüter

Taktierten die Arbeitspapiere in der Frage der *Interkommunion* noch vorsichtig und zurückhaltend und wurden theologische Dissenspunkte (das Wie der Gegenwart Christi, der Opfercharakter der Messe, das notwendige Maß an Einheit und die Amtsfrage) wenigstens erwähnt, so ergaben bereits die Zusatzpapiere in der Aufzählung der Gründe und Gegengründe eine klare Polarisierung und Konkretisierung der Forderungen, die sich dann in den Diskussionsgruppen widerspiegelten. Besonders aktiv wirkten bei diesem Thema die „kritischen" Ökumeniker mit. Von theologischen Problemen waren sie im allgemeinen wenig belastet. Vielmehr sahen sie in ihnen mehr ein von der Amtskirche aufgestelltes Hindernis, das auf „kirchenpolitischen" Gründen — Wahrung des Besitzstandes der Konfession — beruhe. Mit ihrer weitgehenden Forderung, „christliche Gemeinden müssen sich in eigener Verantwortung für Interkommunion entscheiden können", kamen sie zwar nicht durch, dafür aber waren sie am Zustandekommen der meisten anderen mehrheitlich angenommenen Resolutionen maßgeblich beteiligt. Wenn man so will, standen sich in der Frage der Interkommunion in perspektivischer Verkürzung Theorie und Praxis gegenüber: auf der einen Seite die Erfahrung ökumenischer Gemeinsamkeit in praktischer Zusammenarbeit, die

dann auch von verschiedenen Gruppen ökumenisch engagierter Christen in gemeinsamen Gottesdiensten bzw. gemeinsamen Abendmahlsfeiern ausgeweitet oder „besiegelt" wird, sowie — auf der anderen Seite — die Forderung nach vorheriger theologischer Klärung der strittigen Fragen. Die von beiden Seiten vorgebrachten Gründe lassen sich schlecht weder in Bausch und Bogen ablehnen oder aber unbesehen akzeptieren, sondern erfordern eine vom Pfingsttreffen freilich nicht erwartete tiefergehende theologische Reflexion. Abgesehen von der Amtsfrage, ging es im Kern um das Problem, welches Maß an Einheit für eine Eucharistie- bzw. Abendmahlsgemeinschaft erforderlich sei. Unter der „vollen Einheit", wie sie von Bischof Stimpfle in seiner — bereits erwähnten — Erklärung und in seiner Intervention in der Diskussionsgruppe über die Interkommunion als Voraussetzung für die eucharistische Gemeinschaft gefordert wurde, wird er wohl — inhaltlich — in erster Linie die Einheit in der Sakraments- und Amtsauffassung verstanden haben. Gerade die noch nicht vollzogene eucharistische Gemeinschaft bezeichnete er als einen heilsamen Stachel für das Bemühen um tiefere Einheit.

Mehrheit für offene Kommunion

Demgegenüber beriefen sich die „Praktiker" auf Jesus selbst, der doch einen Judas zum Abendmahl zugelassen habe und dessen Jünger wohl kaum schon den Osterglauben von später gehabt hätten; auf die vielen Geheilten, zu denen Jesus gesprochen habe, „dein Glaube hat dich gesund gemacht", obwohl dieser Glaube doch wohl erst ansatzweise der von Jesus geforderte wahre Glaube gewesen sein könne. Sie beriefen sich weiter auf die Sakramentsdefinition, wonach das sakramentale Zeichen das Bezeichnete anzeige und „bewirkt". Dies müsse auch von der Eucharistie gelten. Die Kirche sei immer zu ihrer *vollen Einheit* erst unterwegs. Außerdem gelten die Fragen nach dem Amts-, Kirchen- und Sakramentsverständnis, wie Pfarrer Kirchgässner betonte, wohl ebenso für den katholischen Christen. Auch die Glaubens- und Gewissensfreiheit brachten die Befürworter der Interkommunion für sich ins Spiel und vereinnahmten etwas unbekümmert auch den Heiligen Geist für sich, dessen Wirken von der Kirchenleitung nicht behindert werden dürfe. Eine dritte Konfession sei von ihnen in keiner Weise beabsichtigt. Einig waren sich beide Parteien nur in der Meinung, daß das Sakrament der Eucharistie nicht in unserer Verfügung steht. Sie zogen daraus aber gegensätzliche Konsequenzen.

Die konkreten Forderungen und Wünsche, die die sehr lebhaften, teils stürmischen Debatten in den Diskussionsgruppen und in den Plenumssitzungen bestimmten, setzten sich in den Resolutionen fort, die zumeist mit großer Mehrheit verabschiedet wurden. Nur knapp behauptete sich die *Forderung an die Kichenleitungen* beider Konfessionen, ihre Glieder gegenseitig zur offenen Kommunion zuzulassen. Ebenfalls mit knapper Mehrheit sprach sich die Arbeitsgruppe dafür aus, daß ökumenische Gruppen auch für politische und *gesellschaftskritische* Gottesdienste Kirchenräume zur Verfügung gestellt würden. Mit großer bzw. mit deutlicher Mehrheit wurden dagegen angenommen der Wunsch, für ökumenische Gruppen und konfessionsverschiedene Ehepaare gemeinsame Eucharistiefeiern zuzulassen und jedem Christen, der die Kommunion empfangen wolle, dies in jeder christlichen Kirche zu ermöglichen. Entgegenstehende Verbote sollten von den Kirchen aufgehoben werden. Weiter wurde die Teilnahme als Gast an der Abendmahlsfeier gewünscht, ohne daß dadurch der einzelne von seinem eigenen Sakramentsverständnis etwas aufgeben müßte. Mit der Teilnahme an ökumenischen oder evangelischen Gottesdiensten sollte auch die Sonntagspflicht erfüllt werden können. Der *Predigertausch* dürfe nicht mehr auf Wortgottesdienste beschränkt sein. Angesichts der unterschiedlichen Glaubensinterpretationen quer durch die Kirchen zum Thema Interkommunion sprach sich die Arbeitsgruppe II für gegenseitige Rücksicht und gegenseitiges Gewährenlassen dort aus, wo man „noch nicht oder nicht mehr versteht".

Arbeitskreis III: Ehe und Familie

Wesentlich ruhiger verlief die Debatte im Arbeitskreis III zum Thema Ehe, das etwa 700 bis 800 Interessenten anzog. In sechs Diskussionsgruppen erörterte man hauptsächlich Fragen der *gemeinsamen Ehepastoral* und der Ehehilfen sowie die Probleme der konfessionsverschiedenen Ehe. Die Zusatzpapiere brachten gegenüber den behutsamer und vorsichtiger formulierten Arbeitspapieren weitergehende Forderungen, konkretere und präzisere Aussagen. Dazu erklärten die Mitglieder des Arbeitskreises, man habe kontroverse Fragen bewußt zurückgestellt, weil man die „gemeinsamen Aussagen" über die Ehe für „zentraler und bedeutungsvoller" als strittige theologische Punkte angesehen habe. Ebenso blieb man bei der selbstauferlegten thematischen Beschränkung und nahm Voten über Pornographie und Fragen der vor- und außerehelichen Geschlechtlichkeit nicht in die Zusatzpapiere auf.

Unauflöslichkeit kein akutes Thema?

Dieser Trend ließ sich auch in den Debatten im Plenum und in den Diskussionsgruppen erkennen und fand seinen Niederschlag in den Resolutionen. Scharfe Polarisierungen traten in diesem Arbeitskreis nicht hervor. Die Schwerpunkte der „kritischen" Ökumeniker lagen anderswo (Glaubensnot, Interkommunion, Minderheiten und Entwicklungshilfe). Eröffnet wurde der Arbeitskreis am Freitag vormittag mit einem Forumsgespräch, an dem sich u. a. der Frankfurter Kirchenrechtler *J. G. Herhartz* und von evangelischer Seite Oberkirchenrat *E. Wilkens* (Hannover) beteiligten.

Das Thema *Unauflöslichkeit der Ehe* spielte fast wider Erwarten keine große Rolle. Man hatte sich bereits in den Arbeitspapieren auf die Aussagen des NT geeinigt, ohne auf die unterschiedlichen Konsequenzen näher einzugehen, die die beiden Konfessionen daraus ziehen. Dabei blieb es auch in den Zusatzpapieren. Versuche, den genaueren Sinn dieser Unauflöslichkeit zu klären, wurden nicht unternommen. Als mageres Ergebnis der Diskussionen erklärt die entsprechende Resolution, „die evangelische und katholische Kirche halten mit Entschiedenheit am Grundsatz der Unauflöslichkeit der Ehe fest". Diese Frage wurde zudem mehr im Zusammenhang mit dem Problem der *Geschiedenen und kirchenrechtlich ungültig Wiederverheirateten* angeschnitten. Gegenüber den ziemlich allgemeinen „Hilfen" und der „Zuwendung" der Arbeitspapiere lautete die in die Resolution eingegangene Forderung der Diskussion, daß die Kirchen ihnen gegenüber „Gottes Liebe und Vergebung ... zu verwirklichen" haben. Ihnen

dürfe man nicht mit einer „strengen Rechtsordnung", sondern in „helfender Liebe begegnen. Sie seien „wieder völlig in ihre Sakramentsgemeinschaft" aufzunehmen. Die Frage der *Geburtenregelung* scheint endgültig ad acta gelegt zu sein. Sie wurde zwar in der Diskussion angesprochen, jedoch mit dem Hinweis auf die Eigenverantwortung der Eltern als nicht mehr kontrovers abgebogen.
Überraschend großer Wert wurde auf *ehevorbereitende und ehebegleitende seelsorgerliche und andere Hilfen* für Braut- und Eheleute gelegt. Im Zusatzpapier forderte man gemeinsame christliche Beratungsstellen in jeder größeren Stadt. Bestehende Beratungs- und Bildungseinrichtungen kirchlicher und öffentlicher Träger für alle Gemeinden seien auszubauen, neue Initiativen zu fördern und neue Methoden anzuwenden. Die Teilnehmer waren sich bewußt, daß die „Erfahrung des Angenommenseins die Voraussetzung zur Liebes- und Ehefähigkeit" bedeute. Diese Resolution wurde im Plenum mit großer Mehrheit angenommen.

Mischehenregelung noch unbefriedigend

Das Hauptthema der Diskussionen dieses Arbeitskreises bildete immer noch die *konfessionsverschiedene Ehe.* Schon das Zusatzpapier wies auf die ökumenische Chance hin, welche die Erfahrung des bereits Gemeinsamen im Glauben mit sich bringe. Man solle, so resümierte die vorausgegangene Diskussion, die konfessionsverschiedene Ehe nicht mehr, wie das die Kirchenleitungen bisher noch zu tun pflegen, als „Übel" ansehen, vor dem man „abzuraten" hat, sondern diese Chance „für das ökumenische Zusammenwachsen der Gemeinden und Kirchen schon jetzt fruchtbar" machen. In der Frage des *Ehehindernisses* und der *Formpflicht* deutete Gerhartz die Mängel der jetzigen Regelung zwar an (Übel des Dispenswesens, andere und bessere Lösungen seien denkbar), fand aber, daß sie den beiden Anliegen der Kirchen, den Glauben zu verkünden, zum Heil zu verhelfen, dabei keinen Druck auszuüben und die Eigenverantwortung des Paares zu achten, „einigermaßen" gerecht werde. In den Diskussionen und Resolutionen zu diesem Punkt hielt man jedoch diese Regelung für „untragbar", für ein „Ärgernis", für eine „Diskriminierung Andersgläubiger". Das Ehehindernis selbst müsse aufgehoben werden.
In der Frage der *Taufe und Erziehung der Kinder* ging man über die in sich nicht ganz konsequenten Aussagen der Arbeitspapiere hinaus. Schon die Kritik an ihnen hatte den Eindruck eines gewissen Drucks in der Frage der Kindererziehung hervorgehoben. In den Diskussionen und Resolutionen wurde es dann klar ausgesprochen: „Von keiner Seite darf ein moralischer Druck ausgeübt werden, und die Konfessionszugehörigkeit der Kinder kann nur in verantwortlicher Gewissensentscheidung von beiden Partnern bestimmt werden."
Das Problem der *„ökumenischen Trauung"* scheint hingegen keine große Rolle gespielt zu haben. In den Voten zu den Arbeitspapieren wurde sie zwar verschiedentlich gefordert, wobei gelegentlich eine „weitergehende Gemeinsamkeit im Blick" stand, die „zu einer eigenen ökumenischen Trauungsform" führen würde, doch hielt der Arbeitskreis im jetzigen Stadium der Entwicklung die bereits praktizierte Mitwirkung des Geistlichen der jeweils anderen Konfession für ausreichend. Gegenüber dem zweiten Arbeitskreis beschränkte sich Arbeitskreis III auf die Forderung nach Zulassung konfessionsverschiedener Ehepaare zur offenen Kommunion als „Gast", „solange Interkommunion für noch nicht möglich gehalten wird". Vorbehaltlos sprachen sich die Teilnehmer für regelmäßige gemeinsame ökumenische Gottesdienste, Ehe- und Familienkreise, Bibelkreise und Eheseminare aus; für eine beschleunigte Vorlage der im gemeinsamen Wort der katholischen deutschen Bischofskonferenz und des Rates der EKD zur Zusammenarbeit in der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen vom 18. Januar 1971 angekündigten Vorschläge sowie für die Hinzuziehung konfessionsverschiedener Ehepaare zur Ausarbeitung dieser Vorschläge. Überhaupt sollten in den entsprechenden Fachgremien stets konfessionsverschiedene Ehepaare mitwirken und die bereits gegebenen Erleichterungen von den Pfarrern besser bekannt gemacht werden. Soweit überschaubar, wurde nur von *J. G. Gerhartz* darauf hingewiesen, daß das Problem der Zukunft ganz woanders liegen werde: bei der Ehe zwischen einem Gläubigen und einem Ungläubigen, gleich, ob er getauft oder ungetauft ist.
Mehr am Rande kamen auch Fragen des *vorehelichen Verkehrs* (Ehe als „Ort" oder als „Zielort" der Sexualität) und neuer Formen der Wohn- und Lebensgemeinschaft mehrerer Familien in *Großfamilien* bei gleichzeitiger Respektierung des Intimbereichs der einzelnen und der Wahrung der rechten Proportion zwischen Nähe und Distanz zur Sprache. Man sah, wie in den Resolutionen festgestellt wird, in der Großfamilie eine mögliche Form, die Isolierung der Kleinfamilie zu überwinden, wirtschaftliche und erzieherische Aufgaben leichter zu bewältigen und alleinstehenden und älteren Menschen zu helfen. Auch die Kirchen sollten sich an der Schaffung der äußeren Voraussetzungen für die Großfamilie beteiligen.

Arbeitskreis IV: Individuelle Lebenshilfe

Der Arbeitskreis IV „Sorge für den einzelnen Menschen — Individuelle Lebenshilfe" stand schon vor Beginn des Pfingsttreffens in der Erwartung und in dem Ruf, den meisten Zündstoff und vermutlich die wenigsten Ergebnisse zu liefern — hatte man sich doch schon im vorbereitenden Arbeitkreis nicht auf *ein* Arbeitspapier einigen können. Neben dem Arbeitspapier, das die Mehrheit der Kommission erstellt hatte, war ein Zusatzpapier erarbeitet worden, das mit in die offiziell herausgegebenen Arbeitspapiere aufgenommen wurde. Die Meinungsverschiedenheiten zogen sich quer durch beide Konfessionen: es ging um die Frage, wieweit individuelle Not von gesellschaftlichen Strukturen bestimmt sei, näherhin, ob man zur Abhilfe dieser Not dem einzelnen helfen oder gesellschaftliche Strukturen ändern müsse. In der Plenarsitzung der Arbeitskreise am 3. Juni — vor Beginn des eigentlichen Treffens — erfuhr das von den „Gesellschaftskritischen" erstellte Zusatzpapier heftige Kritik von Prof. *O. Knoch,* der den Verfassern eine unsachgemäße Bibelexegese vorwarf, die durch eklektische Zitation einzelner Stellen aus dem Philipperbrief ideologisch vorgefertigte Meinungen habe stützen wollen. In der anschließenden Diskussion wurde mit Erstaunen festgestellt, daß sich eigentlich niemand aus dem Arbeitskreis IV für dieses Zusatzpapier verantwortlich erklärte und es in irgendeiner Weise verteidigen konnte. Nachdem diese Frage noch einmal in der ersten Plenarsitzung des Arbeitskreises am 4. Juni von den Teilnehmern diskutiert worden war, störte sie im weiteren Verlauf jedoch nicht die Arbeit der einzelnen Diskussionsgruppen.

Das lag in der Hauptsache sicherlich an der Zusammensetzung der rund 750 Teilnehmer. Viele standen nämlich selbst in der Sozialarbeit bzw. waren in ihren Gemeinden nebenamtlich in karitativen Kreisen tätig. Eine große Auswahl von Teilnehmern hatte schon langjährige Erfahrungen in der ökumenischen Zusammenarbeit auf dem karitativen Sektor. Diese Teilnehmergruppe war zunächst enttäuscht darüber, daß der vorbereitende Arbeitskreis offenbar bei dem Streitpunkt Individualhilfe contra Gesellschaftskritik stehengeblieben war, anstatt die ökumenische Arbeit näher ins Auge zu fassen. In den Diskussionsgruppen gab es daher keinen Streit mehr um diese Fragen.

Die Teilnehmer waren ideologisch weniger festgelegt. Beide Pole der Hilfe für den Menschen erschienen ihnen wichtig und wurden in verschiedenen Diskussionsgruppen behandelt. Beim Fragenkomplex individuelle Lebenshilfe interessierte in den Arbeitsgruppen mehr als eine Zusammenstellung aller notleidenden Menschengruppen das Phänomen *Leid* selbst. Es wurde u. a. auch darauf hingewiesen, daß man Leid nicht immer nur unter dem Gesichtspunkt betrachten dürfe, daß es verhindert oder zumindest vermindert werden könne. Es gebe Menschen — etwa die unheilbar Kranken oder die Gebrechlichen —, deren Leid nicht aufhebbar sei und denen man helfen müsse, ihr Leiden durchzustehen — nicht, es zu negieren. Alsdann wurden auch Motivationen und Voraussetzungen des Helfers befragt. Nicht jede Hilfeleistung sei selbstlos, oft diene sie auch der Selbstbestätigung des Helfers und sei so für den Notleidenden eher eine neue Belastung als eine Hilfe. An Voraussetzungen für die Helfer wurde vor allem gefordert: bessere psychologische Ausbildung der Seelsorger und mehr psychotherapeutische Einrichtungen, um wirklich wirksame Hilfe in Konfliktsituationen leisten zu können. Andere Diskussionsgruppen befaßten sich mit den Themen: Individuelle und gesellschaftliche Diakonie; die Rolle von Werbung, Eigentum und Leistung; Formen von Kooperation, Seelsorge und Beratung; Kirche, Ökumene und kirchliche Gemeindestrukturen.

Die Frage nach *diskriminierten Minderheiten* wurde in diesem Arbeitskreis ausgeklammert, da sie in den Bereich des Arbeitskreises V gehörte. Trotzdem zeigte es sich, daß bestimmte Gruppen in unserer Gesellschaft heute mehr denn je der Hilfe anderer bedürfen. Eine dieser Gruppen sind die *Wehrdienstverweigerer*. Für sie wurde in Resolutionen gefordert: bessere Information seitens der Behörden und Zusammenlegung der konfessionellen Beratungsstellen. Außerdem sollten mehr Zivilplätze geschaffen werden, die es den Wehrdienstverweigerern ermöglichten, zusammen mit anderen am Abbau gesellschaftlich bedingter Nöte mitzuwirken. Eine weitere Resolution befaßte sich mit den *Strafgefangenen*. Für sie wurden Betreuungszentren und eine Verbesserung der Resozialisierungsmaßnahmen gefordert. Außerdem sollte durch Aufklärung und Information dafür gearbeitet werden, daß die „Vorurteile" der Bevölkerung gegenüber Straffälligen abgebaut und die Bereitschaft geweckt wird, sich für die gesellschaftliche Wiedereingliederung dieser Menschen verantwortlich zu fühlen. — Auch die Probleme der *drogenabhängigen Jugend* wurden behandelt. Gefordert wurden einerseits höhere Strafen für größere und kleinere Rauschgifthändler, andererseits Straffreiheit und verstärkte ärztliche und psychologische Hilfeleistung für die Drogenabhängigen selbst. Zur Vorbeugung gegen die Drogengefährdung wurde eine intensivere, sachlich richtige Aufklärung der Jugendlichen ab 10 Jahren in den Schulen sowie der Eltern und Erziehungsberechtigten in staatlichen und kirchlichen Institutionen empfohlen.

Aus den verschiedenen Resolutionen wurde klar, daß sich die befürchtete Kluft zwischen Vertretern der Individualhilfe und denen der Gesellschaftskritik nicht aufgetan hatte, da die Teilnehmer sich der Einseitigkeit des einen wie des anderen Standpunktes bewußt geworden waren. Allen jedoch erschien es dringlich, daß die ökumenische Arbeit auf diesem Gebiet vorangetrieben und verstärkt werden müsse.

Arbeitskreis V: Gesellschaftliche Minderheiten

Der Arbeitskreis V „Dienst an gesellschaftlichen Minderheiten: Ausländische Arbeitnehmer" erhielt insgesamt 28 teils umfangreiche Voten, die den Teilnehmern im Zusatzpapier präsentiert wurden. Hier endlich kamen auch die vorher kaum berücksichtigten ausländischen Arbeitnehmer selbst zu Wort, die bei zwei eigenen Konferenzen im April verspätet Gelegenheit zur Einflußnahme auf die Diskussionen erhielten. Eine Gruppe, die am 24./25. April in Frankfurt getagt hatte, stellte sieben Fragen, die größtenteils in das Zusatzpapier aufgenommen wurden. Es ging ihnen dabei u. a. darum, daß die Texte auch in ihre eigenen Sprachen übersetzt wurden. Sonst müsse man die Vermutung hegen, „daß man *über* die ausländischen Arbeitnehmer statt *mit* ihnen sprechen will". Man erwartete in Augsburg kompetente Vertreter von Regierung, Opposition und Wirtschaft, um mit ihnen „ein verbindlicheres Gespräch führen" zu können. Schließlich wurden verschiedene ausgeklammerte Fragen angeschnitten und gefragt, ob die „Veranstaltung des Treffens an Arbeitstagen nicht arbeiterfeindlich" sei, da man einen dreitägigen Lohnausfall nicht verkraften könne. Die AOK machte bei ihrem Forumsgespräch über die ausgelassenen Fragen mit Recht darauf aufmerksam, daß der Titel der Arbeitsgruppe irreführend sei. Man müsse zumindest auf die Grundprobleme *aller* Minderheiten hinweisen, die wichtigsten weiteren benachteiligten Gruppen unserer Gesellschaft erwähnen und dann eventuell begründen, warum man sich speziell in diesem Falle *ausschließlich* den Gastarbeitern zugewandt habe. Das Papier selbst wurde „als fleißige Zusammenstellung guter Gesichtpunkte zu einer Diskussion über die Gastarbeiter" bezeichnet.

Umstrittenes Ausländerrecht

Doch bereits bei den Diskussionen in der Mitarbeiterkonferenz wurden die beiden divergierenden Pole deutlich erkennbar. Alle offensichtlichen Mängel und Fehler der Vergangenheit und Gegenwart, für die der größte Teil der Mitarbeiter bessere Lösungen suchte und vorschlug, wurden von wenigen „Interessierten" heruntergespielt bzw. mit spitzfindigen juristischen Auslegungen zu erklären und abzumildern versucht. Zwei Ministerialbeamte taten dies besonders, wobei einer zumindest seine Position als Beamter als Alibi herausstellte. Während gewichtige Gründe von den verschiedensten Seiten für eine Änderung des *Ausländerrechts* vorgetragen wurden, verfaßte einer der Beamten eine in das Zusatzpapier aufgenommene Erklärung, in der es lapidar heißt: „Eine Änderung des Ausländerrechts ist nicht erforderlich. Das geltende Recht läßt die Verwirklichung der im einzelnen gemach-

ten Vorschläge durchaus zu." Im übrigen könne das „Grundrecht der Freizügigkeit in das bzw. im Bundesgebiet" nicht durch eine Änderung der Aufenthaltserlaubnis auf Gastarbeiter ausgedehnt werden — denn schließlich garantiere Art. 11 des Grundgesetzes dieses Recht „ausdrücklich nur Deutschen". Wer hätte das gedacht? Sehr problemlos wirkte die Erklärung: „Schon nach geltendem Recht sind auf dem Gebiet der *Wohnraumversorgung* Ausländer deutschen Staatsangehörigen gleichgestellt. Selbstverständlich wird auch bei der Bauleitplanung der Wohnraumbedarf der Ausländer berücksichtigt."
Die von den Veranstaltern mit etwas fadenscheinigen Gründen abgelehnte Übersetzung des Papieres über die Gastarbeiter wurde durch private Initiative zum Treffen selbst doch für Italiener, Spanier, Griechen und Türken nachgeholt. Parallel zu den Bremsversuchen von Ministerialbeamten lief ein am 4. Juni von der AKÖ publizierter Brief, den Oberkirchenrat *Echternach* von der EKD-Kirchenkanzlei in Bonn am 1. April 1971 an den EKD-Ratsvorsitzenden Dietzfelbinger gerichtet hatte. In seiner Eigenschaft als Vorsitzender der EKD-Kammer für soziale Ordnung nahm Echternach darin Stellung zur Behandlung der Gastarbeiterfrage in Augsburg: „Gruppen junger Leute, die sich um die Realisierung von Gleichheit, Freiheit und Brüderlichkeit für alle bemühen, werden voraussichtlich Anträge einbringen, die auf eine völlige politische Gleichberechtigung der ausländischen Arbeitnehmer bei uns abzielen. ... Die Kammer für soziale Ordnung und die mit der Frage Beteiligten möchten, ohne die Gastarbeiterfrage schon in extenso bearbeitet zu haben, dringend vor extremen Parolen und völligen Gleichsetzungen warnen." Ein Auszug aus dem Brief findet sich auch im Zusatzpapier. Darin heißt es u. a., daß eine völlige Gleichstellung dazu führen würde, „daß die unterentwickelten Länder Europas ihrer besten Arbeitskräfte entblößt würden. Jedenfalls sollte zu der Gleichberechtigung nicht gehören, daß ausländische Gastarbeiter unbegrenzt in Deutschland tätig sein können." Echternach erhob weiter den nicht belegten Vorwurf, „in den entsprechenden Vorbereitungskreis (seien) für die evangelische Seite auch einige recht agile, in der Gesamtproblematik aber nicht sehr fachversierte Personen berufen" worden. Wohl nur aus dieser Optik und wegen der von ihm in Aussicht gestellten *EKD-Denkschrift zur Gastarbeiterfrage* ließ sich die Warnung erklären, daß „verantwortlich ausgearbeitete Stellungnahmen unserer Kirche zu sozialpolitischen Fragen in ihrer Wirkung ganz entscheidend geschädigt werden, wenn mit dem Megaphon des Kirchentages unqualifizierte und wenig überlegte Äußerungen von Jugendlichen herausgehen, ohne daß sich die Öffentlichkeit über den speziellen Hintergrund und die Entstehung solcher Äußerungen ein Bild machen kann."
Diese gezielte Attacke — sicherlich symptomatisch für die Einstellung vieler Gegner des Augsburger Treffens — traf genau die Falschen. Denn gerade in diesem am wenigsten besuchten Kreis (zwischen 300 und 400 Teilnehmer) war nichts von hektischer Agitation zu spüren. Hier saßen Fachleute mit unterschiedlichster Erfahrung zusammen, hier wurde gearbeitet und um Ergebnisse gerungen, die den Betroffenen direkt zugute kommen sollen. Gerade die Erfahrung dieser ernsthaften und sachkundigen Bemühungen dürften ein Indiz dafür sein, daß die angekündigte EKD-Denkschrift bereits jetzt überholt ist. Wenn überhaupt noch eine Denkschrift zu diesem Thema statt Verwirklichung der Fülle von Forderungen und dringenden Aufgaben, dann kann sie heute nur noch eine gemeinsame evangelisch-katholische Sache sein!

Wieweit sollen Gastarbeiter mitbestimmen?

Hervorzuheben wären auch die Eingaben des *Deutschen Caritasverbandes*, die vielfach weit über die Forderungen der „Gruppen junger Leute" hinausgingen. Er forderte u. a. die Berücksichtigung der Tatsache, daß die Bundesrepublik mittlerweile faktisch „Einwanderungsland" sei. Deswegen seien die Beseitigung der bisherigen gesetzlichen Benachteiligung und zumindest „das passive und aktive Kommunalwahlrecht nach etwa fünfjährigem Aufenthalt" unbedingt erforderlich. Diese Forderungen schlugen sich ebenso wie die Ergebnisse der fünf Diskussionsgruppen in 37 Resolutionen der Arbeitsgruppe nieder. Diese an die unterschiedlichsten Adressaten gerichteten Äußerungen und Wünsche reichten von der Frage der Verurteilung des *illegalen Gastarbeiterhandels* über Probleme der Mitbestimmung in Wohnheimen, Fragen der Sozialbetreuung und schulischen Ausbildung bis zur Forderung nach „langfristigen Entwicklungsprozessen" zur „Veränderung der eigenen gesellschaftspolitischen Auffassung" und zur „Aufhebung des sozialen und wirtschaftlichen Gefälles zwischen den hochindustrialisierten und den entwicklungsbedürftigen Ländern". Bedeutsam für die Realitätsnähe der meisten Resolutionen war die Teilnahme zahlreicher Gastarbeiter. Als wichtigste Forderungen ragen heraus: Gleichstellung besonders in der Sozialgesetzgebung, Schaffung eines neuen Ausländergesetzes zur Beseitigung der Rechtsunsicherheit, Verantwortung der deutschen Schulbehörden für die ausländischen Kinder. Im Bericht für die Schlußveranstaltung hieß es: „Ungelöst blieb die für Ausländer brennendste Frage: Wie können sie im politischen Raum ihre Interessen selbst wahrnehmen durch frei und geheim gewählte Vertreter?" Im Arbeitskreis hatte es dazu eine lange zermürbende Diskussion gegeben, die schließlich erfolgreich für die anwesenden Gastarbeiter ausging. Es gelang ihnen, durch beharrliches Nachhaken eine Resolution abzuwenden, die nach Meinung der Betroffenen dem Mißbrauch durch politische Behörden der Heimatländer und durch wirtschaftliche Interessenvertreter Tür und Tor geöffnet hätte.

Arbeitskreis VI: Entwicklung

Zum Arbeitspapier des Arbeitskreises VI „Entwicklung — Verantwortung der Christen" waren insgesamt 31 ergänzende bzw. korrigierende Voten eingegangen. Während die AÖK in ihrem „Forum der ausgelassenen Fragen" diesen Arbeitskreis gänzlich unberücksichtigt ließ, hatte der eigens gegründete Entwicklungs-Kreis der AÖK eine Reihe von Forderungen und Wünschen parat, die später teilweise Eingang in die verabschiedeten Resolutionen fanden. Verschiedene spezialisierte Arbeits- und Aktionsgruppen trugen ebenfalls ihre Vorstellungen in Form von Eingaben, Broschüren und Flugblättern vor.

Ein nichterwartetes Thema: Mission

Beim Mitarbeitertreffen, das sich die Sichtung und Einordnung der schriftlichen Äußerungen als Hauptziel gesetzt hatte, zeigte sich bereits ein für das Gesamttreffen wichtiger Trend. Weder in diesem erweiterten Kreis noch später im Plenum nahm man die Ausklammerung der

Problematik „*Mission und Entwicklungshilfe*“ hin. Allein fünf Voten waren diesem offensichtlichen Mangel des Vorbereitungspapieres gewidmet. Darin hieß es u. a.: „Es zeugt von einer hochgradigen Desorientierung, wenn . . . von der Art und Weise, in der unsere Kirchen primär und wesentlich ihren Beitrag zur Entwicklung leisten, nicht mehr die Rede ist: nämlich von ihren missionarischen Diensten.“ Das Ökumenische Pfingsttreffen könne dazu „nicht schweigen und statt dessen sich fragwürdige Thesen zu eigen machen“. Ihre wahre Sendung, nämlich „das universale Angebot der Gegenwart Jesu Christi unter den Bedingungen dieser Geschichte, d. h. in Gestalt seiner Kirche“ weiterzugeben, würden die Christen „unter keinen Umständen um eines ‚Linsengerichtes‘ an Solidarität mit dieser oder jener Aktion, Programm oder Ideologie willen preisgeben . . .“ Grundsätzlicher und ausgewogener hörte sich eine Eingabe an, in der die Frage gestellt wurde: „Was ist der Auftrag der Kirche in der Welt? Die Verkündigung des Evangeliums als Ruf zum Glauben und zur Sammlung des neuen Gottesvolkes oder die kritisch-konstruktive Bemühung um Humanisierung der Gesellschaft, um menschenwürdige, freiheitliche Verhältnisse und sachgerechte Strukturen?“ Da ein einfaches „Entweder-Oder“ nicht in Frage komme, müßte nach dem Verhältnis beider zueinander gefragt werden.

Auf die Frage, warum die Vorbereitungskommission dieses Thema gänzlich übergangen habe, wurde in der Plenarsitzung der Mitarbeiterkonferenz erklärt, es handle sich eben um ein „schmerzliches Kompromißpapier“, das von allen vertreten werden sollte. Man habe sich nicht zugetraut, ein so komplexes Thema auf dem geringen vorhandenen Raum kontrovers zu behandeln und deshalb die Problematik bewußt ausgelassen. Die Missionswirklichkeit im evangelischen und katholischen Bereich sei sehr unterschiedlich.

Bei dem ersten Treffen der Teilnehmer dieses Arbeitskreises zeigte sich endgültig, daß man diese Ängstlichkeit nicht teilte und dem Thema eine besonders große Bedeutung beimaß. Das Rahmenthema wurde in sieben Unterthemen aufgelöst, zu denen sich kleine Arbeitskreise bildeten (Probleme des Welthandels, Gesellschaftspolitische Aspekte der Entwicklungspolitik, Kirche und Dritte Welt, Vorurteile und Bewußtseinsbildung, Zusammenarbeit der kirchlichen Werke, Kirchen als Lobby für die Dritte Welt, Rolle der Mission in der Vergangenheit und neue Aufgaben). Die wenigsten der 400 bis 600 Teilnehmer entschlossen sich für den Bereich „Zusammenarbeit der Werke“ (hier waren die Fachleute fast ganz unter sich), die meisten dagegen für den Bereich „Mission“. Schon bei der Einführung in dieses Thema vor dem Plenum durch den aktivsten Befürworter dieses Kreises, Prof. *H. Bürkle* (München), zeigte sich die Diskrepanz in der Einschätzung. Während Bürkle feststellte, es sei heute modern geworden, fast nur die Schattenseiten der Mission aufzuzeigen, warnten mehrere Teilnehmer vor einem neuen „Triumphalismus“ der Kirchen. Für die Diskussionsgruppe hatte Prof. Bürkle den vollen Wortlaut seiner Eingabe und ein eigenes Papier „Zum Verhältnis von missionarischem Dienst und Entwicklungsdienst“ zur Verfügung gestellt. In der darauf aufbauenden sehr heftigen Diskussion standen sich bald zwei gegensätzliche Auffassungen unversöhnlich gegenüber. Hier prallten die Überzeugung, der Missionsauftrag schlechthin bestehe darin „Gehet hin in alle Welt und machet zu Jüngern alle Völker“, und der Vorwurf „aber vergewaltigt nicht die ganze Welt“ heftig aufeinander.

Zusammenarbeit der Hilfswerke

Dem nicht erwarteten, aber übergroßen Interesse an der Frage der Abgrenzung von Mission und Entwicklungshilfe wurde man mangels ausreichender Vorbereitung leider nicht gerecht. Da überhaupt erst Grundpositionen abgesteckt werden mußten und der Arbeitskreis zudem schon bald unter Zeitdruck geriet, blieben viele Fragen offen. Für die Zukunft ergeben sich hier noch vielfältige Aufgaben. Am zweiten Tag der Aussprache beschäftigte sich diese Gruppe fast ausschließlich mit zwei von der AKÖ eingebrachten Resolutionsentwürfen. Immerhin lehnte man dabei — sicherlich nicht zuletzt wegen der vorangegangenen Aussprache — einen der Anträge ab, in dem u. a. die Missionsträger aufgefordert werden sollten, „die unsinnige Abgrenzung von den Trägern der Entwicklungshilfe zugunsten gemeinsamer Projektarbeit aufzugeben“ und „vorrangig vor dem Versuch der Bekehrung“ die Entwicklung der Völker der Dritten Welt „zu einem von rassistischer und politischer Unterdrückung freien menschenwürdigen Leben“ zu betreiben.

Nachdem die Frage nach einer *Kooperation der kirchlichen Hilfswerke* sowohl im Arbeitspapier als auch im Zusatzpapier und weiteren Forderungen einzelner Aktionskreise stark in den Vordergrund gerückt war, mußte die geringe Beteiligung an den Diskussionen der zuständigen Untergruppe enttäuschen. Ein Grund mag allerdings darin zu suchen sein, daß kompetente Vertreter der Hilfswerke vorher publizistisch (z. B. in der gemeinsamen Sonderbeilage von „Publik“ und „Sonntagsblatt“ sowie im „Rheinischen Merkur“) das bisherige Maß an Zusammenarbeit und die Gründe für eine vorläufige Beibehaltung der organisatorischen Trennung dargestellt hatten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 259). Auch die kurz vor dem Augsburger Treffen fertiggestellten Schriften „Zum Thema: Gemeinsam handeln“ und „Entwicklungsverantwortung — Materialien eines kirchlichen Beitrages zur Bewußtseinsbildung“ (von „Misereor“ und „Brot für die Welt“ gemeinsam erarbeitet) nahmen der Forderung die Spitze. Zudem hatten die Werke unmittelbar vor Beginn des Pfingsttreffens (3. Juni) in Augsburg zu einer eigenen Pressekonferenz „über gemeinsame Arbeit und gemeinsame Pläne“ eingeladen, bei der die Positionen klar abgesteckt wurden. Nicht zuletzt aus Rücksicht auf die Empfänger sei zunächst nur Kooperation, nicht aber eine Fusion möglich. In der Diskussionsgruppe erarbeitete man die notwendigen Gemeinsamkeiten besonders im Bereich der Bewußtseinsbildung und Dokumentation heraus. Ferner wurden lokale ökumenische Kreise mit besonderer Zielrichtung „Entwicklung“ gefordert, die ihrerseits von den Hilfswerken ökumenische Projekte fordern sollten. Zur „Verdeutlichung der Zusammenarbeit“ soll die bestehende Kooperation mit dem Namen „Ökumenisches Komitee für Entwicklung“ versehen werden.

Resolutionen, Resolutionen . . .

Die Resolutionen (insgesamt 43) der anderen Untergruppen reichten von der Forderung an die Kirchen, sich von einer umstrittenen Äußerung des CSU-Vorsitzenden Strauß zu Südafrika zu distanzieren, über eine Empfehlung an die italienische Bischofskonferenz, sich für eine Strukturveränderung auf Sizilien einzusetzen, bis zum Aufruf zur Solidarisierung mit den Weißen Vätern, die sich soeben aus Protest aus Moçambique zurückgezogen

haben (vgl. ds. Heft, S. 312). Wie begründet Hinweise in zwei Resolutionen waren, in denen der geringe Informationsstand bemängelt wurde, zeigte sich besonders in diesem Arbeitskreis. Es wurde zwar über die *Moçambique-Resolution* abgestimmt, den Wortlaut der von den Weißen Vätern abgegebenen Erklärung schienen aber nur wenige zu kennen. Interessant war als Pointe, daß sich in dieser Frage besonders evangelische Christen engagierten, obwohl in Moçambique keinerlei evangelische Mission betrieben wird. Geradezu peinlich für die ansonsten sehr gute Diskussionsleitung im Plenum wirkte ein Vorfall am Rande. Ein älterer katholischer Pfarrer bemängelte vor der Abstimmung über einen Unterstützungsantrag für das Antirassismus-Programm, man könne doch darüber nicht abstimmen, solange nicht alle Teilnehmer den Inhalt kennen. Darauf mußten Fachleute und engagierte Resolutionsverfechter passen. Kurz erklären konnte es niemand, den Wortlaut hatte man auch nicht. Statt dessen wurden mehrere schüchterne Versuche unternommen, einen in etwa in die richtige Richtung zielenden Text (Arnoldshainer Beschluß etc.) zu verlesen. Die Mehrheit des Auditoriums hatte die Verlesung gewünscht. Man mußte den Punkt schließlich vertagen und erst einmal nach dem Programm suchen. Später kam es zu einer erfolgreichen Abstimmung. Das Auseinanderklaffen von Sachverstand und Engagement war offensichtlich und hinterließ bei vielen Teilnehmern Unzufriedenheit. Die Resolutionen zum Thema Information, Bewußtseinsbildung, Dokumentation und Aufklärung paßten deshalb gut in die Gegend: Man erwartet sowohl von der Presse ausführlichere Berücksichtigung der Entwicklungsfragen und Probleme der Dritten Welt als auch die Verwendung von 25 % aller Mittel der Werke für die Aufklärungsarbeit in der Bundesrepublik.
Kuba und Chile wurden als Beispiele herausgestellt, mit denen man die falsche Politik der Regierung und der Kirchen aufzeigen wollte. Das eine Beispiel schien verspätet, das andere verfrüht zu sein. Verschiedentlich wurde dem Kreis eine einseitige Sicht vorgeworfen, da er die östliche Entwicklungspolitik nicht kritisierte. Aufgefallen ist, daß Pakistan hier nicht zur Sprache kam. Eine entsprechende Resolution wurde im Arbeitskreis 1 (!) verabschiedet, spontane Sammlungen wurden in 1 und 4 durchgeführt (Ergebnis über 3500 DM).

Schlußgottesdienst

Der *Schlußgottesdienst*, die einzige Großveranstaltung des Augsburger Treffens, die bewußt als Wortgottesdienst auf den Samstagabend gelegt worden war, drohte mit einem Mißklang zu enden. Die AKÖ hatte angedroht, ihn zu stören, falls nicht in einem Sachbericht von wenigstens 20 Minuten die Ergebnisse der Diskussion vorgelegt würden. Arbeit und Gottesdienst ließen sich nicht voneinander trennen. Mit diesem Argument und „sanftem" Druck erreichten sie die Annahme ihrer Forderung durch die gemischte Kommission. Der deshalb um eine halbe Stunde vorverlegte Schlußgottesdienst, an dem schätzungsweise 17 000 Menschen teilnahmen, stand unter dem Motto „Christus hat uns angenommen, nehmt auch ihr euch alle an" (vgl. Röm. 15, 7). Zu diesem Thema äußerte sich der Ehrenpräsident des Weltkirchenrates, *W. A. Visser 't Hooft*. Da Christus uns angenommen habe, dürfen auch wir nicht, so erklärte der Redner, im „Gefängnis unseres Status quo sitzen bleiben". Es geht um die „gemeinsame Sache des Gottesreiches" und nicht um die „Existenz einzelner Konfessionen". Dennoch dürften schwierige Fragen zwischen diesen nicht ausgeklammert oder übersehen werden. Die gegenwärtige Situation sei deshalb so schwierig, weil für einen Großteil der Jugend konfessionelle Unterschiede immer „anachronistischer" würden und die Kirchen in sich „große innere Spannungen zu überwinden" haben. Die „volle kirchliche Gemeinschaft" sei ein „unbekanntes Land", vor dessen Betreten man zurückschreckt. Dennoch muß an dieser Aufgabe weitergearbeitet werden. Augsburg wird „sinnvoll" gewesen sein, so schloß Visser 't Hooft, wenn wir voneinander sagen können, „nostra res agitur".
Kardinal *Döpfner* hob als zweiter Redner in seinem kurzen Grußwort den Gedanken unseres schuldhaften Versagens hervor, ohne dieses näher zu präzisieren. Deshalb sei der „Ökumenismus der Buße und des Gebetes" der „erste, wichtigste und wirkungsvollste". Gemeinsamkeit, die wir nur „machen", könne noch nicht „Gemeinschaft des Herrn" schaffen. Was wir „in diesen Tagen" redlich „gemacht" haben, bedürfe der Reinigung, muß aber weitergehen.
Sendung und Segen sprach zum Schluß Landesbischof *H. Dietzfelbinger*. Aus dem Gedanken der Sendung leitete er das Ungenügende des nur „eigenen Elans und Gutdünkens" ab. Nur in der Gebundenheit an die Vollmacht Christi hat unser Tun „Rückhalt, Maßstab und Antrieb". Mit Kardinal Döpfner unterstrich er die Notwendigkeit der eigenen Umkehr vor der Notwendigkeit, die Verhältnisse zu ändern. Als bedeutsamstes Ergebnis hielt er die gegenseitige Begegnung fest. Aus dem Text der Vorlage: „aber wir sind uns begegnet, haben den anderen vielleicht besser kennen- und verstehen gelernt", fehlte in der Rede selbst immerhin das Wörtchen „vielleicht". Augsburg müsse für das Handeln der Kirchen Konsequenzen haben.

Echo und Wertung

Eine allen gerecht werdende *Beurteilung* des gesamten Pfingsttreffens scheint unmöglich. Schon die ersten Presse-Rückblicke machen dies deutlich. Wie wohl kaum ein anderes kirchliches Ereignis in Deutschland war dieses Treffen von Anfang an in der Beurteilung umstritten. Gegner und Befürworter, Hoffende und Ängstliche waren auf dem Plan. Und so scheint je nach der Ausgangslage auch die nachträgliche Stellungnahme geprägt zu sein. Bei vielen scheint der Zweifel zu überwiegen. „Mangel an Freiheit und Sauerstoff" („Süddeutsche Zeitung", 5. 6. 71) warf man dem Treffen ebenso vor wie die „Zerstörung von Illusionen" („Ruhrwort", 12. 6. 71) — was an sich befruchtend gewirkt haben müßte. Der „Rheinische Merkur" (11. 6. 71) ruft dagegen „Ökumenischen Alarm für die Gemeinden" aus und folgert, daß auf Augsburg nur das Pfingsttreffen am Ort folgen kann. „Hat sich Augsburg gelohnt?" fragte *M. von Galli* in „Deutsche Zeitung" (11. 6. 71) und meint, es sei „wohl keiner ganz zufrieden" gewesen. „Dieses Pfingsttreffen war kein harmonischer Ablauf gewesen." Trotzdem seien „am Ende alle irgendwie der Überzeugung, daß hier ein großer Anfang gesetzt worden" sei. „Man hatte sich als *eine Kirche in verschiedenen Konfessionen* zu artikulieren begonnen. Das wurde eigentlich in dieser Form nicht ausgesprochen. Aber es war so, einfach tatsächlich — und damit war ein Programm für die Zukunft gegeben; nicht ein organisatorisches, nicht ein detaillierter Plan, wie die Vorbereitung

dieses so ungeistlichen Kommissionstreffens, aber ein Lebenskeim trotz allem."

Die meiste Kritik — und keineswegs nur von seiten der „Kritischen" — betraf erwartungsgemäß die Gesamtkonzeption und die bis ins einzelne gehende, meist jedoch die Arbeit eher *lähmende Planung*. „Der Perfektionismus der Vorbereitung ist überwältigend", hieß es bereits am 3. Juni in einer „Papiere, Papiere, Papiernes" betitelten Analyse von KNA. „Erwartungsneurosen und Leistungszwänge", die „im Vorfeld gezüchtet worden sind", nannte die „Augsburger Allgemeine" als Hemmnis für die gesamte Arbeit. „Papiere", „Geschäftsordnung" und „Resolution" zählten dann auch neben „Ökumene" wohl zu den häufigst verwendeten Ausdrücken. Die Zweiteilung in Mitarbeiterkonferenz und offenes Treffen wurde immer noch kritisiert. Für die eigentliche Arbeit während des Treffens stand damit viel zuwenig Zeit zur Verfügung. Selbst die erweiterte Mitarbeiterkonferenz hatte schon viel Leerlauf aufzuweisen, weil die neu Hinzugekommenen Fragen und Diskussionen entfachten, die im Grunde schon längst durchgestanden waren. Und ein ähnlicher Prozeß wiederholte sich dann noch einmal im Plenum.

Der Glaube war gefragt

Die auffallende Verteilung der Teilnehmer auf die einzelnen Arbeitskreise hat zu vielen Spekulationen Anlaß gegeben. „Publik" (11. 6. 71) hielt eine Aufteilung in „Böcke" und „Schafe" für die richtige Erklärung und nannte es einen Lernprozeß, daß „eine wachsende Minderheit in beiden Kirchen aus dem Teufelskreis traditioneller konfessioneller und innerkirchlicher Selbstbespiegelung auszubrechen beginnt". Kann man es sich wirklich so leicht machen und die an *Glaubensfragen* interessierten Menschen so abwertend klassifizieren? Ist es wirklich mit gesellschaftspolitischem Desinteresse gleichzusetzen, wenn sich Tausende zu den Arbeitskreisen drängen, in denen sie eine Antwort auf ihre Glaubensnöte und auf die durch die Trennung der Konfessionen hervorgerufenen Fragen suchen? Schließt das ein Engagement für Gastarbeiter und Entwicklungshilfe überhaupt aus? War man sich zudem in den beiden letzten Kreisen nicht im Grunde über die Hauptlinien einig? Ja es ist sogar die Frage zu stellen, ob von der Planung her nicht schon die Zweiteilung der Teilnehmer gegeben war, ja ob es für die Behandlung dieser sicherlich dringenden und die Kirchen fordernden Fragen eines Ökumenischen Pfingsttreffens bedurft hätte. Immerhin warf *A. Diana* in der Bibelarbeit für den Arbeitskreis „Gastarbeiter" die Frage auf, „ob hier nicht ein Versuch unternommen wird, das bald beginnende erbarmungslose und profane Fechten um ‚weltliche' Fragen, wie Einwanderungsgesetze, Schulprobleme und Kindergartenplätze, zunächst noch mit frommen Worten zu übertünchen und uns somit doch noch ein religiöses Alibi zu verschaffen, indem wir uns zumindest für diese erste Stunde auf biblischem Parkett bewegen". Die gut besuchten Gottesdienste, das Interesse an der Bibelarbeit und die starke Beteiligung an den ersten zwei Arbeitskreisen lassen eher auf eine „Ökumene der Besinnung" („Die Zeit", 11. 6. 71) schließen. Aber bedeutet das schon eine Absage an das Engagement?

Auch in der Bewertung der AKÖ gingen die Meinungen weit auseinander. Sicherlich waren manche „Bremsklötze verkeilt" und konnten durch die Aktionen dieser präparierten Gruppe beseitigt werden. Die wichtigsten ihrer Forderungen wurden schließlich zum Nutzen aller verwirklicht. Schon allein deshalb hat sich ihre Mitarbeit gelohnt. Man kann verstehen, daß sie vieles für nicht notwendig, für überholt, ja falsch hielten, sahen sie doch, daß etwas für sie seit langem zur Selbstverständlichkeit in der täglichen Praxis Gewordenes hier plötzlich noch als ein Problem behandelt wurde. Die Erfahrungen der praktischen *Ökumene am Ort* waren zuvor nicht genügend berücksichtigt und zur Mitarbeit eingeladen worden. Andererseits schienen sich diese ökumenischen Praktiker teilweise in der Rolle der Verkannten zu gefallen. Manchmal hatte man den Eindruck, daß sie nur eine Schau abzogen, um von ihrem verletzten Stolz abzulenken, daß sie nicht mehr allein das Feld der Ökumene beherrschen. Hier müssen in Zukunft auf beiden Seiten wohl noch Trotzreaktionen abgebaut werden. Die *Amtskirche,* mit der viele so gerne in Augsburg diskutiert hätten, machte sich sehr rar und ergänzte damit den Wortschatz, der von der „Ökumene der Angst, des Enthusiasmus, der Abwehr, der Ungläubigen, des Ausverkaufs, der Innerlichkeit" bis zu „Ökumene aller Religionen" reichte, noch um das Schlagwort „Ökumene der Abwesenheit". Dabei spielte sicherlich der von der „Süddeutschen Zeitung" (5. 6. 71) genannte Verdacht eine Rolle, „die Kirchenleitungen und die Funktionäre kirchlicher Organisationen" hätten „längst ihren Frieden mit der Trennung gemacht und sehen in der Ökumenischen Bewegung nur eine Spielwiese für harmlose Idealisten, deren Einheitsdampf man gelegentlich kontrolliert ablassen kann". Diese Deutung scheint aber ebensoweit von der Realität entfernt zu sein wie manche Vorstellung der AÖK, die allein in der effektiven Zusammenarbeit am Ort die Einheit zu erreichen glaubt. Nur so läßt sich ihre weitgehende Abwesenheit in theologischen Diskussionen erklären. Hier liegen für alle Gruppen aufzuarbeitende Gebiete für die Zukunft. Ohnehin dürfte sich das gesamte Augsburger Unternehmen erst dann als sinnvoll erweisen, wenn man auf die Nacharbeit ebensolchen Wert legt wie auf die Vorarbeit.

Zwei Schwalben in der Hitze des Sommers

Hinter Augsburg könne man nicht zurück, hieß es immer wieder. Über Augsburg hinaus muß es aber auf jeden Fall gehen. Das Schlagwort von der *„Dritten Konfession"* sollte vergessen werden können. „Wir sollten darauf gefaßt sein, daß nicht die formulierbaren Ergebnisse in den nächsten Tagen das Wichtigste sein werden, sondern das, was wir alle miteinander und aneinander erfahren werden. Wir sollten davor keine Angst haben", hatte Frau *G. Osterloh* (Kiel) zu Beginn *des Pfingsttreffens* gesagt. W. Visser 't Hooft nannte zum Schluß als Kriterium für Augsburg die Frage, „ob wir, die hier versammelt sind, und durch uns andere Menschen wirklich verstanden haben, daß wir einander annehmen sollen, wie Christus uns angenommen hat". L. Vischer hatte schon zuvor in seinem Vortrag ein Bild genannt, das vom Schlußredner fortgesetzt wurde. Vischer meinte: „Man sagt, daß eine Schwalbe noch keinen Frühling mache. Wir sind aber zwei Schwalben. Der Frühling ist darum vielleicht endlich im Kommen. Aber auch der Frühling ist nur ein Anfang." Visser 't Hooft hingegen hielt den Frühling bereits für überholt: „Die Frage ist jetzt, ob wir auch in der Sommerhitze und im Schweiße unseres Angesichts weiterarbeiten wollen."

Problembericht

Die Priesterfrage steht zur Entscheidung

Überlegungen und Postulate im Vorfeld der römischen Bischofssynode

Seit der ersten Ankündigung der nächsten Ordentlichen Bischofssynode im Herbst 1971 ist bekannt, daß zwei große Themenbereiche auf ihrem Programm stehen: 1. die Priesterfrage, 2. das Thema „Gerechtigkeit in der Welt". Beide Themen sind alles eher als neu; sie werden seit Jahren diskutiert; eine Fülle von Denkversuchen und Lösungsvorschlägen und auch kirchenamtlichen Äußerungen liegt vor. Doch beide Themen bleiben vordringlich, das zweite nicht weniger als das erste (vgl. dazu ds. Heft, S. 305 und S. 315). Doch jeder der die Verhältnisse einigermaßen kennt, wird sich gerade zum zweiten Thema keine großen Sprünge erwarten, höchstens einige Überlegungen für einen Klärungsprozeß, der die Kirche in den nächsten Jahren noch intensiver beanspruchen wird.

Das Thema drängt

Mit dem ersten Thema, der Priesterfrage, verhält es sich anders. Sie steht seit langem zur Debatte, wurde bereits auf der letzten Außerordentlichen Synode als *das* Thema für die nächste *Ordentliche* gefordert. Sie ist Gegenstand vieler Expertisen und Studien und nicht weniger innerkirchlicher Konflikte, so daß neue Wegweisung zu erwarten und auf jeden Fall zu fordern ist. Sie wird im Vorfeld der Synode viel heftiger und gründlicher diskutiert. Dies hängt sicher nicht allein damit zusammen, daß das römische Vorbereitungpapier bereits Ende März an die Bischöfe verschickt wurde, während der Entwurf zum zweiten Themenbereich (vgl. den Wortlaut ds. Heft, S. 325) erst seit Mitte Mai in den Händen der Bischöfe ist. Für die Bundesrepublik kommt noch hinzu, daß die Priesterfrage als ein zentrales Thema der Gemeinsamen Synode der Diözesen ansteht. Es wird für die weitere Arbeit der Kommission VII („Kirchliche Ämter und Dienste") nicht gleichgültig sein, wieweit Rom in dieser Frage vorankommt. Die Bischofssynode wird auf jeden Fall ein Indiz dafür sein, auch wenn sie bei der jetzigen Zuordnung zum päpstlichen Leitungsamt keine Entscheidungen zu treffen, sondern nur Empfehlungen auszusprechen hat. Die Bischofssynode selbst würde moralisch aufgewertet, gelänge es ihr, gerade in dieser für die kirchliche Zeugnis- und Handlungsfähigkeit so wichtigen Frage, einen Schritt voranzukommen. Die Kirche kann sich nicht ewig mit Zerwürfnissen über die eigene Amtsstruktur abquälen, will sie nicht an sich selbst Schaden nehmen. Sie kann nicht die Unsicherheit vieler Priester über ihre eigene Rolle in Kirche und Gesellschaft als konstitutionelle Schwäche mit sich herumschleppen, ohne daß sie als Ganze geschwächt wird. So richtig es ist, daß so verwickelte Probleme wie die Priesterfrage gründlich ausdiskutiert werden müssen, bevor Entscheidungen getroffen oder Entwicklungen freigegeben werden, so wichtig ist es auch, daß durch sie nicht weiter die gesamtkirchliche Entwicklung gelähmt wird. Die Art, wie die Synode mit dieser Frage vorankommt, wird umgekehrt auch darüber Aufschluß geben, wieweit die Gesamtkirche sechs Jahre nach dem Konzil noch oder wieder konkreter Reformen fähig ist.

Absage an die amtliche Vorlage

In den letzten Wochen wurde eine Reihe von Studien und Papieren erstellt, die Einblick in den Fragestand geben. Sie sind hier kurz vorzustellen. Zeitlich an erster Stelle steht die amtliche „Arbeitsgrundlage" für die Synode (im folgenden = AGS). Sie wurde unter dem Vorsitz von Kardinal *Höffner* (Köln) von einer Ad-hoc-Kommission beim Synodensekretariat erarbeitet und ist inzwischen von den Bischofskonferenzen der Bundesrepublik, Österreichs und der Schweiz allen deutschsprachigen Priestern in deutscher Übersetzung übermittelt worden. Die wesentlichen Aussagen dieses Dokuments wurden hier bereits referiert (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 215). Früher fertiggestellt, aber später bekanntgeworden ist die Studie einer Untergruppe der Internationalen Theologenkommission, die Ende Mai bei Éd. du Cerf, Paris, in Französisch veröffentlicht wurde (Raport de la Commission International de Théologie, Le Ministère sacerdotal, Paris 1971; im folgenden = BITH). Sie stand dem Synodensekretariat als „Arbeitsdokument" zur Verfügung. Die AGS beruft sich im lehrhaften Teil weitestgehend auf den Bericht der Untergruppe der Theologenkommission, wie wir sehen werden, nicht ganz zu Recht. Als weitere Diskussionsgrundlage ist zu nennen die „Note special" Nr. 18 des Dokumentationszentrums „Pro Mundi Vita" (Brüssel) „Le prêtre de 1971 à la recherche de son identité" (vgl. auch ds. Heft, S. 315). Sie wurde aus Anlaß der römischen Bischofssynode erstellt. Ihr Gegenstand ist nicht die Theologie des Priestertums, sondern der empirisch-zeitgeschichtliche Aspekt der Priesterfrage, wie sie sich in den letzten Jahren entwickelt hat. Sie hat nicht den Rang einer soziologischen Expertise, bietet aber ein im Ganzen realistisches Erfahrungsmosaik mit den jüngsten statistischen Angaben. Heranzuziehen sind einige deutsche Beiträge, die als Antwort auf die AGS entstanden sind: Eine bisher nicht veröffentlichte Stellungnahme des Instituts für Ökumenische Theologie der Universität München (Prof. *H. Fries*), die die AGS unter ekklesiologischen und ökumenischen Gesichtspunkten kritisch beleuchtet; sodann ein Gutachten von Prof. *W. Kasper* (Tübingen), das demnächst in „Der Seelsorger/Diakona" (Juni—Juli 1971) erscheint und das in seinen pointiertesten Aussagen in die „Erklärung der Konferenz der deutschsprachigen Priester- und Solidaritätsgruppen in der BRD, Österreich, der Schweiz und Südtirol" vom 2. Juni 1971 (im folgenden = EPSG) eingegangen ist. Alle diese Dokumente sind von einiger kirchenpolitischer Brisanz. Nicht ohne Ironie ist zu registrieren, daß dem Gutachten von Kasper unter umgekehrten Vorzeichen dasselbe widerfahren ist wie der Studie der Arbeitsgruppe der Theologenkommission: Bei der Übernahme des BITH in die AGS wurde so ziemlich alles an bibeltheologischer und traditions- und dogmengeschichtlicher Aussage ausgeklammert, was nicht grosso modo der Bestätigung der Verfasser diente, so daß das mit der Brille der Autoren der AGS gelesene BITH noch „systemstabiler" erscheint, als ihn die Urheber verstan-

den wissen wollten. Aus der Gegenüberstellung von alttestamentlichem und neutestamentlichem Priestertum ist so gut wie nichts in die AGS eingegangen, über die vom BITH ehrlich zugegebenen „kultischen" Fehl- bzw. Rückentwicklungen zu der alttestamentlichen Priestertypologie ebenfalls nichts; die sehr verkürzte, aber doch realistische empirische Einleitung hat man sich ganz geschenkt. Und dies war kein Zufall; denn die eigentliche Erörterung der Priesterfrage beginnt für die AGS bei der übernatürlichen, sakramentalen, „eschatologischen" Kategorie des „Mysteriums". Unter diesem Dach vermag sich keine andere „humane" Wirklichkeit so recht zu behaupten, auch wenn sie noch so sehr in die sakramentale Wirklichkeit hineinverflochten ist und ihre jeweils konkret geschichtliche Gestalt abgibt: „Das priesterliche Amt in der Kirche ist ein Geheimnis von solcher Tiefe, daß die Kirche sein Ausmaß und [seinen] vollen Sinn nur schrittweise erkannt hat." Diese Charakterisierung des priesterlichen Amtes, noch bevor über das Priestertum Christi, an dem dieses teilhat, und über das Mysterium der Kirche, in dessen Dienst es steht, etwas ausgesagt ist, führt zu einer geradezu naiv anmutenden Abwertung des „Gedankenguts" der „Humanwissenschaften", in dem man die eigentliche Wurzel der Priesterkrise sieht, und zur gleichzeitigen unmittelbaren Vereinnahmung des Geheimnisses durch das Lehramt. Denn sogleich folgt der unumstößliche, aber nicht weiterführende Satz: „Allein das Lehramt der Kirche, dessen Aufgabe es ist, die Heilige Schrift und die Tradition und deren Interpretation letztlich darzulegen und zu schützen, kann authentisch erklären, was das Priestertum nach dem Glauben der Kirche ist" (AGS, S. 11).

„Ausgesprochener theologischer Mißbrauch"

So einfach hatte es sich die Arbeitsgruppe der Theologenkommission doch nicht gemacht. Auch der BITH insistiert auf der eschatologischen Wirklichkeit des Priestertums und warnt davor, das Amtspriestertum nur als „irgendeine soziologische Funktion" oder „als Spiritualisierung einer alten religiösen Struktur oder im Gegenteil als Sakralisierung heidnischer oder weltlicher Strukturen" zu verstehen. Aber das Amtspriestertum als eschatologische Wirklichkeit bleibt doch eingebettet in die eschatologische Sendung Christi und seiner geschichtlichen Vergegenwärtigung, der Kirche. Kirche rangiert hier zunächst doch vor dem Amt, während die Studie von Fries zu Recht beanstandet: das erste Kapitel der Kirchenkonstitution über die Kirche als Mysterium „mit seinen grundlegenden Ausführungen, insbesondere auch über die Aufgabe steter Erneuerung der Kirche" (Art. 8) werde in der AGS völlig verschwiegen und das zweite Kapitel über das Volk Gottes und seine Aufgaben in der Welt werde „in seinen wesentlichen Zügen nicht rezipiert". Niemand, der den vollen Text gelesen hat, wird deshalb über Kaspers Gesamturteil über den theologischen Denkansatz der AGS überrascht sein. Er trifft damit paradigmatisch ein Gedankengut, das sich gern als amtliche Theologie der Kirche ausgibt, in Wirklichkeit aber „der Gnosis näher ist als dem Neuen Testament". Kasper leugnet weder den Geheimnischarakter noch den Lehramtsbezug; doch er stellt freimütig fest: „Das Geheimnis ist hier nicht etwas, auf das man am Ende des Suchens stößt, sozusagen der äußerste Horizont, der sich aller menschlichen Denkbarkeit, Planbarkeit und Machbarkeit entzieht. Geheimnis ist hier vielmehr ein heuristisches Prinzip, das man von vornherein in die Rechnung einbezieht, das vom menschlichem Denken und Argumentieren dispensiert und über das man nachher dennoch erstaunlich viele und exakte Aussagen machen kann. Das Geheimnis wird zu einem Gegenstandsbereich neben anderen; man kann darüber praktisch ebenso Bescheid wissen wie über anderes auch, nur eben im Glauben und unter Leitung des Lehramtes. Die theologische Kategorie des Geheimnisses ist damit zutiefst verdorben." Das Dokument treibe mit diesem Begriff „einen ausgesprochenen theologischen Mißbrauch".

Doch ähnlich wie dem BITH erging es stückweise dem Gutachten von Kasper. Die Delegierten der Solidaritätsgruppen übernahmen ausgiebig die Kritik Kaspers am theologischen Denkansatz der AGS und was Kasper im Gegensatz zur AGS zum sog. „character indelebilis", der angeblich „ontologischen Realität" des unauslöschlichen Prägemals, beiträgt. Sie weichen aber dort sehr schnell auf die „Krise der institutionellen Strukturen" aus, wo Kasper kritisch in ihre Richtung spricht, wo er Grundanliegen des Papiers bejaht, aber seine „Pseudoanalyse" bloßlegt. Von den Feststellungen Kaspers, „daß das Verständnis für Transzendenz auch in der Kirche im Schwinden und eine mehr oder weniger immanentistische Sicht im Wachsen begriffen ist", ist in die EPSG nichts eingegangen. Auch einige „Essencials", die Kasper im Anschluß an die AGS eigens hervorhebt, weil sie „heute auch in der Kirche nicht mehr ohne weiteres selbstverständlich sind": die nicht nur äußere Funktion des Amtspriestertums am Wort, am Sakrament und an der Leitung, die Zuordnung von Amt Charisma, die „innere Tendenz auf Endgültigkeit", findet man in der EPSG nicht. Damit spiegelt es nicht den ganzen theologischen Ernst des Gutachtens wider, das trotz seiner knappen Diktion wohl zum Durdachtesten gehört, was im Vorfeld der Bischofssynode zur theologischen Problematik der Priesterfrage bisher gesagt wurde. Die EPSG geißelt zwar zu Recht mit Kasper die ungeschichtliche und dualistische Spaltung der *einen* geschichtlichen Wirklichkeit, aus der dann ein eigentümlich weltloses Priesterbild hergeleitet wird. Sie vereinfacht aber polemisch, wenn sie in dem von der AGS vielfach ausgesprochenen „Reduktionsverdacht" (auf das Horizontale, Immanente, bloß „Humane") nur einen „Buhmann" sieht, mit dem man von der Konfrontation mit der geschichtlichen Realität ablenken will: Man lenkt ab, gewiß, aber die „Reduktion" ist leider kein „Buhmann".

Der „volle" Text der Theologenkommission

Aber Kritik und Gegenkritik an der AGS sind inzwischen in gewissem Sinn überholt. Der Vatikan scheint aus dem negativen Echo bereits Konsequenzen zu ziehen und jetzt nachdrücklicher auf die früher verfaßte „volle" Studie der Arbeitsgruppe der Theologenkommission aufmerksam zu machen. Es ist noch nicht ganz klar, ob diese Studie als Anfangtext dienen soll. Träfe dies zu, dann ließe sich darin in etwa der Rahmen erkennen, in den man in Rom die Priesterfrage fassen möchte. Es lohnt sich jedenfalls, etwas näher auf diesen umfangreichen, wenn auch uneinheitlichen Text (126 S.) einzugehen. Wir können seinen Inhalt aus Raumgründen allerdings nur äußerst schematisiert wiedergeben. Die Studie behandelt in acht Abschnitten die Symptome, Voraussetzungen und Zusammenhänge der Priesterkrise (I), die theologischen Wurzeln dieser Krise, die als Identitätskrise charakterisiert wird (II), den ekklesiologischen Rahmen des Priesteramtes (III), sein

christologisches Fundament (IV), das Apostolat und das Priesteramt im Neuen Testament (V), das Amtspriestertum als eschatologischer „Dienst" (VI), die gesellschaftliche Integration („insertion") des Priesters heute (VII), einschließlich der Frage des Zölibats und die Spiritualität des Priesters (VIII). Die Studie ist keine Einheit, eher eine Folge von Einzelarbeiten, die zu einer gemeinsamen Thematik gefügt werden, deren Tendenz durch die Mitglieder der Arbeitsgruppe in etwa charakterisiert ist. Es sind *M.-J. Le Guillou OP* (Paris—Le Saulchoir) als Vorsitzender; *H. U. von Balthasar* (Basel); Titularbischof *C. Colombo* (Mailand—Rom); *J. F. Lescrauwaet* (Niederlande); *O. González de Cardedal* (Spanien) und *J. Medina-Estevez* (Chile). Wer sich an die bekannten mitteleuropäischen Mitautoren hält (das Bild wird durch die anderen nicht wesentlich verändert), wird keinen Traditionssprung oder revolutionär anmutende Lösungsvorschläge erwarten. Die Auswahl der Quellen und Gewährsmänner entspricht nicht ganz dem internationalen Stand der theologischen Forschung; von deutschsprachigen Exegeten kommt allein *H. Schlier* zum Zuge. Man hat den Eindruck, das Anliegen einer spirituellen Festigung überwiege gegenüber einer exegetischen und dogmengeschichtlich-kritischen Aufarbeitung der theologischen Fragen; stückweise begegnet einem „Rechtfertigungstheologie", die nur notdürftig mit den eigenen theologischen bzw. exegetischen Erkenntnissen harmonisiert wird. Doch ist der Text in der Tendenz offener und im Inhalt festere Kost, als die auswahlsweise Übernahme in die AGS vermuten läßt.

Die *empirische Einleitung* ist sehr schematisiert. Die Symptome der Priesterkrise werden beim Namen genannt (Abgänge durch Laisierung, Rückgang des Nachwuchses, zunehmende Konflikte zwischen Priestern und Bischöfen). Mit der *Typisierung der „Abgehenden"* macht es sich die Theologengruppe aber sehr leicht. Sie unterscheidet vier Gruppen: 1. solche, die für die geistlichen Berufe nie geeignet waren, deren Ordinierung einfach ein Fehler war (wie leicht oder wie schwer läßt sich das feststellen?); 2. solche, die die internen Spannungen der Kirche nicht durchhalten und eine andere Form von Integration in den Lebensstil der Gesellschaft (mit „weltlichem" Beruf und Familie anstreben); 3. solche, die entmutigt sind, sich isoliert fühlen und mit ihren kirchlichen Aufgaben den Anschluß an die Gesellschaft nicht finden; 4. solche, die ihre Weltanschauung nicht mit ihrem kirchlichen Dienst in Einklang bringen, die ihr Vertrauen zur Kirche verloren haben oder in einer eigentlichen Glaubenskrise stecken.

Unter den *„soziologischen" Wurzeln der Krise* werden genannt: die Umkehrung der Wirkung einer kultisch-institutionellen Aussonderung. Früher bedeutete sie zusätzliches Ansehen, gesellschaftliche Überordnung über die anderen, jetzt, nach dem Umschwung in der gesellschaftlichen Werteskala, bringt diese Aussonderung, Isolierung, Prestige-, Rollenverlust. Man ist auf die eigentliche kirchliche Sendung, auf den Dienst in der Gemeinde, am Wort und am Sakrament zurückgeworfen; aber gerade dieser Dienst ist in der gesellschaftlichen Wertung und selbst in den Gemeinden gesunken. Genannt werden auch die bekannten innerkirchlichen Verschiebungen nach dem Vatikanum II: die „Aufwertung" der Bischöfe und Laien verunsichert die Stellung des Priesters. Zugleich nimmt dieser teil an den Krisensymptomen der Kirche, die nach ihrer Identität im Glauben und in der Gesellschaft sucht, und er leidet an der Doppelrolle zwischen Kirche und Gesellschaft: Er nimmt am bürgerlichen Emanzipationsprozeß teil, bleibt aber in die kirchlichen Abhängigkeitsverhältnisse hineinverflochten, aus denen er herausdrängt. Zugleich steht er unter dem Eindruck der Übermacht der faktischen gesellschaftlichen Entwicklung, die den Glauben herausfordert und diesen auch im Priester in Frage stellt: „Dies erklärt, daß der Priester häufig den Eindruck hat, in einem gesellschaftlichen Milieu zu leben, das ihn immer weniger ernst nimmt in dem, für das er sich persönlich und gesellschaftlich am meisten engagiert. Er ist in seiner Seminarausbildung auf diese Situation nicht vorbereitet worden, und eine Wiederholung der Ausbildung, die mit der beschleunigten Entwicklung Schritt hielte, ist leider nicht durchführbar."

Die theologischen Wurzeln der Krise richtig erfragt?

Bei der Suche nach den „eigentlich theologischen Wurzeln" der Identitätskrise des Priesters stößt die Arbeitsgruppe auf das „Wiederaufleben der grundlegendsten Probleme der Reformation". Man staunt über diesen so unmittelbaren Schritt, nimmt ihn aber zunächst wohl einmal am besten zur Kenntnis und ist gespannt, wie der Ansatz weitergeführt wird. Zu diesen Problemen zählen: die grundsätzliche Leugnung des „besonderen" Priestertums, die Ablehnung der Sakramentalität des Ordo; die Beschränkung des priesterlichen Amtes (sacerdoce ministeriel) auf ein kirchliches Dienstamt (ministère), deren Träger von der Gemeinde für die Wahrnehmung der kirchlichen Funktionen bestellt werden. Die Wurzel dieses Einbruches sehen die Autoren des BITH historisch (in der Reformation) und aktuell (in der gegenwärtigen innerkatholischen Diskussion) in der „revolutionären" Ablösung der „ontologischen" Sicht des christlichen Heils (im Sinne des Chalcedonense!) durch eine „rein" existentielle Interpretation, die eine kirchliche und gemeinschaftliche Vermittlung im Grunde ablehnt. Dieses „existentielle Klima" hat die ganze moderne Denkentwicklung und die Diskussion über das Amtspriestertum mitbestimmt. Die Entwicklung der Geschichtswissenschaften, insbesondere die inzwischen viel genauere Kenntnis des Urchristentums ermöglichen es und führen heute dazu, daß die Forderungen der Reformation über das Priestertum auch im katholischen Raum neu aufgegriffen werden: „Man stellt z. B. fest, daß das Neue Testament keineswegs von einem ‚sacerdotalen' Amt spricht, sondern von einem Volk, einem ‚königlichen Priestertum'; daß es die spezifische Bedeutung der Ämter als ‚Dienstämter' herausstellt, durch die das von Christus gebrachte Heil den Gläubigen übermittelt wird. Von daher fragt man sich ganz selbstververständlich, ob die Entwicklung des Sacerdotalen fast seit dem Beginn des Lebens der Kirche nicht eine Perversion des christlichen Mysteriums und nicht durch den Einfluß des Alten Testaments auf die christliche Gemeinschaft und später, nach Konstantin, aus der Übertragung von Prärogativen des heidnischen Priestertums auf die christlichen Amtsträger zu erklären sei; und weiter, ob denn die Weihe nicht bloß *eine der legitimen Formen* des Zugangs zum kirchlichen Amt und nicht notwendig die einzige mögliche Form sei" (BITH, S. 27).

Manches klingt nicht sehr freundlich ökumenisch, aber immerhin differenzierter als parallele Aussagen der AGS, die, man kann es nicht anders sagen, dummdreist von „Autoren" spricht, „die nicht Bescheid wissen über den Unterschied zwischen dem katholischen Priester und dem

Diener einer anderen Konfession oder dem Laien . . .“ und die trotz verbaler Anerkennung des ökumenischen Gesprächs ganz schlicht dieses dafür verantwortlich macht, daß die Bedeutung der kirchlichen Überlieferung allzusehr herabgemindert wird, „um das Gespräch mit den getrennten Brüdern zu erleichtern“ (S. 9). Der BITH stellt immerhin die theologische Frage, wenn auch bloß in Richtung Reformation und nicht auch von der antireformatorischen Einseitigkeit der Trienter Definition her. Doch hören wir weiter!

Die Autoren schränken ein: die heutigen theologischen Schwierigkeiten mit der Priesterfrage sind nicht das bloße Wiederaufleben der Fragen der Reformation, sondern das Produkt einer „langen kulturellen Entwicklung“. Als Etappen werden aber nur der liberale Protestantismus des späten 19. Jahrhunderts, die Modernismuskrise und die nachbultmannsche Ämterexegese mit ihrer „Gegenübersetzung von Frühkatholizismus und Jesus“ genannt, die unter Hinweis auf die skandinavische Schule scharf abgelehnt wird. Am Ende dieser Entwicklung (als „fond du malaise actuel“) bleibt das Gegenüber zweier Weltsichten: „die eine, die mit der katholischen Tradition zusammenstimmt und die von der Anerkennung der Welt als Schöpfung ausgeht und sie als Realität nimmt, in der man die Gabe Gottes entdeckt, als Zeichen seiner Gegenwart, als Zeugnis für Gottes Handeln und als Band zwischen Gott und dem Menschen; und die andere, die von einer radikalen ‚Säkularisierung‘ des Daseins in der Welt ausgeht . . . für die die Transzendenz nicht mehr der notwendige Handlungs- und Ausdrucksrahmen ist.“ Viele Schwierigkeiten des Priesters lägen darin, daß er nicht abzuschätzen weiß, wie sehr die Säkularisierung in ihrer radikalen Form konstitutiv für die Gegenwartswelt ist. Mit einer klaren Unterscheidung zwischen einem „gesunden Verständnis der Welthaftigkeit“, nach der das ganze Leben des Menschen zum Gottesdienst (culte) wird, und einer in sich verschlossenen radikal säkularistischen Welt hoffen die Autoren ohne weitere Entsakralisierungsdebatten den Ausgangspunkt für eine lebens- und gesellschaftsnahe Begründung der Priesterrolle gefunden zu haben. Das Ziel ist eine „Ausdeutung“ des christlichen Kults als „Kult des Glaubens“.

Zwei Pole: hierarchisch und sacerdotal

Aus dem exegetischen Teil der Studie, der hinter den Aussagen des Lehrschreibens der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt (vgl. Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 111 ff.), das den Autoren vorlag, zurückbleibt, sei nur in knappster Form das Ergebnis festgehalten: Man sieht im Priestertum Christi unter Hinweis auf Hebr. 5, 1 einerseits die „Synthese“ der verschiedenen alttestamentlichen Priesterbilder (S. 47), andererseits deren Erfüllung und Aufhebung. Der neutestamentliche Befund wird in das Ergebnis zusammengefaßt: „Dieses Priestertum (ministère sacerdotale) Christi wird selten in sacerdotalen Termini umschrieben. Aber nicht die Worte zählen, sondern die Realitäten. Hielte man sich an die Worte — mit Ausnahme des ausdrücklichen, aber späten Zeugnisses des Hebräerbriefes —, so könnte man am sacerdotalen Charakter des eschatologischen Dienstamtes Jesu zweifeln.“ Darüber dürfe man sich aber nicht wundern wegen der radikalen Neuheit des christlichen Priestertums, das im neutestamentlichen Apostolat, konkret im Amt der „Zwölf“ (mit Verweis auf Mark. 3, 13—19) gründet.

Eine doppelte Tendenz scheint insgesamt den Autoren die Feder zu führen: Sie streben keine Einschränkung oder gar Ausschaltung des sacerdotalen Elements aus dem geistlichen Amt der Kirche an, sondern vielmehr eine „Ausdeutung“ des „Sacerdotalen“ auf die gesamten kirchlichen Amtsfunktionen. Das Apostolat ist die Wirklichkeit des neutestamentlichen Priestertums, aber diese Wirklichkeit als ganze ist sacerdotal, wie die Existenz als ganze Kult ist. Und nach dieser Tendenz interpretieren sie die neutestamentlichen Texte: „Fügen wir diesbezüglich hinzu . . ., daß im Neuen Testament das Dienstamt des Presbyters oder Episkopen nicht deswegen ein sacerdotales Dienstamt ist, weil er das Opfer Christi in der eucharistischen Feier vergegenwärtigt. (Vielmehr) ist es das in dem Sinne, daß der Presbyter oder Episkope *in seiner ganzen Tätigkeit* den Priesterdienst Christi . . . vergegenwärtigt“ (S. 72). Es geht also den Autoren offensichtlich eher um eine Gesamtdeutung des neutestamentlichen Apostolats nach der Kategorie des „Sacerdotalen“ als um eine Entflechtung des kirchlich-geistlichen Amtes aus dem geschichtlich gewobenen Netz sacerdotal-kultischer Elemente. Der zweite Pol, dem der Bericht zustrebt, ist die schriftgemäße Sicherung des hierarchischen Charakters des kirchlichen Amtes in der presbyteralen und episkopalen Ordnung. „Materialien“ für die „Konstituierung der Hierarchie“ finden die Autoren in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen, in denen sie auch weiteres Material für ein „sacerdotales Bewußtsein“ (u. a. mit Verweis auf Röm 15, 15—16) nachweisen möchten. Den „Gegensatz“ zwischen den charismatisch verfaßten paulinischen und den presbyteral geleiteten palästinensischen Gemeinden erklärt der Bericht pneumatisch aus der engen Verflechtung von Prophetie und Apostolat (S. 62 f.).

Zwiespältige Eschatologie mit offenen Stellen

Beide Pole werden eingefangen in den eschatologischen Horizont des NT bzw. in die in Jesus Christus gesetzte eschatologische Zeit. In seinem *eschatologischen Charakter* liegt die eigentliche und „ganz und gar ursprüngliche Struktur“ des Priesteramtes. Als solches ist es unerläßliches Fundament der christlichen Gemeinde: „Mit anderen Worten, die christliche Gemeinde besteht und wird sich ihrer bewußt in der Begegnung mit dem Amtspriester, durch die sich die göttliche Zuvorkommenheit, durch die sie konstituiert wird, manifestiert“ (S. 80). In eschatologischer Perspektive wird dann im dogmengeschichtlichen Teil das „Dilemma“ Verkündigung oder Eucharistie „überholt“: Das sacerdotale Amt ist „Dienst an der aktiven, im eigentlichen Sinne *eschatologischen Mächtigkeit des Wortes Gottes, Jesu Christi, des gestorbenen und auferstandenen . . .*“ (S. 89). Damit geht der Bericht auf *seine* Weise über das Tridentinum (mit dem Vorrang des Sakramental-Kultischen) *und* über das Vatikanum II (mit dem Vorrang der Verkündigung) hinaus.

Zur *Ämterstruktur* äußert sich der Bericht zurückhaltender: Eine „verschiedene Artikulierung ist unter der Bedingung möglich, daß die Norm erhalten bleibt, nach der allein die Bischöfe die Fülle des apostolischen Amtes besitzen und nach der die Ausübung der unteren Dienstämter der obersten Autorität der Kirche untergeordnet ist“. Der Papst und im Verein mit ihm das Bischofskollegium „kann deshalb die Amtsträger der Kirche in neuen Formen organisieren, vorausgesetzt, daß die Unterschei-

dung zwischen dem Episkopat und dem Presbyterat bezüglich der Fülle der apostolischen Vollmachten und die Unterscheidung zwischen Bischöfen, Priestern und den anderen bezüglich der strikt sakramentalen Vollmachten gewahrt bleiben, die den Priestern durch die einmütige und universelle Überlieferung der Kirche reserviert sind" (S. 85). Hier ist die offene Stelle des Berichts, die den Weg für praktische Vorschläge einer Differenzierung des Priesteramtes nach heutigen pastoralen und soziologischen Kriterien ermöglicht. Freilich: diese offene Stelle wird wieder geschlossen durch die ausschließlichen sakramentalen Vollmachten.

Doch noch eine andere Stelle im Bericht dürfte sich als zugkräftig erweisen: Der BITH hält wie die AGS selbstverständlich am *Pflichtzölibat* fest, versucht aber die Begründungen zu reinigen. Er nennt geschichtlich ehrlich auch die weniger lauteren Motive: „Gewisse Motive, die im Verlauf der Geschichte zur Begründung des Zölibats in Anspruch genommen wurden, waren philosophischen Weltsichten, politischen Situationen, kirchlichen Interessen unterworfen, die mit dem Evangelium nicht viel gemein hatten . . ." (S. 103). Doch geht der BITH in der Frage der *Ordinierung verheirateter Männer* einen Schritt weiter als die AGS. Die AGS spricht von dieser Möglichkeit ganz im Sinne des Briefes Pauls VI. vom 2. Februar 1970 an Kardinal Villot (Wortlaut in: Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 135) gleichsam nur als von einer ultima ratio. Der BITH möchte indessen ohne weitere Kautelen einen *„doppelten Typ" von Amtsträgern* zulassen: „auf der einen Seite diejenigen, die berufen wurden und bereits nach dem Charisma der Jungfräulichkeit leben, und auf der anderen Seite diejenigen, welche in der Ehe durch eine mehrjährige Erfahrung eine menschliche und berufliche Reife erlangt haben, ein familiäres Gleichgewicht und vor allem eine apostolische Qualität, wie sie in den Pastoralbriefen beschrieben ist" (S. 106).

Einerseits . . . andererseits

Während sich also in diesen zwei praktischen Fragen eine kluge Öffnung anzeigt, befriedigt der Text in den theologischen Teilen nur sehr bedingt, und selbst zur Orientierung über die empirischen Daten der gegenwärtigen Priesterkrise wird man lieber die eingangs erwähnte Studie von Pro mundi vita heranziehen, die vor allem eine ungeschminktere und weniger schematisierte Beschreibung der sozialen persönlichen und innerkirchlichen Konflikte des Geistlichen heute liefert. Im theologischen Teil geht es zu wie bei der Echternacher Springprozession: zwei Schritte Entsakralisierung, einen Schritt und gelegentlich sogar drei Schritte „Sacerdotalisierung"; einerseits die Vielfalt der Ämter und Dienste in den neutestamentlichen Gemeinden, auf der anderen Seite nach biblischer Konzeption immer schon ein „hierarchisch strukturiertes Volk"; einerseits fehlt zwar das „sacerdotale Vokabular" im Neuen Testament, andererseits stößt man etwas schnell und unbekümmert nicht auf das Wort, wohl aber auf die Realität, als ob hier das Wort für die Realität nichts bedeutete. Einerseits erblickt man im eschatologischen Charakter des Amtes Christi eine „völlige Umwandlung" der Autorität, auf der anderen Seite wird der kirchliche Amtsträger gerade in der eschatologischen Perspektive dieses Berichts zum fast ausschließlichen Integrationsfaktor und Fundament der Gemeinde: Eine Spiritualisierung oder eine Klerikalisierung der Kirche ließe sich in der Praxis daraus in gleicher Weise ableiten. Dem Chronisten kommt unwillkürlich ein Vergleich eines naturwissenschaftlichen Bekannten nach einem nicht ganz befriedigenden Sonntagsgottesdienst in den Sinn: Die Kirche verhalte sich wohl ähnlich wie die Max-Planck-Gesellschaft, die sich ständig reformiere durch Aufstellung von Essencials, aber dann immer so viele Essencials finde, daß sie noch jede Tradition retten kann, auf die es ihr gerade ankommt.

Was ist das „Wesen" des Amtspriesters?

Im übrigen sind auch eine Reihe von Essencials, die zur Klärung anstehen, nicht eigentlich angepackt. Über sie bringt das Gutachten von Kasper mehr Klarheit:

1. Zum *Verhältnis vom gemeinsamen und besonderen Priestertum,* zu dem sich der BITH weitgehend ausschweigt, weil auch er offenbar das allgemeine Priestertum der Gläubigen wie die AGS gar nicht in den Blick bekommt. Auch die zum Schluß angehängten und von der AGS in der Substanz übernommenen sechs von der Gesamtkommission approbierten Thesen erwähnen es nur mit einem einzigen Satz. Der BITH selbst widmet ihm zwei ganze Seiten, bemüht sich aber selbst dort gleich um „hierarchische" Strukturelemente. Die AGS versucht einzugrenzen durch *exklusive Vollmachten,* die sie so weit ausdehnt, daß eine Unmittelbarkeit des Getauften zu Christus gar nicht mehr Platz zu haben scheint. Dieselbe Tendenz zeigt der BITH. Kasper hingegen: „Will man in der Frage der Verhältnisbestimmung von gemeinsamem und besonderem Priestertum weiterkommen, dann darf man eben nicht von der Frage nach besonderen, exklusiv dem ordinierten Priester zukommenden Vollmachten ausgehen. Wer in dieser Weise nach dem Proprium und Spezifikum des Amtes fragt, verrennt sich sehr bald in alle möglichen ausweglosen Sackgassen. Die Folge ist eine manchmal fast neurotisch anmutende Unsicherheit vieler Priester hinsichtlich ihres priesterlichen Selbstverständnisses. In Wirklichkeit leitet sich der Sinn der Ordination nicht davon ab, daß sie etwas gibt, was sonst in der Kirche überhaupt nicht gegeben wäre. Ihr Sinn ist vielmehr, *den der Kirche als ganzer gegebenen Auftrag als Sendung der Kirche zu vollziehen."* Dieser theologisch und existentiell neuralgische Punkt bedarf am dringendsten der Klärung. Sieht man sie in der von Kasper formulierten Richtung, so müßte es grundsätzlich nicht schwer sein, nach dem Maß der Teilhabe am Vollzug der Sendung der Kirche (der Gemeinde) Ämter auszugestalten und auszugliedern, wie sie praktisch heute bereits existieren oder im Ansatz erprobt werden („Pastoralassistenten", „Laien" auf den verschiedenen Feldern des pastoralen Dienstes).

2. Zum *Verständnis des character indelebilis:* Kasper nennt seine Charakterisierung als „ontologische Realität" ein „scholastisches Theologumenon", mit dem man sich zu Unrecht auf das Trienter Konzil beruft. Es gehe nicht um eine „stabile" ontologische Realität in sich, sondern um die unwiederrufliche Zusage der Treue Gottes. „Es geht nicht primär um ein individuelles Zeichen, das dem einzelnen Geweihten ‚eingeprägt' ist, sondern um Zeichensein für die Gemeinde. Es geht also darum, daß der Betreffende eine Funktion für die Gemeinde hat, die in dem Sinne objektiv ist, daß sie nicht abhängig ist von der persönlichen Heiligkeit oder von kirchenamtlicher Einflußnahme. Der Charakter ist also auf seine

Weise Ausdruck des Dienstcharakters und des totalen Verfügtseins des Geweihten. Er besagt, das Amt ist für die Gemeinde da, nicht die Gemeinde für das Amt. Das bedeutet: Jede theologische Interpretation ist sinnwidrig, welche den Charakter zum Hindernis und Hemmschuh für den heute geforderten Dienst hochspielt." Ob man von daher so etwas wie einen „Grundberuf" ableiten muß, ist fraglich. (Der BITH gebraucht diesen für deutsche Ohren ungewöhnlichen Terminus in deutscher Sprache.) Denn dieses Verfügtsein meint in erster Linie wohl keine berufliche, sondern eine persönliche Disposition im Dienst der Gemeinde, insoweit dieser Dienst jeweils konkret erfordert ist. Die Frage der Zulassung von „Priestern auf Zeit" dürfte sich in dieser Perspektive lösen lassen. Damit wäre der Weg freigegeben zu einer weiteren Ämterdifferenzierung. Ob damit die Ämterstrukturen auch beweglicher werden, wird die neue Erfahrung zeigen, aber man kann nicht einfach keine neuen Erfahrungen machen.

Presbyter und Bischof

3. Zum *Verhältnis zwischen Bischof und Presbyterium:* Der BITH neigt wie die AGS dazu, den Priester in erster Linie als Mitarbeiter des Bischofs und nur sehr undeutlich als Repräsentanten Christi in und vor der Gemeinde zu sehen. Der BITH spricht zwar von der unmittelbaren Bevollmächtigung des Priesters durch die Weihe und sehr nachdrücklich vom Dienstcharakter des geistlichen Amtes, läßt aber die konkreten Gehorsamsstrukturen ziemlich im Dunkel und betont nur einseitig die Unterordnung unter das Magisterium, unter die kirchliche Disziplin und seine Rolle als „Erzieher der Gläubigen". Kasper hingegen wendet sich deutlich gegen *falsche Gleichsetzungen von Christus und Bischof im Aufbau der Kirche:* „Wird die Einheit des Presbyteriums statt in Christus im Bischof gesucht, dann kann selbstverständlich jeder Konflikt zwischen Bischof und Presbyterium und innerhalb des Presbyteriums als illegitim verurteilt werden." Eine deutlichere und vor allem praktizierte Unterscheidung zwischen Christus als „dem Zentrum und dem Fundament" und dem Bischof als „sichtbarem Zeichen" der Einheit müßte zu einer Entkrampfung und zu einer lebendigeren Zusammenarbeit innerhalb der Presbyterien führen. Zur Beleuchtung der Konfliktsituation sei wenigstens ein Satz aus der Stellungnahme der Solidaritätspriester zur AGS zitiert: „Rein appellatorisch wird von Brüderlichkeit gesprochen, rechtlich aber besteht eine totale Abhängigkeit, während zu fordern ist, daß Brüderlichkeit, Kollegialität und Mitverantwortung auch eine institutionelle und rechtlich wirksame Gestalt bekommen."
Doch steht theologisch, rechtlich und organisatorisch die Priesterfrage nicht für sich. Sie ist Ausdruck des Ringens um eine sich wandelnde Gesamtordnung der Kirche. Leider fällt nicht nur die AGS wie der „Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche" in eine einseitig *juristisch geprägte Ekklesiologie* zurück, in der die Schrift mehr zur Rechtfertigung bestehender Einrichtungen und Zustände als zur Überprüfung partikulärer kirchlicher Traditionen auf ihren Einklang mit den biblischen Modellen herangezogen wird. Auch der Bericht der Theologengruppe scheint über seinem vorrangigen *eschatologischen Interesse* die grundlegenden ekklesiologischen Aussagen des Zweiten Vatikanums über die Kirche als Glaubensgemeinschaft und ihre geschichtliche Entfaltung als pilgernde Kirche vergessen zu haben. Während die Studie von Fries den Rückfall der AGS hinter das Zweite Vatikanum im Detail nachweist, sucht man im BITH so ziemlich vergeblich nach Hinweisen auf die ersten beiden Kapitel von „Lumen Gentium". Der Einwand von Fries gegen die AGS, die dortige Konzeption des „eschatologischen" Amtes, die offenbar den traditionellen Begriff des „Übernatürlichen" ablösen soll, verkenne den geschichtlich existierenden konkreten Menschen, trifft auf weite Strecken auch auf den Bericht der Theologengruppe zu. Deswegen ist der Bericht für sich allein noch keine gültige Plattform zur Vorbereitung und Beratung der in der Priesterfrage fälligen Entscheidungen.

Kurzinformationen

Eine äußerst restriktive Tendenz in der Zuordnung zwischen Bischof und Gläubigen verrät der **Entwurf einer Rahmenordnung für Seelsorgeräte,** der vom Präfekten der Kleruskongregation, Kardinal *J. Wright,* an die Bischöfe versandt wurde, mit der Aufforderung, bis zum 15. Juni 1971 Stellung zu nehmen. Der Entwurf, der zunächst durch eine Stellungnahme des Vorsitzenden des Diözesanrates der Diözese Limburg der deutschen Öffentlichkeit bekannt und inzwischen von der Schweizer „Orientierung" (15. 6. 71) im Wortlaut veröffentlicht wurde, bremst nicht nur eine Weiterentwicklung dieses Instituts, sondern bleibt hinter dem zurück, was sich in den deutschen Diözesen bereits durchgesetzt hat. Mit offensichtlichem Interesse wird auf die *bloß fakultative Natur* des Rates hingewiesen, der zwar nach dem Bischofsdekret (Nr. 27) „sehr zu wünschen" ist, aber keineswegs notwendig sei. Jeder Bischof ist frei, den Rat zu errichten oder wieder abzuschaffen, ihm die Gegenstände zur Beratung vorzulegen, die er wünscht und zu diesen Gegenständen seinen Rat zur Kenntnis zu nehmen oder nicht. Wörtlich heißt es: „Es ist also ein beratendes Organ im doppelten Sinne, nämlich 1. weil es keine Frage gibt, in welcher der Bischof gehalten wäre, den Seelsorgerat anzuhören; 2. weil der Bischof in keiner Weise verpflichtet ist, nach den praktischen Folgerungen zu handeln, zu denen der Seelsorgerat in seinen ihm vom Bischof aufgetragenen Überlegungen und Untersuchungen gelangt ist." Nach diesem Entwurf ist der Seelsorgerat: kein „notwendiges Organ zur aktiven Teilnahme der Gläubigen am amtlichen Wirken der Kirche", kein „zusätzliches Organ des Bischofs für die jurisdiktionellen Handlungen in der Leitung seiner Diözese", kein „stimmberechtigtes Organ, das die Gewalt des Bischofs rechtlich oder auch nur moralisch einschränkt . . ." Aufschlußreich ist, wie der Entwurf das Verhältnis zwischen Seelsorge- und Priesterrat sieht: Beide dürfen selbstverständlich nicht mit parlamentarischen Körperschaften (Oberhaus, Unterhaus) verwechselt werden. Doch innerhalb kirchlicher Ordnung ist nach dem Entwurf der Priesterrat als *das* Organ zu verstehen, das den Bischof in der Leitung der Diözese zu unterstützen hat. Dies kann der Seelsorgerat zwar auch, aber nur in dem angedeuteten Sinne. Der Entwurf spricht von Mitwirkung auf Grund des allgemeinen Priestertums, aber diese Mitwirkung soll offenbar möglichst unwirksam und der Unterschied zwischen Klerikern und Laien ganz deutlich bleiben; sonst wäre nicht einzusehen, warum selbst gemeinsame Sitzungen von Mitgliedern des Priester- und Seelsorgerates nicht opportun sein sollten. Weiter fällt auf, daß dieses Dokument aus

der Kleruskongregation kommt, während der Sache nach die Kongregation für die Bischöfe zuständig wäre. Es ist zu hoffen, daß dieser Entwurf durch die faktische Entwicklung gegenstandslos wird. Würde er als Richtlinie rezipiert, wäre das eine Entwicklung weit hinter das Zweite Vatikanum zurück. Absolutistischer und klerikaler kann man Kirche nicht beschreiben. Theologisch begründbar ist der Entwurf nicht. Die pure Angst vor Demokratisierung muß den Kongregationen und ihren juristischen Beratern die Feder geführt haben.

Neue Normen zur Beschleunigung und Vereinfachung der Eheprozesse erließ der Papst mit dem Motu proprio „Causas matrimoniales" mit Datum vom 28. März 1971 (veröffentlicht im „Osservatore Romano", 11./12. 6. 71). Sie sollen die bisherigen Bestimmungen bis zur gesamten Neuordnung des Ehegerichtswesens mit der Kodexreform vorübergehend ersetzen und am 1. Oktober dieses Jahres in Kraft treten. Das römische Dokument gliedert sich in *fünf Teile:* 1. der zuständige Gerichtsstand; 2. die Zusammensetzung des Ehegerichts; 3. die Berufungsmöglichkeiten; 4. Regeln für Sonderfälle und 5. Vorübergehende Normen nach Inkrafttreten des Motu proprio. Die wichtigsten Bestimmungen sind folgende: Zuständig für Eheprozesse ist alternativ das Gericht des Ortes, wo die Ehe geschlossen wurde, wo sich der Hauptwohnsitz des Beklagten befindet, oder — unter bestimmten Voraussetzungen — der Ort, wo die meisten Aussagen gemacht oder Beweise aufgenommen werden. Für den letztgenannten Gerichtsstand muß die Zustimmung des Beklagten eingeholt werden. Das Gericht selbst muß im Regelfalle aus drei Richtern bestehen, die Kleriker sind. Die Bischofskonferenz kann jedoch für die erste und zweite Instanz ein Richterkollegium von Klerikern und einem männlichen Laien gestatten. Ist auch dies nicht möglich, so genügt ein Kleriker als Richter, dem ein Beisitzer und ein Auditor zugeordnet werden. Diese beiden können in der ersten und zweiten Instanz Laien sein. Als Notar kann auch eine Frau fungieren. Diese Laien müssen jedoch einwandfreien Glaubens, moralisch unbescholten sein und über Kenntnisse des Kirchenrechts verfügen. Ist ein Laie Richter, so ist praktische Erfahrung wünschenswert. Das Berufungsverfahren ist wie folgt geregelt: Der Bandverteidiger ist verpflichtet, von Rechts wegen „innerhalb einer vom Recht festgesetzten Frist" an die höhere Instanz zu appellieren und kann im Unterlassungsfalle dazu gezwungen werden. Dort hat er seine eventuellen Einwände gegen die Entscheidung der ersten Instanz vorzubringen. Die Gegenseite braucht jedoch nur dann gehört zu werden, „wenn dies dem Kollegialgericht opportun erscheint". Bestätigt die zweite Instanz das Urteil der ersten, so sind, wenn keine weitere Berufung eingelegt wird, die beiden Kontrahenten frei, zehn Tage nach Bekanntgabe der Entscheidung eine neue Ehe einzugehen. Gegen die Entscheidung der zweiten Instanz kann der Bandverteidiger sowie der sich geschädigt Fühlende innerhalb von zehn Tagen nur dann an ein höheres Gericht appellieren, wenn er „neue und schwerwiegende Beweismittel vorzuweisen hat, die bereits vorliegen müssen". Diese müssen innerhalb eines Monats dargelegt werden. Der Bandverteidiger der dritten Instanz kann nach Anhören des Vorsitzenden des Gerichts von der Berufung zurücktreten. Für spezielle Fälle gelten folgende Regeln: Ist ein Ehehindernis, von dem sicher nicht dispensiert wurde, strikt und zweifelsfrei nachzuweisen, so kann der Ordinarius die Nichtigkeit selbst erklären. Das gleiche gilt auch bei Vorliegen eines Formfehlers. Dagegen kann ein nicht davon überzeugter Bandverteidiger Berufung einlegen. Teil fünf erklärt, daß alle anhängigen Fälle ab 1. Oktober dieses Jahres nach den dargelegten Normen zu behandeln sind.

Der kaum beachtete **Besuch des Erzbischofs von York, J. Coggan, bei Kardinal Suenens in Mecheln** („Church Times", 24. 5. 71) hat die Frage aufgerührt, ob die Mechelner Unionsgespräche (1921—1926) zwischen der Kirche von England, damals vertreten durch Lord *Halifax,* und dem belgischen Primas Kardinal *Mercier* fortgesetzt werden. Da sie als Folge des Besuches von Erzbischof M. A. Ramsey von Canterbury bei Papst Paul VI. bereits in der vorgesehenen gemeinsamen Theologenkommission erfolgreich im Gange sind (vgl. HK, ds. Jhg., S. 53), dürfte der auffallende Besuch eher einer spezifischen Information gedient haben. Er wurde nach außen feierlich begangen durch eine Messe in der Kard.-Mercier-Kapelle der Kathedrale von Mecheln und am folgenden Tag in der anglikanischen Kirche in Brüssel. Dabei erklärte Kardinal Suenens die Nähe zu Christus führe näher zusammen, und betonte, die Liturgie zeige den „tiefen Sinn geistlicher Communio" zwischen Anglikanern und römischen Katholiken. Erzbischof Coggan erwiderte, der Ausbau der persönlichen Beziehungen der Christen untereinander sei noch wichtiger als eine offizielle Förderung der zwischenkirchlichen Beziehungen. Doch im November 1970 hatte Weihbischof *Butler* von Westminster geschrieben, die Anglican Communion könne unter dem Primat des Papstes ihre Selbständigkeit bewahren. Da Butler der gemeinsamen Kommission angehört, fällt nachträglich ein Licht auf den Besuch Coggans, wenn man die „Lex fundamentalis ecclesiae" mit dem Hauptthema der Mechelner Gespräche vergleicht. Der Entwurf der Lex sieht selbständige orthodoxe Patriarchate unter dem Primat vor, in Mecheln hatte man, abgesehen von der Anerkennung der anglikanischen Weihen — für die kirchlich Verantwortlichen auf beiden Seiten zu früh —, ein selbständiges *anglikanisches Patriarchat* mit eigenem Ritus erörtert. Aber schließlich zogen sich kurz vor dem Tode von Kardinal Mercier Rom wie Canterbury zurück. Was damals verfrüht war, könnte bei der heutigen Wende des römischen wie des anglikanischen Kirchenverständnisses möglich werden, wenn nicht die Lex fundamentalis einen Riegel vorschiebt.

Die Generalaudienz am 2. Juni benutzte **Papst Paul VI. zu einem Aufruf für Frieden und Hilfeleistung in Ostpakistan.** „Die Vorgeschichte ist allen bekannt, und es liegt nicht an uns, die politischen Aspekte der Frage zu beurteilen", sagte er einleitend. Die Lage der Menschen in den betroffenen Gebieten jedoch gehöre zu den „großen Sorgen, die uns zur Zeit bedrücken". Er wies auf die bereits im vorigen Jahr über Ostpakistan hereingebrochene Katastrophe (Überschwemmung) sowie auf seinen eigenen kurzen Zwischenaufenthalt in Dacca im November 1970 hin. Heute dagegen erforderten „zwei betrübliche Beobachtungen" die Aufmerksamkeit aller Hilfsbereiten: die Millionen Flüchtlinge und die im Lande Zurückgebliebenen. Zwar sei schon viel an materieller Hilfe aus aller Welt eingetroffen, doch rufe er erneut zur verstärkten Hilfeleistung auf. „Was aber vor allem nötig ist, ist der Friede, und wir hoffen, daß er bald zustande kommen wird in einer Weise, die der besonderen Lage der Bevölkerung am besten entspricht, und in einer Weise, daß Asien nicht durch neue und gefährliche Konflikte erschüttert wird, sondern in Harmonie und Freiheit auf seinem Weg zu moderner Entwicklung fortschreiten kann" (nach Fides, 5. 6. 71). — Wegen des unentschiedenen Verhaltens der Großmächte (und des vielerorts als Skandal bzw. Verrat angesehenen Paktierens Pekings mit der pakistanischen Regierung) ist in absehbarer Zeit kaum mit einem solchen Frieden zu rechnen. Die Hilfeleistungen zur Linderung der Not in diesem „größten und barbarischsten Völkermord, den die Welt seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges erlebt hat" („The Spectator", 19. 6. 71), können bis jetzt nur die Flüchtlinge in Indien erreichen. In Presse- und Fernsehkommentaren mehren sich mittlerweile die Kritiken am Verhalten der katholischen Hilfswerke. Dabei vergleicht man ihren enormen Einsatz für Biafra mit den Bemühungen um die Opfer des Bürgerkrieges in Pakistan. Ähnlich wie Nigeria damals sträubt sich auch heute Pakistan gegen humanitäre Unterstützung. Doch damals habe die Kirche sich um andere Wege bemüht, dieses eindeutige Zeichen fehle diesmal. Die Kommentare enthalten fast immer den Nebensatz, es handle sich natürlich nicht um Katholiken. Aus Deutschland haben der Caritasverband und das Diakonische Werk umfangreiche Materiallieferungen abgeschickt. Beispielhaft war die kurzfristige Bereitstellung von 100 000 DM durch die Diözese Limburg. Im übrigen aber fehlte es an dem u. a. in Augsburg geforderten gemeinsamen Aufruf beider Kirchen zu

einer gemeinsamen Kollekte. Getrennte Spendenaufrufe der wichtigsten Hilfswerke in Anzeigen sowie verspätete Information über den Bedarf und mangelnde Koordination machten erneut die Notwendigkeit einer detaillierten Vorsorge deutlich. „Um den täglich wechselnden Erfordernissen begegnen zu können", erbaten die Koordinatoren in Indien zudem hauptsächlich Geldspenden (Fides, 5. 6. 71).

Vom 21. bis 23. Mai fand in Paris ein weiteres **Treffen der „Internationalen Christenvereinigung zur Solidarität mit den Völkern von Vietnam, Laos und Kambodscha"** statt. An der von einem katholischen französischen Aktionskomitee veranstalteten Konferenz nahmen ca. 250 Katholiken aus 17 Ländern teil. Die größte Delegation stellten die Amerikaner mit 45 Teilnehmern. Darunter befanden sich 10 Priester, unter ihnen der Präsident der Nationalen Föderation der Priesterräte, *F. Bonnike*. Die restlichen Teilnehmer waren Ärzte, Juristen, Lehrer, Naturwissenschaftler und Vietnam-Veteranen. Während der Konferenz beschränkte man sich nicht auf eine einstimmige Verurteilung der amerikanischen Politik in Vietnam. Durch die Teilnahme von drei nordvietnamesischen Geistlichen erhielt das Treffen über den Tribunal-Charakter hinaus auch eine informativ-provozierende Bedeutung. Die Hauptreferenten waren *Ho Than Bien* aus Hanoi und *Nguyen Din Thi* (bisher Südvietnam, jetzt Paris). Der erste Referent gab aus seiner Sicht einen Bericht über die „im Westen fast unbekannte" katholische Kirche Nordvietnams. Demnach lebt die Kirche — trotz des durch US-Bombardements angerichteten Schadens — „dank Unterstützung durch die Regierung" überall auf. Über zunehmende Forderungen nach einem Verhandlungsfrieden und Rückzug der Amerikaner unter den südvietnamesischen Katholiken berichtete der zweite Referent. Als Beweis für die Richtigkeit dieser These werteten die meisten Besucher einen Brief des Erzbischofs von Saigon, Nguyen Van Binh, an die Konferenz. Darin bedauerte er, selbst nicht nach Paris kommen zu können. Er selbst und die Katholiken Südvietnams unterstützten alle echten Bemühungen um einen Frieden. So unverbindlich diese Aussage auch war, wurde sie doch von den Teilnehmern mit Überraschung aufgenommen. Schließlich war von Anfang an bekannt, daß sich der Kongreß gegen die amerikanische und südvietnamesische Politik aussprechen und sich die Argumente Hanois und des Vietcong zu eigen machen würde. Entsprechend fielen die Resolutionen aus. Außerdem wurde die Gründung eines „Ständigen Komitees für die Solidarität mit den Völkern Indochinas" beschlossen, das sich in der Hauptsache um Informationen und ihre Verbreitung kümmern soll. Eventuell soll es auch noch eine weitere internationale Konferenz vorbereiten (vgl. NCNS 255, 71). Große Beachtung fand die Anwesenheit der Vietnamesen. „Informations Catholiques" (1. 6. 71), „National Catholic Reporter" (4. 6. 71) und „Témoignage Chrétien" (10. 6. 71) z. B. brachten jeweils ausführliche Interviews. Die amerikanische Delegation hatte anschließend noch Unterredungen mit den Unterhändlern der Pariser Vietnam-Gespräche. Zum Abschluß ihres zehntägigen Europa-Aufenthaltes hielten sie sich in Rom auf. Dort wurden neun von ihnen vorübergehend festgenommen, weil sie vor dem Petersdom eine Meßfeier hielten („Wir wollten zeigen, daß wir heute bezüglich des Vietnam-Krieges außerhalb der Politik der Kirche stehen"). In die gleiche Richtung zielte die Kritik des am 14. Juni zurückgetretenen Weihbischofs *B. Kelly* (Providence/USA): „Die Bischöfe beschäftigen sich mehr mit internen Bagatellproblemen als mit der größten moralischen Herausforderung, die an unser Land heute gerichtet ist — der Vietnam-Krieg" (NCNS, 16. 6. 71)

Bücher

HEINRICH SCHLIER, **Das Ende der Zeit.** Exegetische Aufsätze und Vorträge, Band III. Herder Freiburg i. Br. 1971. 320 Seiten. Lw. 40.— DM.

Diese Sammlung von achtzehn z. T. schon bekannten Studien wirkt in ihrer Gänze mit der vorangestellten prinzpiellen Einleitung wie ein massiver Wellenbrecher gegen die Flut einer „ewigen Diskussion", die nicht mehr von der Entgegennahme der kanonischen Überlieferung ausgeht und das unmittelbare Gespräch mit ihr führt, sondern von einer anthropologischen Hermeneutik, die das „Vorverständnis" für die Exegese maßgebend sein läßt und die ganze Überlieferung in „Geschichtlichkeit" auflöst. Schlier *will* diesem Trend widerstehen und ist doch kein sog. Konservativer, was allein schon die Distanz zur Kirche in dem Aufsatz „Reich Gottes und Kirche im NT" zeigt. Die Anordnung beruht auf bestimmten Grundgedanken, die in dem Beitrag „Das Ende der Zeit" thematisch werden, aber das ganze Werk durchziehen bis zu der Herausforderung des letzten Aufsatzes „Das bleibend Katholische", das der dogmatisch denkende und gefestigte Exeget im Prinzip der Entscheidung sieht gegenüber einer Welt, deren Gott die Menschen verblendet. Das hohe Ansehen, das Schliers exegetische Sorgfalt überall genießt, wird seinen Gegnern eher Schweigen auferlegen. Für andere, auch für humanistisch gebildete Laien, die um Klarheit des Glaubens ringen, bieten die Studien über zentrale Themen des NT, zumal I. „Grundzüge einer neutestamentlichen Theologie des Wortes Gottes" und II. „Gotteswort und Menschenwort" oder die Eucharistie nach Joh. 6 ein tief befriedigendes, gelehrtes, zuverlässiges und engagiertes *Glaubensbuch*. Es ist aber nicht so, als sei der Bultmannschüler zum Offenbarungspositivisten geworden. Wo Entmythologisierung am Platze ist (S. 39 bei der „Naherwartung" Christi oder S. 108 bei der Entschlüsselung von Joh. 6), wird sie auch geübt als Instrument *theologischer* Exegese, d. h. einer kirchlich und dogmatisch verpflichteten Dienstleistung am kanonischen Text. Die Angst der Welt mit ihrer Selbstbehauptung, unserer heutigen Welt, spielt aber überall in die Auslegung hinein und wird vor dem Evangelium, das von ihr befreit, konkret verständlich. Das Buch ist für manche eine Befreiung, für andere ein Ärgernis.

KARL ERNST NIPKOW, **Schule und Religionsunterricht im Wandel.** Ausgewählte Studien zur Pädagogik und Religionspädagogik. Verlag Quelle & Meyer, Heidelberg / Patmos-Verlag, Düsseldorf 1971. 336 Seiten, 16.80 DM.

Dieses Buch des Tübinger Pädagogen enthält eine Sammlung von Aufsätzen, die seit 1965 entstanden sind. Alle Beiträge gehen auf Vorträge zurück, die — wie Nipkow im Vorwort bemerkt — im anschließenden Gespräch mit „Praktikern", nämlich Lehrern und Pfarrern, wichtige neue Impulse für die späteren Aufsätze eingebracht haben. In dieser Praxisbezogenheit liegt die besondere Stärke dieser Sammlung. Ein weiterer Vorzug der Abhandlungen zeigt sich in der Verbindung von Religionspädagogik und allgemeiner Pädagogik. In beiden Bereichen ist der Autor „Fachmann", dem es darum geht, die häufig zu beobachtende Isolierung der Religionspädagogik vom erziehungswissenschaftlichen Forschungs- und Diskussionsstand zu überwinden. So behandelt er im ersten Teil (Grundfragen der Bildungstheorie, Schultheorie und Didaktik) Fragen der Schule und ihrer Reform. Mit dem Thema Schule wird hier ein weites Problemfeld angesprochen: Es geht sowohl um die gesellschaftspolitischen und pädagogischen Interessen an der Schule als auch um die Diskussion des herkömmlichen Bildungsverständnisses, um didaktische und curriculare Probleme, Fragen der strukturellen Erneuerung und um die sozialen Rollen in der Institution Schule. In der Auseinandersetzung mit den verschiedensten bildungs- und schultheoretischen sowie didaktischen Grundfragen wird Nipkows eigener Standpunkt deutlich, der „die

pädagogische Theorie vielleicht am angemessensten als eine hermeneutisch-kritische Theorie mit erfahrungswissenschaftlicher Orientierung und Absicherung" verstanden wissen möchte. Im Teil zwei (Brennpunkte der Religionspädagogik und -didaktik) unterstreicht Nipkow, daß diese allgemeinen Maßstäbe auch für die Religionspädagogik Gültigkeit haben müssen. Es gehe hier besonders darum, pädagogische und theologische Aussagen sachgerecht aufeinander zu beziehen. So müsse man vom pädagogischen Standpunkt aus sagen, daß bei der in letzter Zeit in beiden Konfessionen zu beobachtenden Betonung des Bibelunterrichts die anthropogenen und sozio-kulturellen Voraussetzungen der Schüler nicht genug beachtet worden sind. Die Schüler wollen, daß ihre eigenen Fragen besprochen werden. Nach Nipkow kann die Lösung nicht in einer einseitigen Berücksichtigung, sondern nur in der Beachtung des Schnittpunktes beider Interessen liegen: sog. weltliche Probleme sollen aus der christlichen Überlieferung erhellt und damit beide gleich ernst genommen werden. Insgesamt handelt es sich bei dieser Aufsatzsammlung nicht nur um eine Darlegung der Diskussion der vergangenen Jahre. Es werden darüber hinaus auch aktuellste Probleme (z. B. RU in der Gesamtschule) aufgegriffen, die jedem Interessierten zukunftsweisende Anstöße vermitteln.

Antirassismus-Programm der Ökumene. Dokumentation einer Auseinandersetzung, zusammengestellt und kommentiert von Klaus-Martin Beckmann mit einem Nachwort von Hans Thimme. epd-Dokumentation, Bd. 5, Eckart-Verlag, Witten/Frankfurt/Berlin 1971. 261 Seiten, 12.80 DM.

Diese Dokumentation eines Programms und seines Echos kann vielleicht dazu beitragen, daß das trotz aller lautstarken Solidaritätsforderungen und polemischer Verurteilung offensichtliche „Informationsdefizit" im Fragenkomplex Rassismus abgebaut wird. Es ist anerkennenswert, daß nicht nur die Entstehungsgeschichte des Antirassismus-Programms mit ihren Etappen von Canterbury bis Addis Abeba dokumentarisch belegt wird, sondern auch die gesamte sich daraus ergebende Diskussion mit ihren unterschiedlichsten Tönungen. Im ersten Teil werden die offiziellen Texte des Ökumenischen Rates der Kirchen, des Lutherischen und des Reformierten Weltbundes wiedergegeben. Im zweiten Teil finden sich die wichtigsten Materialien zur Auseinandersetzung zwischen den Evangelischen Kirchen in der BRD und dem ÖRK für den Zeitraum September/Oktober 1970, während der dritte Teil entsprechende Unterlagen über die zweite Phase (Ende Oktober 1970) im Zusammenhang mit der Synode von Hessen und Nassau enthält. Es folgt im vierten Teil eine Sammlung von Dokumenten zur Vorbereitung des klärenden Gesprächs zwischen EKD und ÖRK in München am 1. Dezember 1970. Die wichtigsten Verlautbarungen zu diesem Treffen selbst finden sich im fünften Teil. Einige außerdeutsche Stimmen und ein Überblick auf die „entspannte" Situation seit Addis Abeba und der EKD-Synode in Berlin-Spandau im Januar bilden den Abschluß. Die aus der Fülle von Unterlagen zusammengestellte Dokumentenauswahl bietet auch bisher nicht „Eingeweihten" ein klares Bild des Ursprungs und der Entwicklung des Antirassismus-Projektes. Bedauerlich ist, daß keine Pressestimmen aufgenommen wurden. Dies wird zwar mit Platzmangel kurz motiviert, doch wäre eine solche Ergänzung schon allein deshalb wichtig, weil der Presse in der Dokumentation selbst der Vorwurf ungenügender und verzerrter Berichterstattung gemacht wird. Für die Herausgeber spricht, daß in den begleitenden Bemerkungen zu Anfang und zu Ende zwei unterschiedlich eingestellte Interpreten zu Wort kommen. Im Grund wird dadurch die gesamte in den Dokumenten festgehaltene Problematik in Kurzform noch einmal deutlich. Dabei erkennt man auch erneut, daß gerade eine Frage wie die des Rassismus nicht mit wenigen Grundsätzen erledigt werden kann. Was der eine für unwichtig erachtet, ist dem anderen durchaus ein Problem; was dieser für erwiesen ansieht, stellt jener noch in Frage. Gerade mit dieser Ergänzung gewinnt die Dokumentation über den Rahmen der Aktualität hinaus Bedeutung.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

HÄRING, Bernhard. **Kirchenrecht für eine stationäre Gesellschaft oder für die Pilgergemeinde Gottes?** In: Wort und Wahrheit Jhg. 26 Heft 3 (Mai/Juni 1971) S. 263—267.

Die scharfe Kritik der „Lex fundamentalis" gibt auch Informationen über ihre Entstehung und nennt die *Namen der Kommission*, die das Opus verantwortet, hauptsächlich Kurienbeamte, dazu auch der vom Konzil bekannte *C. Colombo*. Häring gibt Proben, wie Zitierungen des II. Vatikanums durch raffinierte Auslassungen in ihr Gegenteil verkehrt worden sind. Der Entwurf sei getragen von einem angsterfüllten Kampf gegen die Verunsicherung und trägt der Glaubens- und Autoritätskrise in keiner Weise Rechnung. Er unterdrückt unter den Diensten der Kirche jede prophetische Initiative, und er nimmt der Bischofssynode den Charakter einer kollegialen Mitverantwortung des Episkopats. Auch sei das Prinzip der Subsidiarität nicht beachtet. Härings Kritik ist in ihrer Argumentation in keiner Weise durch die Erklärung von 220 Theologen gegen dieses sog. „Grundgesetz" überholt.

LUCK, Ulrich. **Der Jakobusbrief und die Theologie des Paulus.** In: Theologie und Glaube Jhg. 61 Heft 3 (1971) S. 161—179.

Zur Ehre der historisch-kritischen Methode löst Luck, vor allem im Gespräch mit P. Stuhlmacher, die ungeklärte Kontroverse um das Verständnis des Jahrhunderts, indem er die entgegengesetzten Formeln über Glaube und Werke Röm 3, 28 und Jak 2, 24 einander gegenüberstellt. Die Auflösung ergibt sich aus dem religionsgeschichtlichen Nachweis, daß Jakobus wie die ganze frühe Christenheit die „Weisheit" als ordo salutis in Befolgung des Gesetzes ansieht, nachgewiesen an Hand der Sap. Salo 7, 22 f. Die protestantische Theologie verkenne bis heute im Nachsprechen der Polemik Luthers, daß sich der Jude gerade nicht seiner selbst rühme, er rühmt sich des Gesetzes, der Weisheit, in der der Glaube nur der Beginn der Rechtfertigung ist. Jakobus vertrete eine christliche Weisheitstheologie, die von Christus kündet. Auch bei Paulus komme sie vor, aber Paulus wollte verhindern, daß der Bruch zwischen Gott und dem Menschen als einem gottlosen überspielt wird. Das sei eine andere Theologie. Jakobus sei nicht damit zu erklären, daß er gegen eine mißverstandene Formel des Paulus polemisiert. Die evangelische Theologie müsse aus diesem Sachverhalt Konsequenzen ziehen.

MÜLLER-FAHRENHOLZ, Geiko. **Das Verhältnis von Heiliger Schrift und Kirche.** In: Evangelische Theologie Jhg. 31 Heft 5 (Mai 1971) S. 244—264.

Der Beitrag ist eine evangelische Analyse der Konstitution „Dei Verbum", die ausführlich kommentiert wird, und zwar, um eine mögliche Konvergenz zu finden. Es wird gehörig betont, daß „Dei Verbum" von der Selbstoffenbarung Gottes spricht, es wird auch richtig erkannt, daß das Vatikanum II die innere Spannung zwischen dem Vorrang der Schrift und dem Gegenüber des Lehramtes nicht befriedigend gelöst hat. Es wird zu wenig davon Kenntnis genommen, daß inzwischen diese Frage einer Lösung näher gebracht wird, falls nichts dazwischenkommt. Auf der anderen Seite zeigt der Verfasser, daß auch die evangelische Theologie aus der überholten Kontroverse herausfindet zu einem In- und Miteinander von Schrift und Tradition bzw. Kirche. Auch hier sei eine Weiterentwicklung im Gange, aber der wesentliche hermeneutische Zwiespalt sei noch nicht überbrückt.

SCHÖKEL, Alonso SJ. **La Rédemption œuvre de solidarité.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 103 Nr. 5 (Mai 1971) S. 449—472.

Der Alttestamentler des Päpstlichen Bibelinstituts stellt das Problem von der Seite der Exegese, wie dogmatisch richtig von Christus als Erlöser gesprochen werden kann. Er erhebt aus vielen Textvergleichen, daß Erlösung im Zusammenhang anderer Begriffe vorkommt und führt diese vor, zunächst am AT, wo Loskauf häufig ist und die *Institution der Solidarität* unter den Mitgliedern der Familie und des Stammes voraussetzt, in diesem Falle der Solidarität Gottes mit seinem Volk. Er verfolgt den Begriff über die Septuaginta bis ins NT und findet, daß man auf die alttestamentliche Wurzel zurückgehen müsse. Gott ist der Erlöser, nicht eigentlich Christus, dieser realisiert den Heilsplan Gottes, den Loskauf seines Eigentums. Summa: „Das Leben der Kirche fordert heute von allen ihren Gliedern ein erneuertes Bewußtsein der Solidarität der Menschheit." Es sei bemerkt, daß die umfassende philologische Exegese weit in die Einzelheiten der Texte

Rundfunkvorschau fehlt!

geht und ein Muster dafür ist, wie biblische Besinnung durch Fachexegese vergessene Lebensnotwendigkeiten ins Bewußtsein hebt.

Philosophie und Anthropologie

ANTWEILER, Anton. **Über den Schutz des Lebens.** Zum Paragraphen 218 des Strafgesetzbuches. In: Theologie und Glaube Jhg. 61 Heft 3 (1971) S. 180 bis 201.

Der Autor bietet ohne direkten Verweis auf die in jüngster Zeit durch spektakuläre Aktionen wieder angefachte Diskussion über die Abtreibung grundsätzliche Überlegungen zum Thema „Schutz des Lebens". Er bietet eine Fülle von überraschenden Einzelanstößen, die bisheriges, allzu vereinfachtes Denken über diese Zusammenhänge ins Wanken bringen können. Sein Anliegen besteht erklärtermaßen darin zu überprüfen, „ob der Schutz des Lebens als Grund hinreicht, die Abtreibung grundsätzlich zu verbieten . . . oder ob nicht gerade der Schutz des Lebens" ein Umdenken verlangt. Die Darstellung widmet sich zunächst dem einzelnen, seinem Schutz, seinen Rechten, aber auch seinem eventuellen Schicksal als Abhängiger oder „Unerwünschter". Dem werden Pflichten und Rechte der Gemeinschaft gegenübergestellt. Nach dem Ergebnis („Der einzelne ist wertvoller, die Gemeinschaft ist wichtiger") untersucht Antweiler „das Leben", weil „auch die Gemeinschaft nicht als letzte oder tiefste Grundlage für die Entscheidung über das Lebensrecht angesehen werden kann." Er fügt bewußt der Diskussion über den Anfang des Lebens keine neue Theorie hinzu, sondern verweist darauf, daß „Leben nur innerhalb des Seienden" möglich ist. Es gebe weder ein Recht auf Dasein und Leben noch auf Individualität. Abschließend nennt er drei Vorschläge für die Modifizierung des bestehenden Rechts.

RIBES, Bruno. **Ethique, science et vie.** In: Études Jhg. 115 Heft 6 (Juni 1971) S. 823—843.

Ausgehend von der Feststellung, daß in zunehmendem Maße — bewußt oder unbewußt — die Grundproblematik von Leben und Tod unser tägliches Leben bestimmt (Geburtenregelung, Krankheitsbekämpfung, Umweltschutz usw.) und der heutige Mensch mehr und mehr weg vom „fatum" zur Planung kommen möchte, wird in diesem Aufsatz anhand von Einzelbeispielen gezeigt, welche Fragen und Aufgaben in Zukunft erst noch auf die Menschheit zukommen. Alle Überlegungen mündeten schließlich doch immer in die Fragen: Was ist das Leben? Was verursacht die Ungeduld des modernen Menschen vor seinem eigenen somatischen Gehalt? Insgesamt sollen hier nur „Überlegungen" zum Thema geboten werden. Die Einzelbeispiele sind Geburtenkontrolle, die Sterilität, Zellkulturen, das genetische Erbe der Menschheit. In Einzelheiten wird danach versucht, eine Definition des spezifisch Menschlichen zu finden. Der Autor hält dies schließlich für ein unmögliches Unterfangen und begnügt sich statt dessen mit einer „negativen Abgrenzung". Bei diesen Überlegungen dürfe man aber nicht stehenbleiben. Soziologie und Politik seien zu befragen. Es fehle bisher an einer notwendigen zusammenhängenden politischen, philosophischen und theologischen Doktrin des Lebens.

Kultur und Gesellschaft

BROCK, Adolf. **Berufsausbildung zwischen Bürokratie und Emanzipation.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 26 Heft 6 (Juni 1971) S. 457—466.

Zu Beginn des Artikels wird auf den Nachholbedarf dieses Bildungsbereiches gegenüber den Schul- und Hochschulreformen hingewiesen. Obwohl immer noch rund 80 Prozent der Jugendlichen diese Ausbildungsform durchlaufen, sind im Bewußtsein der Öffentlichkeit die Probleme der Lehrlinge bisher fast kaum vertreten. In den ersten Abschnitten werden deshalb zunächst die augenblicklichen Ausbildungsverhältnisse im Handwerk sowie in Industrie und Handel mit Beispielen erläutert. Alarmierend sind die Angaben über fragwürdige Maßstäbe bei den Abschlußprüfungen und den vorzeitigen Abbruch der Lehre (ca. 10 %). Die derzeitige Situation nach Verabschiedung des umstrittenen Berufsausbildungsgesetzes schwebt zwischen „Reform und Bewahrung". Als Strukturschwächen werden das Ausbildungsgefälle zwischen den einzelnen Trägern, die „enpassant-Ausbildung" und handwerklich orientierte Berufspädagogik genannt. Des weiteren werden die Fragen der „Angelernten" und die Möglichkeiten für Veränderungen (kleine Schritte und Protest) behandelt.

STERNBERG, Marvin J. **Réforme agraire et emploi: Problèmes et possibilités.** In: Revue Internationale du Travail Bd. 103 Nr. 5 (Mai 1971) S. 503—531.

Mit diesem Beitrag wird vorerst eine Reihe von Studien abgeschlossen, mit denen die Zeitschrift anhand von nationalen und regionalen Agrarreformen Erfolge bzw. Mißerfolge im Hinblick auf die Beschäftigungsstruktur aufzeigen wollte. Sternberg versucht nun, die Erkenntnisse auf den Weltmaßstab zu übertragen. Dabei wendet er sich besonders denjenigen Maßnahmen zu, die die beste Aussicht bieten, eine gleichmäßigere und gerechtere Verteilung der landwirtschaftlichen Erzeugnisse zu garantieren. Insgesamt gesehen, ergaben die Untersuchungen, daß mit Hilfe einer durchgreifenden Agrarreform sowohl mehr Arbeitsplätze in der Landwirtschaft als auch z. B. im Handwerk geschaffen werden konnten und außerdem ein größerer Ertrag erreicht wurde. Trotz dieses positiven Ergebnisses warnt der Autor vor der Meinung, mit der „grünen Revolution" seien die Probleme ein für allemal gelöst. In Wirklichkeit habe man damit nur einen Vorsprung erreicht und massive Abwanderung abwenden können. Ansonsten tauchten die alten Probleme bestimmt wieder auf, wenn nicht parallel zu diesen Maßnahmen auch der Rest der Wirtschaft reformiert würde.

Politisches Bewußtsein — Politische Bildung. In: Politische Studien Jhg. 22 Nr. 197 (Mai/Juni 1971).

Dieses Sonderheft mit dem Schwerpunktthema „Politische Bildung" basiert auf einem interessanten Experiment zur Verbesserung der Erwachsenenbildung, bei dem Erkenntnisse der Gruppendynamik angewandt wurden. Diese „bildungspolitische Pioniertat" (so die Einleitung) geht zurück auf *W. v. Knoeringen* und einen Arbeitskreis der Georg-von-Volkmar-Akademie sowie — man glaubt es kaum — „die Stiftung zur Förderung von Bildung und Erholung der Arbeitnehmer der Miederindustrie". W. v. Knoeringen legt in dem ersten Beitrag die Konzeption der sog. „Kritischen Akademie" dar, in der man vom üblichen Schema Referent/Zuhörer bzw. Referat/Diskussion abweicht und völlig neue Möglichkeiten gruppenintensiver Erarbeitung sucht. Drei weitere Aufsätze beschäftigen sich kritisch mit diesem neuen Modell. Eine interessante Ergänzung findet dieser erste Teil des Heftes in einer Darstellung der Idee einer politischen Elementarerziehung bei E. Spranger. Die Notwendigkeit neuer Wege der politischen Bildung wird besonders deutlich an einem Untersuchungsergebnis über die politischen Kenntnisse von Volksschülern (man müßte danach eher von Unkenntnissen sprechen!). Über Zielsetzung und Form der „Politinformation" und der Erziehung zum „Freund-Feind-Denken" im Ostblock geben zwei weitere Artikel Auskunft. Abgerundet wird das Heft durch ein Gespräch mit *H. Arendt* über „Politik—Theorie—Aktion"

Kirche und Ökumene

YANNARAS, Christos. **L'Orthodoxie et l'Occident.** In: Istina 1971 Nr. 2 (April/Juni) S. 151—167.

Das hauptsächlich der griechisch-orthodoxen Kirche und der Dokumentation der neuen Verfassung der Kirche von Griechenland, dazu den Baptisten in der Sowjetunion gewidmete Heft setzt mit der Studie von Yannaras, vorgetragen vor einem Internationalen Kongreß orthodoxer Theologen in Brookline (Mass.), einen Schwerpunkt. Hier wird aufgrund einer zusammenfassenden Analyse des „Westens" die von Descartes über Kant bis zur modernen Technologie führt, aber heute Ansätze einer neuen Moral im Gebrauch der technologischen Mittel zeigt, die im Grunde die Abwesenheit eines christlichen Realismus verrate, das rettende Gegenbild der — russischen — Orthodoxie entworfen. Im Unterschied von der Orthodoxie der Griechen, die vom Westen beeinflußt sei, finde sie nach Lösung von autokephalen nationalen Elementen zu ihrer eigentlichen eucharistisch-liturgischen Sendung, zum eschatologischen Bewußtsein der christlichen Botschaft zurück und werde aus dem Leben ihrer Gemeinden das unpersönliche Leben der Massen wieder zur personalen Kommunio führen. Der Beitrag ist kennzeichnend für das neue exklusive Selbstbewußtsein der russischen Orthodoxie vor allem in den USA, wo sie durch Moskau zur autokephalen Kirche promoviert wurde.

Die Osterbotschaft 1971 von Taizé für das „Konzil der Jugend". In: Communion (Verbum Caro) Vol. XXV 1971 Heft 1.

Das Heft der von Taizé übernommenen Zeitschrift gibt u. a. den vollen Wortlaut der Osterbotschaft von Roger Schutz an die versammelte Jugend, diesmal über das Fest der Eucharistie hinaus die Parole von der Befreiung durch Christus und den Vorsatz, so zu leben, daß kein Mensch einen anderen Menschen unterdrückt. Damit wird die Zielsetzung des bisher etwas mystischen „Konzils der Jugend" konkreter faßbar. Dazu tragen vor allem die Aufsätze (u. a. von *M.-D. Chenu* OP) und Berichte der Sendboten aus verschiedenen Kontinenten bei. Neben der Vergebung zur Freiheit steht im Mittelpunkt ein Aufsatz von *A. Paoli* über die Armut, die freimacht, die rechte Armut, die sich nicht darüber täuscht, daß unwürdige Armut ein nach dem Evangelium zu beseitigender Mangel ist. Das wichtigste an dem Heft ist die spirituelle Atmosphäre einer sich weitenden Gemeinschaft der Jugend, die ohne Kontestation ihre Ziele angeht und sie aus dem eucharistischen Leben zu verwirklichen sucht, ohne Dirigismus und ohne klerikale Ansprüche.

Central Committee — Addis Abeba January 1971. In: The Ecumenical Review Vol. XXIII Nr. 2 (April 1971).

Das Heft bringt die wichtigsten amtlichen Dokumente von der Tagung des Zentralausschusses des ÖRK in Addis Abeba: die Berichte von M. M. Thomas, E. C. Blake, Erzb. G. Khodr, S.J. Samartha, L. Vischer und D. Jenkins, Direktor der Humanumstudien: „Towards One New Man in Jesus Christ". Es sei hier besonders auf die Vorträge von *Khodr* über die Christenheit in einer pluralistischen Welt und die orthodox verstandene Ökonomie des Heiligen Geistes hingewiesen sowie von Jenkins über das Humanumprogramm. Beide Referate mußten in unserer Berichterstattung über Addis Abeba (HK ds. Jhg., S. 123 f.) zu kurz kommen. Sie werden aber die weitere Arbeit des Weltrates wesentlich bestimmen und zu gegebener Zeit auch von unseren Analysen aufgegriffen.

HERDER KORRESPONDENZ

Achtes Heft
25. Jahrgang
August 1971

Es muß nüchtern gesehen werden, daß kein menschliches Gesetz, weder ein altes noch ein neues, nur Vorteile und gar keine Nachteile hat, daß die alte Zeit immer nur ihren Nutznießern, nicht aber allen unterschiedslos guttat und meist erst schön zu glänzen beginnt, wenn sie vergangen ist; daß auch die neue Zeit Mühsal, Unzulänglichkeit und Schaden aufweist und die Reform der Kirche nie zu Ende geht.

Karl Rahner

Ist Rom an allem schuld?

Vor drei Wochen ging verschiedenen Redaktionen ein Beitrag zur Vorausveröffentlichung zu, der vom Redaktionsbeirat der Zeitschrift „Diakonia/Der Seelsorger" verfaßt war und der dieser Tage als Leitartikel derselben Zeitschrift erscheinen wird. Die Autoren erheben darin bittere Vorwürfe wegen der „schwindenden Glaubwürdigkeit der Kirche in letzter Zeit". Viele unserer Zeitgenossen stellten sich die Frage, „welchen Sinn die Kirche für das Leben der Gesellschaft und für ihr eigenes Leben hat; sie fragen, ob diese Kirche, wie sie sich in manchen kirchlichen Amtsträgern und in amtlichen Verlautbarungen darbietet, noch die Kirche Jesu Christi sei".

Indizien für die abnehmende Glaubwürdigkeit der Kirche sehen sie u. a. in den zunehmenden Kirchenaustritten, im nachlassenden Gottesdienstbesuch, in der steigenden Zahl von Laisierungen von Priestern und in der fallenden Zahl der Priesteramtskandidaten. Sie konstatieren ein „wachsendes Auseinanderleben zwischen Kirchenleitung und Kirchenvolk", weil viele Amtsträger, insbesondere die Römische Kurie, nicht zur Kenntnis nehmen wollen, was die Gläubigen bewegt, was die theologische Wissenschaft erarbeitet hat und was in kirchlichen Gemeinden und Diözesen an Reformen verwirklicht wird. Sie kritisieren die Zurückhaltung und Angst amtskirchlicher Stellen gegegenüber dem ökumenischen Einheitsbestreben an der Basis, das sie als „epochales Ereignis" feiern. Sie sehen die Gefahr einer „Gettoisierung" der Kirche heraufziehen, weil man die gesellschaftlichen Entwicklungen nicht ernst nimmt und die neuen Formen einer Integration zwischen religiösem und profanem Bereich nicht gelten läßt. Die Kirche, so glauben die Autoren feststellen zu können, befinde sich in einer Krise, „die wohl mit der Krise der Reformationszeit des 16. Jahrhunderts zu vergleichen ist". Diese Krise selbst bewerten sie, von der „Basis" her gesehen, nicht rein negativ: Hinter der Glaubensnot vieler Christen verberge sich ein „oft leidenschaftliches Interesse an religiösen Problemen. Sie fragen nach dem heutigen Sinn des Evangeliums, nach dem genuin christlichen Ethos, nach der Möglichkeit also, die humane und befreiend erlösende Botschaft Jesu von Nazareth in der heutigen Menschheit glaubwürdig und wirksam zu machen." Den Antipoden dieser Bestrebungen sehen sie in Rom. Das Bestürzende sei, „daß sich die Reaktion der römischen Kurie in letzter Zeit fast ganz darin erschöpft, Dekrete, Gesetze und Arbeitspapiere herauszugeben, die auf Grund ihrer theologischen Ausrichtung und ihres einseitigen juridischen Charakters die Situation nur verschärfen, anstatt eine konstruktive brüderliche Hilfe und eine pastorale Orientierung zu bieten". Diese Dekrete, Gesetze und Arbeitspapiere werden einzeln aufgezählt und kurz analysiert: das Dekret über die Reform der Laisierungsverfahren (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 194), die dritte Instruktion für die Ausführung der Liturgiekonstitution (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 557 ff.), der Entwurf der Kleruskongregation über den diözesanen Pastoralrat und seine Beziehung zum Priesterrat (vgl. „Orientierung", 15. 6. 71 und Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 348), das synodale Arbeitspapier zur Priesterfrage (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 215). Selbstverständlich fehlt auch nicht der von der Kommission für die Kodexreform auf vielfältigen und erregten Protest hin auf die lange Bank geschobene, aber noch nicht aufgegebene Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 239 ff., S. 273 ff. und ds. Heft, S. 367). Die jüngsten Publikationen aus der Kurie, das umfangreiche Direktorium über die Katechese und die päpstliche Exhorte über das Ordensleben (vgl. ds. Heft, S. 404) standen bei der Abfassung des Beitrags offensichtlich noch nicht zur Verfügung. Seine pastoraltheologisch orientierten Autoren hätten gewiß auch daran nicht weniges gefunden, was Anlaß zu Kritik ist. Allerdings sind diese beiden letzten Dokumente mehr Ausdruck der Verlegenheit, eine zeitlich und örtlich sehr unterschiedlich gediehene Entwicklung auf einen gemeinsamen römischen Nenner bringen zu müssen. Die Hilflosigkeit äußert sich nicht nur im objektiven Unvermögen, die verschiedenen Situationen so zu erfassen, daß sie in zentralkirchlichen Weisungen transparent gemacht und nicht unterdrückt werden. Trotz vieler guter Ansätze ist gerade das Katechese-Direktorium ein Ausdruck theolo-

gischer Verlegenheit, die dann oft in stramme Disziplinargewalt umgesetzt wird. Was ist in dieser Situation einfacher, sicherer, orthodoxer, unverdächtiger, als sich auf ekklesiologische Formeln wie diese zurückzuziehen: „Die Kirche ist in ihrem Wesen eine hierarchische Gesellschaft, ein Volk, geleitet durch seine Hirten, geeint mit dem Summus Pontifex, dem Stadthalter Christi, und seiner Leitung unterstellt."

Kluft zwischen Institution und Wirklichkeit

Wer diese Dokumente einzeln liest, aber sie im Zusammenhang analysiert, hat nicht wenig Grund zur Besorgnis. Wer die *theologischen Aussagen* dieser Texte mit dem vergleicht, was anderswo, wenn man will, an der Peripherie, aber doch wohl in qualifizierten theologischen Fachkreisen gedacht und geschrieben wird (vgl. zur Priesterfrage unsere Darstellung im letzten Heft dieser Zeitschrift S. 343 ff.), wird den Autoren des Diakonia-Beitrags nur recht geben können. An der Kurie nimmt man nach wie vor nicht zur Kenntnis, was Theologen, Gemeinden und Synoden anderswo erarbeitet haben. Man könnte weitergehen und den Vorwurf, die engagierten kirchlichen Neuerer interpretierten das Zweite Vatikanum nach ihrem eigenen einseitigen, gar „modernistischen" Vorverständnis, an die römische Kurie, die formell im Auftrag des Papstes handelt, zurückgeben: Auch sie interpretiert die Texte und den Aussagewillen des Konzils für den Hausgebrauch, so daß an der Sache, wenn auch nicht an Zitaten, vom Ersten Vatikanum mehr in die neuen Texte eingeht als von dem uns näherliegenden und in der Substanz nicht weniger verbindlichen Zweiten.

Am Entwurf für ein Grundgesetz der Kirche kann man diese Tendenz am deutlichsten ablesen: Ein *pyramidales Verständnis der Kirche* bestimmt den ganzen Text. Die Kirche als Kommuniongemeinschaft kommt kaum zum Zuge. Streckenweise hat man den Eindruck, selbst „Mystici Corporis" mit seiner organologischen Kirchenlehre sei bereits weiter gewesen. Allzuoft wird die Kirche einfach mit ihrem Amt, der Hierarchie, gleichgesetzt und die Hierarchie selbst in erster Linie in ihrer zentralkirchlichen Aufgipfelung gesehen. Die innerkirchlichen Beziehungen zwischen den Kirchengliedern werden immer noch in erster Linie nach den Kategorien des Gehorsams in einer „ungleichartigen" Gesellschaft, nach dem „Schema der absoluten Autorität" gefaßt. Es scheint fast nichts von dem mühsamen, aber wohl doch nicht ganz erfolglosen *gesamtkirchlichen Lernprozeß* der letzten Jahre in diesen Entwurf eingegangen zu sein.

Andere Dokumente erwecken den Eindruck, als ob es in erster Linie nur darauf ankäme, diesen Lernprozeß zu beenden, aus dem Stadium zeitweise unumgänglichen Experimentierens wieder herauszukommen, beispielsweise die Liturgie wieder allein rubrizistisch zu regeln oder vom Konzil eröffnete Möglichkeiten kirchlicher Zusammenarbeit wieder rückgängig zu machen.

Auf dieser Linie liegt der Entwurf der Kleruskongregation für eine Rahmenordnung der Pastoralräte. Wenn das Konzil feststellte, diese Räte seien „sehr zu wünschen" (Bischofsdekret, Nr. 27), so sind sie für die Kleruskongregation „keineswegs notwendig". Damit ist dem Konzil formell Genüge getan. Doch die Lektüre des Papiers erweckt den Eindruck, als ob die Räte nicht nur fakultativ seien, sondern als ob es sie gar nicht geben dürfe, wenn die Kirche im Lot bleiben will. Der Pastoralrat ist nicht nur „kein notwendiges Organ zur aktiven Teilnahme der Gläubigen am amtlichen Wirken der Kirche". Selbst wenn ein solcher Rat eingerichtet wird, soll der Bischof völlig frei sein, sich beraten zu lassen oder auch nicht. Konsequenzen aus einer solchen Beratung ergeben sich nicht. Der Rat hat nur zu verhandeln über die „ihm vom Bischof aufgetragenen Überlegungen", und der Bischof ist völlig frei („in keiner Weise verpflichtet"), das Beratungsergebnis zur Kenntnis zu nehmen oder nicht, praktische Folgerungen zu ziehen oder auch nicht.

In der Tendenz scheint man sogar eine *Rückbildung der bereits bestehenden Organe* anzustreben. Der Priesterrat soll der eigentliche Senat des Bischofs sein, der ihn aber selbstverständlich auch nur berät. Wenn man diesen Text liest, versteht man noch besser, warum Rom anläßlich von diözesanen und überdiözesanen Synoden so großen Wert auf *Klerikermehrheiten* legte, obgleich die Meinungsgegensätze sich ja nicht auf Kleriker und Laien verteilen, sondern quer durch die Reihen gehen. Laien dürften auch nicht *prinzipiell* unkirchlicher sein als Kleriker. Man kann also nur vermuten, daß zweierlei Sorge dahintersteckt: die Angst vor Demokratisierungstendenzen im allgemeinen und eine Aversion gegen die Wiedereinführung synodaler Elemente in die kirchliche Legislative. Vielleicht war die (übrigens seltene) lokale Weiterentwicklung des Seelsorgerates zu einer Art diözesanem Synodalrat für die Autoren des Entwurfs ein alarmierendes Zeichen. Nicht zufällig kam auch von dorther der erste Protest. Der hierarchologische, um nicht zu sagen monokratische Aufbau der Kirche scheint für gewisse römische Dikasterien immer noch selbstverständliche Richtschnur bei der Beurteilung der Mitarbeit der Laien oder der jeweils unteren Klerikerschicht am nächsthöheren hierarchischen Amt zu sein. Das Amt selbst wird immer noch mit einem magischen Schein umgeben. Der Priester wird nicht nur kraft Weihe als höhere „ontologische Realität" verstanden, sondern als Kultdiener, der das „Sakrale" zu hüten hat. Anders wäre nicht zu verstehen, wieso niemand ohne Weihe die Gefäße mit der Eucharistie tragen soll. Bei einer solchen Ausdeutung der Amtsfunktionen ist es verständlich, daß man bei Amtsniederlegungen von Priestern „normale" Motive (Überforderung durch das Amt, Zölibatsprobleme, falscher Berufsweg) nicht recht anerkennen will, sondern vornehmlich nur „schlechten Lebenswandel" und „theologische Irrtümer" vermutet, denen nur auf dem Wege der Barmherzigkeit zu begegnen ist und die bald an ewige Verdammnis denken lassen. (Man vergleiche die einschlägigen Formulierungen in dem schon zitierten vatikanischen Dokument über die Neuregelung der Laisierungsverfahren.)

Auf den Zentralismus festgelegt?

Nimmt man zu alledem hinzu, daß der Papst besonders seit der Außerordentlichen Synode 1969 zwar eine gewisse Aufwertung der Bischofssynode erkennen läßt, daß aber bisher alles vermieden wurde, diese auch institutionell aufzuwerten, versteht man auch *die Zweifel an einem auch strukturell spürbaren Dezentralisierungswillen* Roms. Bisher ist über Bekenntnisse, verbale Zusagen und Absichtserklärungen hinaus nie deutlich geworden, wie und inwieweit Voten der Synode verwirklicht werden. Die so ziemlich einzige Ausnahme ist die letzte *Mischehenregelung*, die in der Substanz auf die Synode von 1967 zurückgeht. Bisher wurde auch eine *Fortschreibung*

des Statuts der Bischofssynode sorgfältig vermieden. Es bestehen Vorschläge seitens der Internationalen Römischen Theologenkommission, die auf eine solche Fortschreibung zielen. Ein Votum dieser Kommission lautete ja, der Papst möge durch positives kirchliches Gesetz festlegen, daß normale Entscheidungen, die die Gesamtkirche betreffen, möglichst kollegial, also unter Heranziehung der Bischofssynode (oder einer anderen Repräsentanz des Gesamtepiskopats) gefällt werden. Bisher ist nicht bekannt, wie dieses Votum aufgenommen wurde. Indessen rangiert die Bischofssynode selbst immer noch offiziell nach dem Kardinalskollegium. Und wenn man die Synodenvorlage für Herbst 1971 über das Priesteramt zu werten sucht, gewinnt man nicht den Eindruck, der Anschluß an das, was in anderen Teilen der Kirche bereits theologisches Gemeingut geworden ist, sei seit der Erweiterung des Synodensekretariats durch einen international zusammengesetzten Bischofsrat sehr viel besser gelungen.

Wer römischen Zentralismus fürchtet, wird besonders erstaunt sein, daß gerade jetzt, wenige Monate vor der Bischofssynode, *ein neues römisches Dikasterium* errichtet werden soll, das weitreichende Folgen für die gesamtkirchliche Zusammenarbeit haben kann (vgl. ds. Heft, S. 360). Wäre es nicht angebracht gewesen, vorher das Votum der Synode einzuholen? Wollte man eine Konfrontation mit den Argumenten der davon betroffenen Einrichtungen bzw. ihrer bischöflichen Vorsitzenden nicht riskieren? Eine noch bessere Koordinierung und größere gesamtkirchliche Effizienz in der kirchlichen Caritas- und Entwicklungsarbeit ist — wie jüngste Fälle gezeigt haben — besonders im Bereich der Katastrophenhilfe notwendig bzw. wünschenswert. Warum hat man aber nicht die vorhandenen Koordinierungsorgane gestärkt? Warum hatte man seitens der Kurie solche Eile? Warum hat das Staatssekretariat mit den betroffenen Organisationen nicht vorher verhandelt, sondern von oben herab entschieden? Denkt man in Rom immer noch, die Errichtung eines zentralkirchlichen Organs, das die Koordinierung, genauer die Zentralisierung der gesamten kirchlichen Entwicklungsarbeit mit sich bringt, sei nicht Angelegenheit der Teilkirchen im Zusammenspiel der Gesamtkirche, sondern nur eine kurieninterne Sache? Oder fürchtet man, um gewissen Formulierungen aus dem Staatssekretariat zu folgen, für das Gemeinwohl der Kirche und für ihre Einheit nach innen und außen, wenn neben der Einheit des Glaubens nicht auch die Einheit der Finanzen hergestellt ist?

Eine weitere Nachricht gibt zu denken: die Abwürgung der Bologneser Zeitschrift *„Il Regno"* (vgl. ds. Heft, S. 405). Diese Zeitschrift steuerte zwar in den letzten Jahren einen sehr diskutablen und nicht immer klugen sozialpolitischen Linkskurs, der sie ebenfalls mit dem päpstlichen Staatssekretariat in Konflikt brachte. Sie war aber eines der wenigen Organe, wenn nicht das einzige auf dem italienischen kirchlichen Zeitschriftenmarkt, das ihr hohes Informationsniveau mit einem bewundernswerten Freimut in der kirchlichen Berichterstattung verband und dennoch durch und durch kirchlich war. Es ist durch Erkundung am Ort erwiesen, daß die jetzige Entlassung der gesamten Redaktion eindeutig auch auf die aktive Mitwirkung römischer Stellen zurückzuführen ist. Die Toleranzspanne der örtlichen und der römischen Behörden muß nicht sehr breit gewesen sein, wenn sie ein solches Organ nicht verkraften konnten.

Gibt es auch ein anderes Rom?

Zeichen der Beunruhigung kommen also gegenwärtig aus Rom genug. Aber gibt es nicht auch andere Seiten römischer Aktivität? Fürchtet nicht der Papst selbst, man könnte in den Ämtern der Kurie, nachdem man alte Kompetenzen durch Rückgabe von „Fakultäten" an die Bischöfe und durch einzelne *Dezentralisierungen im Dispenswesen und in der Gerichtsbarkeit* verloren hat, nun neue „modernere" Zuständigkeiten ansammeln. Der einschlägige Vermerk des Papstes in seiner Ansprache vor den Kardinälen vom 24. Juni (vgl. ds. Heft, S. 360), man dränge nach immer neuen Kurienorganen, kann nicht anders verstanden werden. Kommen nicht vom Papst selbst gerade in letzter Zeit mutige Initiativen wenigstens im gesellschaftspolitischen Bereich? *„Octogesima adveniens"*, das Jubiläumsschreiben anläßlich des 80. Jahrestages von „Rerum novarum", ist sicher unter gesellschaftspolitischen wie unter innerkirchlichen Gesichtspunkten kein rückschrittliches Dokument: Es hat alle Starre in der Darstellung von Lehrelementen abgelegt, es läßt den Laien Freiheit der Initiative. Es wünscht auch deren Zusammenarbeit mit den Christen aus den nichtkatholischen Kirchen und mit anderen Gruppen und Bewegungen. Im Falle der Zusammenarbeit mit den verschiedenen gesellschaftlichen Bewegungen und Ideologien wird diese nur abhängig gemacht von einer nüchternen Prüfung der politischen, ideologischen und weltanschaulichen Elemente in ihrer gegenseitigen Verkettung. Im übrigen wird Freiheit gewährt und Freiheit empfohlen. Auch die zweite Vorlage für die Bischofssynode, jene *zum Thema Gerechtigkeit in der Welt,* ist alles eher als ein reaktionäres Papier. Es ist in der Beschreibung der Zustände erstaunlich „konkret" und hart, wenn auch Namen bzw. Länder, auf die die beschriebenen Zustände zutreffen, ausgespart werden. Ausgespart werden freilich auch die Konsequenzen für die kirchliche Zusammenarbeit bei der Verwirklichung von mehr Gerechtigkeit in der Welt. Und diese *Konsequenzen* scheint man mit der Ankündigung des neuen Dikasteriums für Caritas, Katastrophen- und Entwicklungshilfe, durch den „Umbau" des Friedenskomitees bei „Justitia et Pax" und durch eine engere Bindung dieser Kommission an das Staatssekretariat bereits gezogen zu haben. Was also wird die Synode tun können? Ihr Plazet zur einem künftigen kirchlichen Weltfonds geben (vgl. ds. Heft, S. 360) und einen „Aufruf der Hoffnung" an die Welt richten, der die Aktivität der sicher nicht einheitlich zu beurteilenden Päpstlichen Diplomatie nicht stört?

Aber gibt es nicht auch in der „innerkirchlichen" Aktivität des Vatikans und der Kurie wegweisende Zeichen? Die verschiedenen neuen Rahmenordnungen, die vor nicht langer Zeit erlassen worden sind, z. B. jene über die Priesterausbildung (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 215)? Die jetzige Mischehenordnung hatte der Papst selbst nach ihrem Erlaß als Rahmenordnung interpretiert und mit ihr Raum für örtliche Anwendung gelassen (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 346). Auch die jüngste Vereinfachung der Eheprozeßordnung mit der stärkeren Verlagerung der Ehegerichtsbarkeit auf die Diözesen ist auf dieser Linie zu sehen.

Kann man weiter sagen, die *ökumenische Aktivität des Vatikans* bzw. des Papstes und seiner Kurienorgane sei auf der ganzen Linie restriktiv? Man hat insgesamt nicht den Eindruck, das interkonfessionelle Gespräch werde nicht gefördert. Aber die Schwierigkeiten wachsen jedes-

mal, wenn es zum Schwur kommt: nicht nur in der Frage des Beitritts zum ÖRK, deren Entscheidung im Augenblick nicht drängt; nicht nur in der Frage der Interkommunion, in der aus psychologisch und theologisch einsichtigen Gründen nicht nur in Rom gebremst wird; auch in der theologischen Arbeit, wenn es Ergebnisse wie etwa jüngst im lutherisch-katholischen *Theologengespräch* offiziell zu „rezipieren" gilt. Aber kann beispielsweise für das fortbestehende Mißtrauen gegen eine Ökumene am Ort, in der Christen verschiedener Konfession zu wirklich neuartiger Gemeinschaft vorstoßen, in erster Linie Rom verantwortlich gemacht werden?
Um schließlich noch ein ganz anderes Gebiet zu streifen: Eines der jüngsten Dokumente aus der päpstlichen Kurie, die *Pastoralinstruktion über die Mittel sozialer Kommunikation* (vgl. ds. Heft, S. 370), ist gewiß nicht mit dem Odium mangelnder Sachzuwendung oder kirchlicher, gar römischer Blickverengung belastet. Eher staunt man über den medienfreundlichen Glauben an den Fortschrittscharakter von Presse, Funk und Film. Wo von Verkündigung in den Medien oder in einem weiteren Sinne von der Darstellung religiöser und kirchlicher Themen in ihnen die Rede ist, wird der Lehramtsbezug freilich auch in diesem Dokument allein beherrschend. Das theologische Problem der Vermittlung in den Medien, das zunächst nüchtern angegangen ist, wird dadurch gleich wieder verdeckt. Die Schrift als nicht normierte, aber normierende Norm scheint auch dort vergessen zu werden. Ist also doch Rom an allem schuld?

Eine Frage der Proportionen?

Die Trends liegen offen, so wie sie die Autoren des Diakonie-Beitrags geschildert haben; doch wird man Einschränkungen machen müssen, sollen die gesamtkirchlichen Proportionen gewahrt bleiben.
1. Es gibt einen *Schwund an Glaubwürdigkeit* römischer Stellen. Die Kluft zwischen dem, was in der Gesamtkirche gedacht und gelebt wird, und dem, wie in römischer Perspektive die Weltkirche gesehen wird, hat sich verbreitert. Diese Kluft läßt sich im Augenblick weder überbrücken noch schließen. Dies wußte man in den letzten Jahren; an Hand der verschiedenen kurialen Initiativen der letzten Monate ist es nur stärker bewußt geworden. Es besteht eine Kluft zwischen der additiven Manier römischer Lehrdarstellung und dem Versuch durchaus kirchlich denkender und argumentierender Theologen, Lehraussagen und Dogmen der Kirche in ihrem jeweiligen Rang und in ihrer unterschiedlichen Beziehung zum Grundgeheimnis des Neuen Testaments zu sehen: zur Selbstoffenbarung Gottes in Jesus. Das Lehramt bleibt für Rom de facto oft nicht nur nächste Form, sondern oberste Richtschnur. An Hand dieser Richtschnur wird die *Gesamttradition der Kirche oft unbefragt und einseitig im Sinne der geltenden Gesetze und Denkgewohnheiten interpretiert.* Die Schrift wird zur Fundgrube von dicta probantia, die oft an der falschen Stelle alles und nichts beweisen. Den Konzilstexten ergeht es oft nicht anders. Die Schrift ist nicht, das zeigen die eingangs zitierten Dokumente, der kritisch-normierende Bezugsrahmen für Dogmeninterpretation und Rechtsform; sie dient einseitig zur Abstützung von Rechtssätzen und Disziplinarbestimmungen, die zur „Romanität" der Kirche passen. Die *Dezentralisierung und Kollegialisierung* der kirchlichen Leitungsfunktionen ist trotz Internationalisierung der Kurie nicht gelungen. Manche römischen Dikasterien denken und handeln heute selbstbewußt und zugleich isoliert wie vor dem Konzil. Aber dennoch: es gibt keinen Pontifikat im letzten Jahrhundert, unter dem soviel reformiert wurde wie unter dem gegenwärtigen. „Rom" hat heute ein geistlicheres Gesicht als es noch vor zehn Jahren hatte. Riten und Protokoll wurden vereinfacht, alle Prunkentfaltung abgebaut. Durch die Reform des päpstlichen Hofes und des halbmilitärischen Charakters seiner Organe hat der Papst ein Beispiel größerer Einfachheit gegeben. Neue Männer, teils von außerhalb Italiens, sind in kuriale Spitzenpositionen vorgerückt. Zwischen Rom und dem Weltepiskopat laufen ständig *Konsultationsverfahren,* mit deren Last manche Bischofskonferenz gar nicht so recht fertig wird. Auch dadurch und nicht nur durch die Schwerfälligkeit römischer Kurienorgane werden Entscheidungen verlangsamt oder entstehen niemanden befriedigende *Kompromisse.* Man kann nicht alles nur von Deutschland oder vom zentraleuropäischen Raum aus beurteilen; man muß dem Papst wie der Kurie die gegensätzlichen Situationen in der Weltkirche zugute halten. Nur so kann man ihnen gerecht werden.
2. Die Mängel und Fehler, die Rom vorgeworfen werden, haben ihren Niederschlag in den Teil- und Ortskirchen. Trotz neuer Räte und Konsultationen sind die Bischöfe, viele *Bischöfe,* als Träger des Leitungsamtes von ihren Presbyterien und vom Kirchenvolk isoliert. Auch viele Kleriker sind in ihren Gemeinden allein trotz der neuen Formen der Beratung und Gemeindearbeit. Viele Christen, die sich zu ihrer Kirche bekennen, finden ihrerseits nicht den lebendigen Kontakt mit der Ortskirche, den sich beide Seiten wünschen, dessen Konsequenzen aber keine Seite tragen will. Auch in den *Ortskirchen* findet sich immer noch reichlich „kuriale" Mentalität und eine Menge Betriebsblindheit. Auch hier haben wir Schwierigkeiten, den institutionellen kirchlichen Rahmen dem christlichen Zeugnis in allen seinen Lebensäußerungen dienstbar zu machen, die theologische Erkenntnis in Verkündigung, die rechte Lehre in die rechte Praxis umzusetzen. Auch in den Ortskirchen funktionieren die Beratungsmechanismen nicht so, daß sie zu wirklicher Gemeinschaft zwischen Leitung und Fußvolk führen. Das liegt nicht nur am Leitungsamt oder am Seelsorger; es liegt an der ganzen *Gemeinde,* oft auch an der ganzen Diözese, weil Laien wegen beruflicher und anderer Lasten oder Motive nur zu beschränktem Engagement bereit oder in der Lage sind. Die *ersten Synodenerfahrungen* sind in diesem Punkte lehrreich gewesen (vgl. ds. Heft, S. 400). Neue Formen der Mitverantwortung und Mitentscheidung, die wirklich für das kirchliche Leben und für die Glaubwürdigkeit der Kirche in der Gesellschaft hilfreich sind, scheitern oft nicht an mangelnder Aufgeschlossenheit der Amtsträger, sondern an mangelnder Initiative und am zu geringen Durchhaltevermögen der Beteiligten.
3. Hängt die *Glaubwürdigkeit der Kirche* wirklich primär von römischen Verordnungen und Gebrauchsanweisungen ab. Ist nicht am Ort genügend Raum für Initiative? Bleibt nicht die Gefahr, daß sich allzu viele Blicke auf Rom richten und alles Unheil dort finden, aber auch alles Heil in Rom suchen? Haben gar Kirchenaustritte, haben die leerer werdenden Kirchen und die vielen dünnbesiedelten Seminare wirklich primär ihren Grund in rückwärts gewandten römischen Instruktionen? Rom hat zum Mißbehagen in der Kirche während der letzten Jahre nicht wenig beigetragen. Aber steigende Kirchenaustritte,

sinkende Nachwuchszahlen, leere Kirchenbänke am Sonntag haben in erster Linie wohl doch mit zwei anderen Faktoren zu tun. Sind sie (von allen „normalen" Ursachen einmal abgesehen) nicht noch mehr Folge eines gesellschaftlichen Klimas, das sich der Kirche auf langem Wege entfremdet hat (umgekehrt natürlich auch), das zwar voller Fragen an die Kirche ist (vgl. den Leitartikel im letzten Heft dieser Zeitschrift), das aber die Verbindlichkeit des Bekenntnisses und die Konsequenzen des Handelns scheut? Wir müssen uns, wenn wir realistisch sein wollen, auch fragen, ob der Ausfall an spiritueller Tiefe in der ermüdenden Hektik innerkirchlicher Auseinandersetzung die Glaubwürdigkeit der Kirche nicht noch empfindlicher schwächt. Unter diesem Gesichtspunkt gibt auch unsere Dokumentation über die Priesterfrage in diesem Heft (S. 378) einiges zum Überlegen auf. Propagieren wir nicht selbst oft unter dem Mantel der Progressivität ein zum Skelett abgemagertes Christentum, einen Glauben, der für viele Christen, die Glauben wirklich praktizieren möchten, nicht glaubenswert erscheint? Werden religiöse Bedürfnisse oft nicht nur nicht gesehen, sondern auch menschliche Grundkomponenten verkürzt: Lob, Dank, Mitteilsamkeit, Freude, Hoffnung, die die Aspirationen einer bloßen Emanzipations- oder Konsumgesellschaft übersteigen; die Fähigkeit, die eigene Position kritisch aufzuarbeiten? Auch wir müssen uns fragen, ob wir die Kirche Jesu Christi sind.

Das Papstamt reformieren?

Heißt das Rom abschreiben oder sich auf ein „pneumatisches" Christentum oder auf eine Kirche der individuellen Frömmigkeit zurückziehen, um im frommen Winterschlaf die Krise der Kirche zu überleben. Vermutlich erledigt sich die Frage von selbst. Wir wollten damit nicht von Rom ablenken, sondern, wie gesagt, nur an die Proportionen erinnern und es uns selbst nicht zu leicht machen. Rom braucht unsere Geduld, auch wenn es sie manchmal strapaziert, wie die gesamte Kirche unsere Geduld und Mitarbeit braucht. Mitarbeit kann hier aber nur heißen nach vorne denken. Rom steht erst am Beginn seiner Reform, an diese Tatsache wird es immer wieder zu erinnern sein. Aber gerade deswegen müssen einige entschiedene Schritte jetzt getan werden. *Für eine Person allein ist die Kirche heute nicht mehr regierbar.* Der Papst muß nicht nur beraten werden; er braucht ein Organ der Mitentscheidung. Die Bischofssynode ist das natürliche Organ solcher Mitentscheidung. Sie muß deshalb nicht nur regelmäßig tagen (dies sagte der Papst 1969 zu) und ein erweitertes Sekretariat haben, sondern zum ständigen, jederzeit einberufbaren Gremium der Mitentscheidung werden. Es muß künftig allen anderen Organen (Kardinalskollegium, Kurie) eindeutig übergeordnet sein. Alle langfristigen Entscheidungen können im Sinne des Votums der Theologenkommission nicht ohne die Synode oder gegen deren Willen getroffen werden. Aber die Kirche ist heute auch durch einen von der Synode gestützten und in Absprache mit ihr entscheidenden Papst nicht zentral regierbar. Dezentralisierung, nicht Rezentralisierung ist geboten. Mit der Furcht vor Auflösungserscheinungen kommen wir nicht weiter. Die Kirchen müssen sich regional verselbständigen können, ohne die Kommuniongemeinschaft mit Rom aufzugeben. Dafür gibt es *geschichtliche Modelle* (Patriarchate). Man wird sie nicht kopieren können, sondern mit Rom gemeinsam *neue Modelle* suchen müssen. *Kontinentale Bischofskonferenzen* bilden sich bereits in nuce. Sie müßten neben den nationalen Bischofskonferenzen Katalysatoren solcher Verselbständigung innerhalb der unumstrittenen Gemeinschaft mit Rom sein. Rom hat sie bisher leider nicht sehr unterstützt. Oder wie ist sonst die Nachricht zu interpretieren, das Staatssekretariat habe nach Jahresbeginn Einspruch erhoben gegen die Bildung eines Zentralrats der asiatischen Bischöfe, weil dieser CELAM (dem lateinamerikanischen Bischofsrat) zu sehr gleiche?

Soll aber nicht von neuem die Verwaltung der Seelsorge den Rang ablaufen, *müssen überall Rechte und Pflichten nach unten delegiert bzw. verlagert werden,* während nach oben die Kräfte zu langfristigen Entscheidungen zusammenfinden. In dieser Weise könnten das Subsidiaritäts- und das Solidaritätsprinzip in der Kirche konkretisiert werden. Zur Konkretisierung beider gehört, daß in der Kirche ein *gesellschaftlicher Raum* bleibt, in dem sich (wie bisher in der Entwicklungshilfe) auch gesamtkirchliche und gesellschaftspolitische wichtige Initiativen ohne strikte zentralkirchliche Reglementierung entfalten können. Dieser „gesellschaftliche", nicht veramtete Raum muß erhalten bleiben, will die Kirche nicht auf dem Wege eines *aufgeklärten Verwaltungszentralismus,* wie ihn das Staatssekretariat gegenwärtig praktiziert, auch in den Entwicklungsgesellschaften zu einer gesellschaftlichen Macht neben anderen Mächten werden, die die geistliche Sendung der Kirche vernebelt. Hierin liegen gerade für das Päpstliche Staatssekretariat eine Menge Versuchungen. Die vom Nachgeben jeweils Betroffenen werden vermutlich zu widerstehen wissen. Doch auch andere römische Dikasterien bedürfen einer kritischen Begleitung, vorab die Glaubenskongregation, die jetzt durch die Umbildung und Eingliederung der Bibelkommission (vgl. ds. Heft, S. 404) theologische „Verstärkung" erhalten hat. Gerade jetzt laufen nach der neuen Verfahrensordnung (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 143) die ersten *Lehrverfahren* gegen zwei deutsche Professoren, gegen die Tübinger Theologen *Haag* und *Küng.* Man wird sehen, ob diese Kongregation sich nun sachlicherer Spielregeln bedient, als wir sie von noch nicht lange zurückliegenden Fällen (*Illich, Lemércier*) her kennen. Nicht weniger bedeutsam ist für die nächste Zeit die Arbeit der *Kommission für die Kodexreform.* Wie einmal ein ökumenischer Konzilsbeobachter sagte, *wird das erneuerte Kirchenrecht der eigentliche Kommentar zur Kirchenlehre des Konzils sein.* Mit dem Versuch eines Grundgesetzes hat die Kommission schlecht kommentiert. Möglicherweise hat man sie damit überfordert, weil ein solches Grundgesetz entgegen dem Wunsch mancher „Progressiver" weder notwendig noch machbar ist. Je konkreter aber der neue Kodex Gestalt annimmt, umso mehr drängt die Prüfung der Details. Die Kommission unter der Leitung eines der gegenwärtig einflußreichsten und am meisten juristisch denkenden Kardinäle, des ehemaligen Konzilssekretärs *Felici,* wird sich darauf einzustellen haben. Kritik erscheint hier als ein wichtiger Dienst an der Kirche. Hat nicht der Papst selbst gesagt: „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" (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 346). Das setzt voraus, daß im Volke Gottes die Empfindungen sachlich, aber klar und deutlich zum Ausdruck gebracht werden.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Der Streit um die action 365

Zwischen Pater *J. Leppich SJ* und der von ihm begründeten „action 365" ist es zum offenen Bruch gekommen. Das geht aus einer Reihe von Presseberichten hervor, die Anfang Juli veröffentlicht wurden.
Auslösendes Moment für diesen Bruch war der Schritt des vierköpfigen Leitungsteams der Berliner action 365, das am 24. Juni „aus Protest gegen den Führungsstil von P. Leppich" und dessen angeblich undemokratische Haltung zurückgetreten war. Am 1. Juli teilte P. Leppich der Presse mit, daß er inzwischen eine neue Organisation mit dem vorläufigen Namen „Aktion Pater Leppich" gegründet habe; seinen Angaben zufolge hat er bereits über 200 Anfragen aus 130 Orten für seine Richtung erhalten.

Eine Gründung Leppichs

Entstehung und Arbeitsmethoden der action 365 sind eng mit dem Namen Leppichs verbunden. Ausgehend von der richtigen Erkenntnis, daß seine Straßenpredigten ohne konsequente Nacharbeit Gefahr liefen, im Rausch der Emotion zu verpuffen, begann er bereits in den fünfziger Jahren, Mitarbeiter in den „Aktivkreis Pater Leppich" zu sammeln. Schon damals fragte er nicht nach Taufschein oder Gesangbuch. Er sammelte „normale Christen, die allerdings die Bergpredigt ernst nehmen" und folglich etwas tun wollen. Nach dem Zellenprinzip wurden die einzelnen in einem „Team", einer kleinen Gemeinschaft von acht bis zwölf Personen zusammengefaßt. 1958 wurde aus diesen „Aktivkreisen" die „Aktion Pater Leppich", Anfang der sechziger Jahre daraus die „action 365". Die Zahlenangaben aus diesen Jahren schwanken. Die Behauptung, derzufolge 1600 solcher Teams arbeiteten, erscheint realistisch; in den deutschsprachigen Nachbarländern sind es weitere 300 bis 400. Streng zentralistisch aufgebaut, wirken diese Aktionsgruppen nach monatlichen Arbeitsprogrammen. Sie bemühen sich um Alte und Kranke, um Strafgefangene, Blinde und Waisen; sie verteilen SOS-Priesternotrufplaketten an die Kraftfahrer, verbreiten Hotel- und Krankenhausbibeln, errichten an den Ortseinfahrten Gottesdienstanzeiger und organisierten die ersten ökumenischen Gottesdienste am „Tag der deutschen Einheit". Selbstverständlich standen sie jederzeit bereit, um für ihren Gründer Großkundgebungen zu organisieren.

Was will die Action?

Im ersten Satz ihres Grundsatzprogramms nennt sich die action 365 eine „apostolische Laienbewegung". Kein Wunder, daß man spätestens mit Abschluß des Vaticanum II auch in ihren Reihen die Frage nach der Mitverantwortung der Laien stellte. So wurde — unter Mitwirkung von P. Leppich — im Laufe der Jahre ein dreißigköpfiges „Zentralteam der action 365" als demokratisches Leitungsgremium geschaffen: Laien und Priester tragen in *partnerschaftlicher Zusammenarbeit* gemeinsam die Verantwortung für diese Organisation. Im Herbst 1968 sprach P. Leppich das aus, was er schon längere Zeit angedeutet hatte: das „Jackett demokratischer Gremien" sei ihm zu groß geworden. Der Gedanke, als „Gründer" der action 365 besitze er nur eine Stimme unter dreißig, wurde ihm unerträglich. Darum gab er Januar 1969 Sitz und Stimme im Zentralteam auf und zog sich auf die Auslandsarbeit zurück.
Dessenungeachtet arbeitete das Zentralteam der action 365 zielstrebig weiter. Das Selbstverständnis dieser Gemeinschaft findet man in folgenden Stichworten ausgesagt: im „Mut zur Tat", der als Wesenselement der Gemeinschaft verstanden wird. Dabei wollen die Mitarbeiter sich nicht mit irgendeiner Aufgabe oder einem Programm beschäftigen; vielmehr geht es ihnen darum, geistige und materielle Not anderer zur eigenen zu machen. — Als „missionarische Laienbewegung" zählt die action 365 viele in ihren Reihen, die bewußt Kontakte mit Andersdenkenden pflegen; sie versuchen, Christus in seiner Solidarität mit den Menschen nachzufolgen. Sie gründeten Arbeitsgemeinschaften „Dritte Welt" oder „Gastarbeiter" auch mit solchen, die nicht an Christus glauben oder die Kirche ablehnen. — Das dritte Stichwort zeigt noch deutlicher, in welcher Richtung die Weiterentwicklung der action 365 gegangen ist. Unter dem Begriff „Mut zum Experiment" wird jenes Charisma der Pionierarbeit verstanden, das Modelle kirchlicher Gemeinschaften entfalten möchte, damit die Kirchen dem Denken und Wollen des Menschen von heute gerechter zu werden vermögen.

Wandlung zur Ökumene

Die Pionierarbeit der action 365 gipfelte in den vergangenen Monaten im großen *Experiment Ökumene*. Einige Jahre hindurch hatten evangelische Christen als „Gruppe 365" mit eigenem Leitungsteam und eigenen Theologen gearbeitet und so die Möglichkeit gefunden, aufgrund ihrer Selbständigkeit eine Form partnerschaftlicher Zusammenarbeit zwischen der Minderheit evangelischer Christen und der katholischen Mehrheit zu entwickeln. Im Sommer 1969 formulierten evangelische und katholische Mitarbeiter den Antrag, die action 365 solle auch in ihrem Aufbau zu einer ökumenischen Laienbewegung umgestaltet werden. Von verschiedenen Kommissionen der action wurden *„Leitsätze der ökumenischen Arbeit der action 365"* entworfen, die nach mehrfacher Überarbeitung schließlich offiziellen Vertretern der Kirchen, einigen Fachtheologen und den Mitarbeitern in den Teams zur Begutachtung vorgelegt werden. Wichtigste Aussagen dieser Leitsätze lauten:
1. Die Programme, Informationen, Kalender, Publikationen aller Art, Aktionen usw. werden in Planung und Durchführung *ökumenisch* gestaltet.
2. Die action 365 als solche ist *selbständig*. Sie sucht den lebendigen Dialog mit den Verantwortlichen der Kirchen. Jeder Mitarbeiter der Gemeinschaft behält seine persönliche Zugehörigkeit und Heimat in seiner Kirche und weiß sich ihr verantwortlich.
3. Die bestehenden *glaubensmäßigen Unterschiede* sollen nicht über-

spielt und verharmlost, sondern offen und wahrhaftig ausgesprochen werden. Besseres gegenseitiges Kennenlernen werde manche Last zu tragen geben, aber auch zur Selbstbesinnung und zur Bereicherung eines jeden führen.
Am 14. März 1970 verabschiedete das Zentralteam nach intensivem Meinungsbildungsprozeß in den einzelnen Gruppen diese Leitsätze zur ökumenischen Arbeit. Mehr als 80 % jener Mitarbeiter, die zu dem Entwurf schriftlich Stellung genommen hatten, äußerten sich positiv. Seither tragen evangelische Christen im Zentralteam als gleichberechtigte Partner ihrer katholischen Freunde Mitverantwortung für die gesamte action 365 in Deutschland.

Augsburger Pfingsttreffen als Auslöser?

Mit der Begründung, eine „Verinstitutionalisierung" der Ökumene führe nicht weiter, hatte sich P. Leppich gegen die Aufnahme evangelischer Christen in das Zentralteam ausgesprochen. Im Januar 1971 ging er einen Schritt weiter. In einem Brief „an alle Teams in Deutschland" schrieb er, er könne „die zu exklusive ökumenische Ausrichtung in der letzten Zeit, wenn sie auf Kosten katholischer Substanz geht", nicht bejahen. Seither geht das Wort vom „katholischen Substanzverlust" und vom „Trend zur Dritten Konfession" durch das Land. Im Grundsatz jedenfalls sicher nicht zu Recht, weil die Leitsätze zur ökumenischen Arbeit einer solchen Tendenz klare Absage erteilen. Eine Minderheit teilt jedoch diese Befürchtungen. Sie bildet den Kern jener neuen „Aktion Pater Leppich", deren Gründung inzwischen stattgefunden hat.
Nicht wenige sahen solche Befürchtungen auch durch Ereignisse des *Augsburger Pfingsttreffens* bestätigt; dort hatte die action 365 Aufsehen erregt, als bei zwei von ihr veranstalteten Gottesdiensten für Mischehepaare — einer Eucharistiefeier und einem Abendmahlsgottesdienst — offene Kommunion praktiziert worden war. Abgesehen davon, daß diese beiden Gottesdienste einen Mosaikstein im Gesamtangebot der action 365 zum Ökumenischen Pfingsttreffen darstellten — der „Augsburgprospekt der action 365" zeigte zu jedem der sechs Arbeitsthemen ein reichhaltiges Sachangebot —, konnten sich die Veranstalter dieser Gottesdienste auf die wissenschaftlichen Arbeiten von Ökumene-Experten stützen *(Kasper, Pannenberg, Fries)*, die eine begrenzte Zulassung im Sinne einer Einladung an Christen anderer Kirchen unter bestimmten Umständen befürworten und für theologisch gerechtfertigt erachten (vgl. „UNA SANCTA" 1971, S. 68—89).
Mit ihrer Initiative in Augsburg wollte die action 365 nach eigener Darstellung nichts anderes bewirken, was der Augsburger Bischof nach dem Pfingsttreffen in einer Stellungnahme formulierte: „Das starke Drängen nach der Kirchengemeinschaft im Herrenmahl, das die Augsburger Tage kennzeichnete, wird dazu führen, daß sich die theologische Wissenschaft und die kirchliche Autorität in Zukunft diesem legitimen Anliegen vordringlich zuwenden."
Während des Augsburger Pfingsttreffens gab die action 365 die Gründung einer „Kontaktstelle für ökumenische Gemeindearbeit" bekannt. Ihre Aufgabe soll es sein, für *ökumenische Planungen* Hilfe und fachkundigen Rat anzubieten, die Verbindung zwischen bereits arbeitenden Basisgruppen herzustellen und Gruppen wie Einzelpersonen zur ökumenischen Arbeit im Kleinen zu ermutigen.

Die Haltung der Jesuiten

Am 28./29. Juni 1971 befaßte sich eine *Kommission der Ostdeutschen Jesuitenprovinz* in Berlin mit dem Fragenkomplex. Zu dieser Ordensprovinz gehört Pater Leppich, aber auch drei der insgesamt fünf Jesuiten, die in der action 365 tätig sind. Am 2. Juli gab der Provinzial der Ostprovinz folgende Meldung an KNA: „An der Kommissionssitzung der Ostdeutschen Jesuitenprovinz nahmen außer P. Leppich die in der action 365 tätigen Mitglieder der Provinz teil. Nach gemeinsamer Beratung wurden folgende Empfehlungen verabschiedet: Die Entwicklung innerhalb der action 365 macht es notwendig, eine *klärende Abgrenzung der Arbeitsbereiche* unserer Patres zu empfehlen. Nach Meinung der Kommission setzt das voraus, daß unsere Patres in zwei selbständigen Organisationen arbeiten. Um möglichen Fehlentwicklungen vorzubeugen, sollen die Mitbrüder auf eine breite theologische Grundlegung ihrer Aktionen Wert legen; darum sollen sie in der Auswahl der theologischen Berater nicht einseitig vorgehen."
Trotz dieser Mahnung ist die Leitung der Ostdeutschen Jesuitenprovinz der Meinung, daß „dadurch die Voraussetzungen zu einer konstruktiven Weiterarbeit gegeben sind."
Was mag die Kommission der Ordensprovinz bewogen haben, eine Trennung der beiden Richtungen zu empfehlen? Zweifellos war es die Einsicht, daß der Appell zu uniformem kirchlichen Denken und Handeln gerade in einer Zeit, in der differenzierendes Sachwissen die verschiedenen Lebensbereiche bestimmt, keine Lösung für anstehende Fragen bietet, aber auch, daß die Einheit ohnehin nicht mehr zu retten war bzw. nicht mehr bestand. War es darüber hinaus aber nicht auch die Erkenntnis, daß Unterschiede in Führungsstil und Arbeitsmethode in bestimmten Situationen ein Auseinandergehen rechtfertigen?

Wie geht es weiter?

Die „Aktion Pater Leppich" und die „action 365" können ihre Existenz nicht dadurch legitimieren, daß sie sich in Zukunft offen bekämpfen. Durch eine überzeugende Darstellung ihres Wollens können sie unter Beweis stellen, daß sie eine Aufgabe erfüllen, die weder von bereits bestehenden Organisationen noch von den offiziellen Kirchen alleine geleistet werden können. Die action 365 hat in ihren Dokumenten, aus denen hier zitiert wurde, ihr Selbstverständnis dargelegt. Sie geht davon aus, daß sie als eine eindeutig ökumenisch strukturierte Gemeinschaft von Christen, die sich den Nöten der Menschen verpflichtet weiß und doch um Loyalität zu den Kirchenleitungen bemüht ist, eine solche Aufgabe besitzt.
Am 1. Juli erklärte Pater Leppich gegenüber der Presse zu seinen Plänen: „Der Schwerpunkt wird auf dem weltweiten Atheismusproblem liegen, das heißt der Verantwortung für die Nichtglaubenden." Was er mit dieser Aufgabe meint und wie er sich deren Verwirklichung vorstellt, wird er sicher noch präzisieren. Dieses Problem hat gegenwärtig sicher vor allem anderen Vorzug. Die Frage ist, in welcher Weise es aufgegriffen wird.

Zentralisierung kirchlicher Entwicklungshilfe?

Am 30. Juni 1971 eröffnete der Papst mit der üblichen Mittwochsaudienz den neuen Audienzsaal links von St. Peter mit seinen zahlreichen Nebenräumen, in denen künftig auch die Bischofssynode ihren Platz finden soll. Paul VI. dankte dem Architekten *Luigi Nervi,* der den Bau entworfen hatte. Er entschuldigte sich beim Publikum, daß der Vatikan so viel Geld in diesen Neubau investieren mußte. Die ursprünglich kalkulierten Kosten hatten sich im Verlauf der Durchführung mehr als verdoppelt. Der Papst rechtfertigte vor Pilgern und Touristen den Bau: Die Dinge und Ideen, die in ihm verwirklicht würden, bedürften seiner. Gleichsam ein Gegengewicht dazu schaffend, sprach er nicht nur von vermehrten Anstrengungen zugunsten der Armen, der Missionswerke der Kirche und zugunsten der Dritten Welt. Er kündigte auch die Errichtung einer neuen Kurienbehörde an: „... wir beabsichtigen außerdem ein neues Organ des Apostolischen Stuhles zu errichten, um eine bessere Koordinierung und eine *umfassendere und intensivere Förderung der karitativen Arbeit* der Kirche in der Welt zu erleichtern".

Ein neues Kurienamt

Dieser Satz ließ aufhorchen, aber wer mit den Hintergründen nicht näher vertraut war, kombinierte keine großen Zusammenhänge. Man wußte, daß die Caritas Internationalis seit dem mehr oder weniger erzwungenen Rücktritt des früheren Generalsekretärs *C. Bayer* in einer Personal- und Führungskrise steckte. Man wußte auch, daß Bestrebungen bestanden, diese stärker an das Staatssekretariat zu binden bzw. zu einem kurialen Instrument zu machen. Man wußte auch, daß der gegenwärtige Präsident der Caritas Internationalis, der Franzose *J. Rodhain,* für solche Bestrebungen nicht nur ein offenes Ohr hatte, sondern sie selbst förderte. Die *Caritas Internationalis,* so dachte man, würde wohl in dem neuen Dikasterium aufgehen. Weitere Schlußfolgerungen schienen den Außenstehenden aus der Luft gegriffen; denn erst wenige Tage vorher, beim Empfang des Kardinalskollegiums anläßlich seines Namens- und Krönungstages, hatte der Papst erklärt: Trotz der „erweiterten verschiedenen Kompetenzen der örtlichen kirchlichen Organe macht sich das praktische, aber auch spirituelle Bedürfnis einer Beziehung zum sichtbaren Zentrum der Kirche so sehr bemerkbar, daß wir uns den verschiedenartigen Vorschlägen, neue Organe im Dienst der inneren Einheit und der organischen Funktionalität der Kirche zu errichten, häufig widersetzen müssen" („Osservatore Romano", 25. 6. 71).

Diejenigen, die mit den Meinungsverschiedenheiten zwischen den bischöflichen Werken für Entwicklungshilfe und dem Vatikan vertraut waren, wußten diese Ankündigung bald anders zu deuten. Unter ihnen befanden sich verschiedene Empfänger eines Schreibens des Kardinalstaatssekretärs vom 26. Mai 1971. Nach diesem Schreiben, über das „Publik" am 16. Juli, knappe drei Wochen nach der Ankündigung des Papstes, berichtet hat, sieht der Papst den Augenblick für gekommen, für alle Organisationen, die sich mit Entwicklungs-, Katastrophenhilfe und mit allgemeiner karitativer Tätigkeit befassen, ein „Päpstliches Büro" einzurichten. Im gleichen Schreiben wurde mitgeteilt, den Vorsitz über dieses Büro werde der Kardinalstaatssekretär selbst führen. Was schon aus der Ankündigung des Papstes ersichtlich war, wurde durch den Brief Pauls VI. an Kardinal Villot, der am 22. Juli in Rom der Presse vorgestellt wurde, vollends klar: Es handelt sich nicht nur um ein „Büro", sondern um ein voll ausbaufähiges Dikasterium, um einen „Päpstlichen Rat" als direktes Instrument des Staatssekretariats. Die Struktur scheint ebenfalls festzustehen: das leitende Gremium sollen unter der Regie des Staatssekretärs die Vorsitzenden der koordinierten Werke bilden. Diesem Gremium soll (mit einem Sekretariat) ein geschäftsführender Ausschuß mit Vertretern dieser Werke unterstehen. Diese Struktur würde zunächst dem entsprechen, was in dem Brief von Kardinal *Villot* versichert wird: die Werke selbst sollen ihre Rechtsform behalten und ihre Aufgaben weiterhin selbständig durchführen. Das neue Dikasterium hätte bloß die Aufgabe des ständigen Meinungsaustauschs und der Koordinierung der Werke zu übernehmen. Aber bloße Koordinierung ist der Vatikan nicht gewohnt, das neue Dikasterium ist also wohl nicht nur als Zentrale des Meinungsaustauschs und der Abstimmung der Entwicklungshilfe „auf der Ebene der Weltkirche" gedacht. Welches die wirklichen Zuständigkeiten des neuen Rates sein werden, wenn der Vatikan nicht durch den Widerstand der Betroffenen zu einem Rückzieher gezwungen wird, läßt sich noch nicht absehen.

Kommt es zur Gründung eines Weltfonds?

Gegenwärtig sieht man auch noch nicht klar, wieweit mit der Errichtung der neuen Kurienbehörde die Verwirklichung eines anderen Planes, die Errichtung eines *Weltentwicklungsfonds* in Rom, näher gerückt ist. Beide, eine stärkere Koordinierung und die Errichtung eines Weltentwicklungsfonds, sind seit längerer Zeit in Schwange. Auf der Außerordentlichen Bischofssynode im Herbst 1969 hatte vor allem der Erzbischof von New York, Kardinal *T. Cooke,* einen solchen Fonds gefordert. Nach dem Vorschlag von Kardinal Cooke sollte dieser Fonds Ausdruck der horizontalen Kollegialität der Bischöfe sein. Er sollte von einem Komitee aus Vertretern der Bischofskonferenzen in Zusammenarbeit mit der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" verwaltet werden. Zum näheren Studium der Vorschläge der Synode von 1969, vor allem des „Aufrufs für menschliche Entwicklung" vom 27. Oktober 1969, wurde im April 1970 eine *Ad-hoc-Kommission* aus elf Personen gebildet (Darunter waren der Sekretär der Synode, der Sekretär und der Vizesekretär von „Justitia et Pax", ein Vertreter des Staatssekretariats, der Missionskongregation und der Kongregation für die Bischöfe.). Auf ihrer Sitzung im Mai 1970 schlug diese Kommission dem Papst die Errichtung eines „kleinen Komitees" aus Mitgliedern der Synode vor, die die verschiedenen Weltreligionen angemessen repräsentieren sollten. Dieses Komitee sollte aber für die Verwirklichung der von der Synode postulierten *horizontalen Kollegialität in Sachen Entwicklungshilfe* sorgen. Eine der

Aufgaben sah man in der Koordinierung der vorhandenen Geldmittel. Gegen die Einrichtung eines neuen zentralen Fonds bestanden aber Einwände seitens der Synode. Doch schienen diese Einwände mehr aus den Geberländern zu kommen, während die Bischöfe aus den Entwicklungsländern größeren Wert auf eine Koordinierung legten. Sie meinten, auf diese Weise weniger der Gefahr neokolonialistischer Praktiken ausgesetzt zu sein. Schon diese Ad-hoc-Kommission wollte offenbar mehr als nur Koordinierung. Das geplante Komitee sollte u. a. auch Pilot-Projekte von sich aus fördern. Doch wurde die Bildung eines zentralen Fonds auch von der Ad-hoc-Kommission nochmals abgelehnt. Die Erstverantwortung sollte bei den Bischofskonferenzen bleiben. Man bekannte sich voll zum Subsidiaritätsprinzip. Deswegen war auch nur ein kleiner Apparat für die Geschäftsstelle vorgesehen. Das Gremium, das man der Synode selbst zuordnen wollte, sollte nur alle zwei Jahre tagen. Aus diesem Plan ist nichts geworden. Offenbar war dieses Komitee für das Staatssekretariat ein zu schwaches Gebilde. Zudem wäre es Ausdruck der Bischofssynode und nicht eigentlich ein Organ des Vatikans geworden.

Gegen die CIDSE gerichtet

Auch die *bereits vorhandenen Koordinierungsgremien* schienen dem Staatssekretariat nicht die richtigen Instrumente zu sein. Die *CIDSE* (Cooperation international pour le Développement Socio-Economique) in Brüssel, das von den Entwicklungswerken Europas, der USA und Kanadas geschaffene Koordinierungsorgan, hat nie die Billigung des Vatikans gefunden. Gleichwohl besteht sie bereits seit 1965 und hat in den letzten Jahren hervorragende Arbeit geleistet. Ihre Gründung war ein erster konkreter Versuch, Verantwortung im Entwicklungsbereich durch die Teilkirchen und Episkopate übernational wahrzunehmen. (Die Anregung, ein solches Organ zu schaffen, geht bekanntlich auf eine Konzilsinitiative des früheren Kölner Erzbischofs, Kardinal *Frings*, zurück.) Die CIDSE diente nicht nur dem ständigen Meinungsaustausch, sondern bildete eine Art *Clearing-Stelle* und Speicherungszentrum zur Vermeidung von Doppelfinanzierungen und von Überschneidungen bei Antragsbehandlungen und Projektevaluierungen. Die Aufgabenstellung der CIDSE wurde von Jahr zu Jahr verbessert. Die Arbeitsstelle in Brüssel hat auch einen guten ökumenischen Ruf. Noch bei den Überlegungen in Genf anläßlich der großen Ökumenischen Entwicklungskonferenz Ende Januar 1970 (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 139) galt diese katholische Koordinierungsstelle außerhalb des amtlichen zentralkirchlichen Rahmens als beispielhaft. Allerdings sind der CIDSE nicht alle „Werke" angeschlossen.

Das Schicksal des Round Table

Seit 1968 gab es noch ein zweites, allerdings schwächeres Koordinierungsinstrument, das sog. *Round Table* in Rom unter der Feder- bzw. Geschäftsführung des Sekretariats von „Justitia et Pax". Diesem Round Table, das regelmäßig einmal, höchstens zweimal im Jahr tagte, gehörten Vertreter der CIDSE, der Caritas Internationalis, der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax", der Missionsorden, der Missionskongregation und auch des Staatssekretariats an. Der Sinn dieses Round Table war der regelmäßige Gedankenaustausch über alle die kirchliche Entwicklungsarbeit berührenden Fragen (theoretische Studien, Entwicklungsaktivität im eigentlichen Sinne, Klärung gemeinsamer Fragen zwischen der Missionskongregation, Caritas Internationalis und den in der CIDSE zusammengeschlossenen Entwicklungswerken). Dieses Instrument war bisher sicher nicht ausreichend, um alle Probleme im Kraftfeld Entwicklungs-, Missions- und Katastrophenhilfe aufzuarbeiten und alle gelegentlich (beispielsweise anläßlich der Biafrahilfe) auch auf nationaler Ebene auftauchenden *Rivalitäten* zu beseitigen. Schwierigkeiten ergaben sich in letzter Zeit u. a. daraus, daß die Leitung der Caritas Internationalis immer stärker einer festeren amtskirchlichen Bindung, d. h. einer Integration der Caritas Internationalis in die Kurie, das Wort redete. Das Round Table sollte jedoch gerade jetzt nach Verabschiedung interner Leitlinien auf eine solidere Basis gestellt werden. Doch findet, wie bereits „Publik" gemeldet hat, die für Oktober angesetzte nächste Sitzung des Round Table nicht mehr statt.

Justitia et Pax gefährdet?

Das Staatssekretariat hat aus Gründen der Umstrukturierung (eben wegen der Gründung des neuen Dikasteriums) sowohl die Wahl eines neuen Generalsekretärs der Caritas Internationalis unterbunden wie das Round Table aufgelöst. Es ist noch einen Schritt weiter gegangen und hat durch einen weiteren Brief an „Justitia et Pax" auch diese zur Ordnung gerufen, indem es deutlich machte, die Kommission sei als *rein internes Konsultationsorgan* des Vatikans zu betrachten, ohne eigenes Initiativrecht nach außen. Schon längere Zeit bestanden *Meinungsverschiedenheiten* zwischen dem Staatssekretariat und „Justitia et Pax". Sie betrafen vor allem das Vorgehen im Falle politischer Konflikte, wo die Kommission der päpstlichen Diplomatie öfters in die Quere kam, und die bevölkerungspolitischen Fragen (Geburtenregelung). So hatte sich „Justitia et Pax" in letzter Zeit in zwei Richtungen zu verteidigen: gegenüber dem Staatssekretariat, das ihre Selbständigkeit einzuschränken suchte, und gegenüber den nationalen Justitia-et-Pax-Kommissionen, die mit einer völlig vom Staatssekretariat abhängigen Zentralkommission nur bedingt zusammenarbeiten wollten (vgl. „The Tablet", 5. Juni 1971; vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 167 f.). Einer Revision wird gegenwärtig auch die römische Teilnahme an SODEPAX, dem gemeinsamen Komitee des ÖRK und des Vatikans für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden, unterzogen. Weil Rom nach einem dreijährigen Experimentierstadium noch nicht grünes Licht gegeben hatte, mußte die letzte Vollversammlung von SODEPAX, die Anfang Juli in Arnoldshain stattfinden sollte, auf unbestimmte Zeit verschoben werden. Gegenwärtig steht zwar fest, daß die gemeinsame Arbeit in diesem Komitee fortgesetzt wird, doch wünscht Rom eine Neuordnung der Modalitäten (vgl. NC News Service, 30. 6. 71). Im Falle von SODEPAX liegen die Dinge allerdings insofern anders, als die Zuordnung der römischen Vertreter zu „Justitia et Pax" nicht gut geregelt war. Zudem verfügte SODEPAX, das

bisher von der Humanum-(Schweiz) und von der Ford-Stiftung (USA) unterstützt wurde, offensichtlich über ausreichendere finanzielle Mittel als die päpstliche Studienkommission selbst.

Wird sich die Bischofssynode äußern?

Offen ist im Augenblick, welche Struktur „Justitia et Pax" in Zukunft erhalten wird und wieweit das neue Dikasterium ihre Existenz und ihre Stellung in der Kurie berührt. In erster Linie ist von der römischen Neugründung aber die CIDSE betroffen, die bei stärkerem Ausbau des neuen Dikasteriums diesem weichen müßte. Damit scheint die Hauptfrage nicht so sehr zu sein, ob die nationalen Entwicklungshilfswerke zu noch mehr Koordination gezwungen werden oder einen Teil ihrer Unabhängigkeit verlieren. Entscheidender erscheint die Frage, ob es in der katholischen Kirche möglich ist, wenigstens in einem Bereich, der das Kirchenvolk als Ganzes betrifft und in der Durchführung in erster Linie Aufgabe der Laien ist, Gemeinschaftsziele auch ohne zentrale Steuerung durch eine päpstliche Behörde zu verwirklichen. Dies ist eine *Grundsatzfrage,* mit der sich die nächste Bischofssynode im Rahmen der Diskussion über das Thema Gerechtigkeit in der Welt auseinanderzusetzen haben wird. Interessant ist die Beobachtung, daß sich jetzt im katholischen Raum derselbe Prozeß wiederholt und dieser Prozeß auch mit denselben Argumenten bestritten wird wie im vorigen Jahr beim Ökumenischen Rat der Kirchen, als es zur Gründung der weiter oben zitierten ökumenischen Kommission mit dem Ziel der Errichtung eines Ökumenischen Entwicklungsfonds kam. Auch dort wurde eingewandt: die Autonomie der Werke leite sich ab von der Herkunft des Geldes; der Spender sei nicht bereit, sein Geld einer ihm fremden Verwaltungsorganisation anzuvertrauen; mit zunehmender Entfernung der Verfügungsgewalt vom Herkunftsort der Spenden nehme die Spendenfreudigkeit ab. Dieses Argument hat gegenüber Rom und dem ÖRK seine Geltung. Doch es eignet sich wenig für eine Abstimmung mit den jungen Kirchen der Entwicklungsländer, weil diese unter Umständen die Autorität Roms einer vermeintlichen oder tatsächlich spürbaren Abhängigkeit von einzelnen Geberländern vorziehen würden. Diese psychologische Situation kam schon auf der Synode 1969 deutlich zum Durchbruch. So dürfte es auch auf der kommenden Synode wieder sein.

Politisch-kirchliche Spannungen in Frankreich

Die schon seit einiger Zeit *anhaltenden Spannungen* zwischen Kirche und Staat in Frankreich haben sich in jüngster Zeit verschärft. Das aktive politische Engagement vieler katholischer Laien und auch mancher Priester in Linksparteien und Gewerkschaften sowie in *linksgerichteten Gruppen* mit sozialrevolutionärem Akzent ist der Regierung ein Dorn im Auge. Immer mehr Priester (bisweilen sogar Bischöfe) fühlen sich veranlaßt, im Namen des Evangeliums — oder auch aus „gemischten" Motiven — zu konkreten Fällen von sozialer Ungerechtigkeit Stellung zu nehmen, sich auf die Seite streikender Arbeiter zu schlagen und repressive Maßnahmen der Regierung gegen Arbeiter und Studenten anzuprangern. Der Episkopat als ganzer hält sich zurück. Die *Regierung* ist zunehmend irritiert, daß die Bischöfe nichts gegen die Angriffe linksgerichteter katholischer Gruppen auf die als faschistisch gebrandmarkte Regierungspolitik unternehmen. Geradezu schockiert war man, als nach dem Tode des Staatspräsidenten *Ch. de Gaulle* verschiedene Geistliche da und dort das Ersuchen der Behörden um ein „offizielles" Requiem für den Verstorbenen mit dem Hinweis auf seinen allzu „politischen" Charakter ablehnten.

Politischer Katholizismus?

Als die Rom nahestehende katholische Tageszeitung „La Croix" im November 1970 (19. 11. 70) ein Interview mit dem stellvertretenden Generalsekretär der KPF, *G. Marchais,* über das Verhältnis zwischen Kirche und Kommunismus bzw. kommunistischer Partei veröffentlichte, wurde sie von der gaullistischen „Nation" scharf gerügt. Vor allem *Proteste gegen den Waffenhandel* der französischen Regierung nehmen ständig zu (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 219—221). Erst kürzlich veranstalteten die Mitglieder christlicher Friedenorganisationen unter den Besuchern der internationalen Flugzeugausstellung zu Bourget einen sit-in und verteilten 7000 Flugblätter, in denen sie den Waffenhandel der Regierung verurteilten und die Glaubwürdigkeit offizieller Regierungserklärungen über den Kampf gegen Rassismus und für das Selbstbestimmungsrecht aller Völker, die Achtung vor den Menschenrechten und die Entwicklungshilfe in Zweifel zogen (vgl. „La Croix", 10. 6. 71).

Vom 19. bis 26. Juni 1971 protestierten in der Kirche Saint-Martin zu Metz 13 junge Leute mit einem Hungerstreik gegen die *Inhaftierung des Wehrdienstverweigerers* aus Gewissensgründen, *R. Carlo,* dessen Fall nicht anerkannt worden war, weil er sein Gesuch nicht fristgerecht eingereicht hatte. Die Besetzung eines kirchlichen Gebäudes im ökumenischen Zentrum Saint-Marc in Grenoble und ein politischer Hungerstreik führten zu einem gemeinsamen Kommuniqué katholischer und reformierter kirchlicher Stellen, das soviel widersprüchliche Reaktionen hervorrief, daß der katholische Bischof der Stadt, *G. Matagrin,* sich gezwungen sah, in einem öffentlichen Brief den Sinn kirchlicher Stellungnahmen zu konkreten politischen, wirtschaftlichen und sozialen Situationen zu erläutern (vgl. „La Croix", 3. 7. 71): Solche Stellungnahmen gehörten zur eigentlich spirituellen Sendung des Papstes und der Bischöfe.

Ein explosives Kommuniqué

Exemplarisch für die zunehmend gespannten Beziehungen zwischen Kirche und staatlichen Stellen bzw. gaullistischen Exponenten in Frankreich ist ein Fall, zu dem sich auch der Erzbischof von Paris und Präsident der französischen Bischofskonferenz, Kardinal *F. Marty,* äußerte, und der bis zu Jahresbeginn zurückreicht. Am 14. Februar 1971 kam es bei der Besetzung von Sacré-Cœur auf dem Montmartre durch linke politische Gruppen zu einem Hand-

gemenge mit der Polizei. 70 Teilnehmer wurden verhaftet. Dreizehn von ihnen wurden zu sechs bzw. zu vier Monaten Gefängnis verurteilt, ohne daß von kirchlicher Seite Anzeige erhoben worden war. Daraufhin veröffentlichte Kardinal *F. Marty* mit den zwei Weihbischöfen *R. Frossard* und *D. Pézeril* ein gemeinsam unterzeichnetes Kommuniqué, in dem sie den Mißbrauch kirchlicher Gebäude zu politischen Zwecken zwar verurteilten, aber zugleich die Schwere der Strafe angesichts der Jugend der Betroffenen und ihrer damit erschwerten Zukunftschancen bedauerten (vgl. „Informations Catholiques Internationales", 15. 5. 71).

Diese Erklärung wirkte wie ein Stich ins Wespennest. Extrem rechts stehende Politiker, wie z. B. *J.-L. Tixier-Vignancour*, legten ihre Worte nicht auf die Waagschale: „Kardinal Marty hat mehr für den Umsturz getan als 10 000 Linke." Eine unverhohlene Drohung sprach der Vorsitzende der Kommission für kulturelle, Familien- und soziale Angelegenheiten der Nationalversammlung, der Gaullist *A. Peyrefitte*, aus. „Die Achtung vor der Trennung von Kirche und Staat hätte einen Bischof dazu bewegen müssen, vor allem kurz vor der Abstimmung über den Regierungsentwurf zur Subventionierung der Privatschulen [vgl. auch Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 263 ff.], mehr Umsicht an den Tag zu legen." Allgemein sah man auf seiten der Regierung im Kommuniqué des Kardinals einen Angriff auf die Unabhängigkeit der Justiz. Die Reaktion der Öffentlichkeit auf das Kommuniqué in der Presse und in persönlichen Briefen an den Kardinal war gespalten. Sie reichte von begeisterter Zustimmung bis zu fast beleidigenden Äußerungen der Ablehnung. Dies veranlaßte den Erzbischof von Paris, seine Antwort an die Briefschreiber zu veröffentlichen (vgl. „Informations Catholiques Internationales", 1. 6. 71). Er erklärte, allein die Sorge um die Zukunft der jungen Verurteilten habe ihn dazu bewogen. Die christliche Gemeinde von Paris könne einem solchen Prozeß gegenüber nicht gleichgültig bleiben.

Doch damit war die Sache noch nicht abgetan. Anfang Juni verteilten linkskatholische Gruppen (z. B. „Témoignagne Chrétien"; „Échanges et Dialogue", „La Lettre") anläßlich des bevorstehenden *Berufungsprozesses* der dreizehn Verurteilten Flugblätter, auf denen sie die schwache Reaktion kirchlicher Stellen kritisierten und für den 14. Juni in den rund 80 Kirchen der Pariser Region die Verteilung von Flugblättern und Diskussionen über den Fall von Sacré-Cœur sowie über den „aufkommenden Faschismus" in Frankreich ankündigten, an dem sich die Kirche durch ihr Schweigen mitschuldig mache. Eine von der konservativen Gruppe der „Schweigenden in der Kirche" (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 588) für den gleichen Tag in Notre-Dame angekündigte Gegendemonstration gegen den Mißbrauch der Gotteshäuser zu politischen Zwecken veranlaßte die Linken zum Rückzug aus Notre-Dame. Zu einem kurzen Zusammenstoß zwischen „linken" und „rechten" Katholiken kam es nur in der Kirche von Saint-Germain-des-Prés.

Wo liegen die Ursachen?

Daß solche Vorfälle und öffentliche Stellungnahmen teils hoher kirchlicher Persönlichkeiten die Politiker in höchstem Maße irritieren und zu Spannungen führen, ist nur zu natürlich. Die Bischöfe suchen die Situation zu entdramatisieren. Vielfach wird behauptet, die Regierung habe bereits Anfang November 1970 durch einen Besuch des Staatssekretärs für Erziehung, *P. Billecocq*, in Rom direkt mit der kirchlichen Spitze über diese Spannungen ins Gespräch zu kommen versucht. Der Besuch war seinerzeit in der Presse so interpretiert worden. Das Gerücht wurde aber von vatikanischer Seite wie vom Pressesprecher des Episkopats als reine Erfindung dementiert (vgl. „La Croix", 20./21. 12. 70).

Die Ursachen für diese Spannung wird man nur vordergründig in den genannten und anderen Vorfällen suchen dürfen, die selbst lediglich Symptom eines tiefergehenden Wandels im Verhältnis der Kirche zur politischen Gewalt sind. Christen, Priester und Bischöfe beginnen, sich — in Frankreich wie anderswo auch — immer stärker der politischen Dimension des Evangeliums bewußt zu werden. Man sucht gegenwärtig einen neuen Standort im Verhältnis zur staatlichen Autorität. Die Bischöfe haben eine Studie über das Verhältnis von „Glaube und Politik" in Auftrag gegeben, die die verschiedenen Tendenzen nach rechts und links prüfen soll. Die Gründe für diese Umorientierung liegen tiefer. Bereits das Konzil hat den Willen der Kirche zur Unabhängigkeit gegenüber jeder zivilen und politischen Autorität bekundet. Auf diesen Willen zur Unabhängigkeit traf ein hauptsächlich „von unten" kommender Druck eines „politisch" entwickelteren Katholizismus. Das Mißtrauen gegenüber den früher überbetonten Werten der Tradition, der Autorität, der Ordnung und des Gehorsams und eine zunehmende Sensibilisierung für die Werte der Freiheit, der Initiative und des politischen Engagements da, wo die Menschenrechte verletzt wurden, taten ein übriges. Die Forderungen, durch Schweigen gegenüber den Verletzungen der Menschenrechte an diesen nicht mitschuldig zu werden oder sie damit zu decken, blieben nicht ohne Wirkung (vgl. *R. Rémond*, L'Église et l'Etat, „Le Monde", 6. 7. 71).

Freilich darf — auch darauf wird in Veröffentlichungen hingewiesen — das politische Engagement nicht zu einer „Politisierung" des Evangeliums und damit zu seiner Verkürzung zu einer sozialpolitischen Botschaft führen. Sie wäre ebenso verhängnisvoll wie ein politischer Neutralismus, der zwischen Religion und Politik einen „eisernen Vorhang" errichten möchte. Die Tendenz zu einer solchen Verengung bei bestimmten katholischen Gruppierungen sei nicht von der Hand zu weisen (vgl. *P. Eyt*, Pour une réflexion en matière politique . . ., „Nouvelle Revue Théologique", Dezember 1970, S. 1055—1075).

Auf dem Weg zu einer neuen Position

In dieser Situation ist das Interview, das Kardinal *F. Marty* am 22. April den „Informations Catholiques Internationales" (1. 6. 71) u. a. auch über das Verhältnis der Kirche zur Staatsgewalt gab, ein Versuch, dieses Verhältnis neu zu sehen und den Sinn des politischen Engagements kirchlicher Persönlichkeiten zu klären. In seinen Ausführungen distanzierte sich der Kardinal, der als pastoral aufgeschlossene und gemäßigt reformerisch denkende kirchliche Persönlichkeit gilt, von der bisherigen protokollarisch-zeremoniellen, mehr institutionellen Art der beider-

seitigen Beziehungen (auch wenn diese nicht gänzlich vermieden werden können). Die Kirche müsse in ihrem Verhältnis zur staatlichen Autorität einen neuen Stil finden, der sie als Dienerin der Menschen transparent werden läßt. Auch wenn sie als Institution mit einem „gewissen Gewicht" auftritt, versteht sie sich, so betont der Erzbischof, nicht als „Macht". Er sprach seine Bereitschaft zu einem offenen persönlichen Dialog mit den Politikern aus. Seinen Sinn sah er darin, die Politiker und ihr Handeln bzw. ihre Entscheidungen mit den Forderungen des Evangeliums zu konfrontieren. Die Kirche habe dabei immer noch eine „gewisse Furcht vor dem Politischen" zu überwinden, die historisch bedingt sei. Eine weitere Frage wünschte der Kardinal zu klären: mit welcher Kompetenz kann die Kirche in diesem Dialog sprechen, da ihr ja die für die Beurteilung einer bestimmten politischen Entscheidung erforderlichen Informationen weitgehend fehlen? Kardinal Marty brachte eine doppelte Sorge zum Ausdruck: einerseits müsse die Kirche ihre Freiheit jedweder Gewalt und allen Gruppierungen gegenüber bewahren, anderseits soll und muß sie mit der Botschaft des Evangeliums überall präsent sein und den Mut haben, einzig und allein dessen Forderungen zu verkündigen. Es gehe darum, die *„Welt der Politik zu evangelisieren, nicht aber, sie für sich auszunützen"*. Das Evangelium ist für den Kardinal nicht neutral. Die Kirche hat vor allem die Stimme der Ärmsten der Armen zu sein und der Wahrheit der Verhältnisse zu dienen. Vor allem bedürfe es der persönlichen Beziehungen zwischen Politikern und kirchlichen Persönlichkeiten.

Aufschlußreich für diese Frage sind auch die Ergebnisse einer repräsentativen Meinungsumfrage unter den französischen Katholiken über das Verhältnis von Kirche und Staat. Danach soll die Kirche vorwiegend zu moralischen Fragen öffentlich Stellung nehmen: zur Pornographie (63 %), zur Abtreibung und zur Geburtenregelung (44 %), zum Krieg, vor allem zum Vietnamkrieg (62 %). Eine aktive gewerkschaftliche Tätigkeit der Priester wird von 41 % der Befragten (gegen 39 %) abgelehnt. Noch weniger sollten diese im eigentlichen Sinne politisch aktiv werden (60 %). Vor allem zu Wahlen (67 %) und zu Streiks (61 %) sollten Priester und Bischöfe nicht Stellung nehmen. Immerhin sprachen sich 44 % für Erklärungen der Kirche zur allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung aus. Insgesamt läßt sich eine Tendenz zum stärkeren gesellschaftskritischen Engagement der Kirche aus den Antworten herauslesen (vgl. „La Croix" 14./15. 7. 71). Wird es, bevor es den Bischöfen gelingt, zu einem neuen Modus vivendi im Verhältnis zum Staat zu finden, zu einem offenen Konflikt zwischen beiden kommen? Ausgeschlossen ist es nicht.

Vorgänge und Entwicklungen

Der Rechtsschutz des werdenden Lebens

Zur Abtreibungsdiskussion in der Bundesrepublik

Über Abtreibung wird gegenwärtig nicht nur in Deutschland gesprochen, geschrieben und mit den unterschiedlichsten Argumenten gestritten. Das Thema ist weltweit geworden schon seit 1968, als man in England und in verschiedenen Bundesstaaten der USA eine weitgehende Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs durchzusetzen begann. Sie hat ihren Niederschlag auch in einigen asiatischen Ländern gefunden (Japan, Korea). Sie ist im skandinavischen Rechtskreis neu aufgelebt, als in Dänemark 1969 das Abtreibungsstrafrecht weiter „liberalisiert" wurde. Sie hat inzwischen auf den romanischen Bereich übergegriffen. In Frankreich steht eine Gesetzesänderung bevor, über die seit Herbst vorigen Jahres heftig debattiert wird. Bisher war nur die sog. therapeutische bzw. mütterliche Indikation straffrei, „wenn eine solche Intervention das einzige Mittel ist, um das Leben der Mutter zu retten". Der jetzt diskutierte Gesetzesentwurf, das sog. „Projet Peyret" (nach dem gleichnamigen gaullistischen Abgeordneten in der Nationalversammlung), sieht eine Erweiterung der Straffreiheit in drei Fällen vor: die medizinische Indikation im weiteren Sinne („wenn durch die Schwangerschaft das Leben der Mutter unmittelbar oder durch mehr oder weniger ferne Komplikationen bedroht wird"); die eugenische Indikation („wenn anerkannt ist, daß es sich um eine unheilbare Mißbildung des Embryos ... mit schweren körperlichen oder geistigen Schäden handelt"); die ethische Indikation („wenn die Schwangerschaft die Folge eines kriminellen Aktes oder einer Gewalttat ist"). Voraussetzung ist jeweils das Gutachten eines dreiköpfigen Ärztekollegiums. (Zum „Projet Peyret" vgl. „Le Monde" vom 14. 10. 1970 und die „Cahiers Laennec", März 1971, S. 5 ff.) Sogar in Italien beginnt jetzt, nachdem der Streit über die Einführung der Ehescheidung fürs erste (bis zur Durchführung eines Referendums) überstanden ist, eine Kampagne für eine begrenzte strafrechtliche Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs. Der neugebildeten holländischen Regierungskoalition, die in der Hauptsache von konfessionellen Parteien getragen wird, wird die Absicht zugesprochen, als eine der ersten Gesetzesinitiativen einen Entwurf zur Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchts einzubringen. In Belgien laufen parallele Bestrebungen.

In Österreich und der Schweiz laufen ähnliche Kampagnen wie in der Bundesrepublik. In Österreich, wo bisher wie in der Bundesrepublik der Schwangerschaftsabbruch in jedem Fall (mit Ausnahme der mütterlichen Indikation) unter Strafe stand (§ 144 des Öst. Strafgesetzes), sieht der Regierungsentwurf, der ursprünglich im Mai dem Parlament im Zuge der „großen Strafrechtsreform" hätte vorgelegt werden sollen, die um ethische und eugenische Argumente erweiterte medizinische Indikation vor. In der Schweiz, wo bereits seit 1937 die medizinische Indikation im weiteren Sinne freigegeben ist, „um eine nicht anders abwendbare Lebensgefahr oder große Gefahr dauernden schweren Schadens an der Gesundheit von der Schwangeren abzuwenden" (Art. 120 des EStGB), tendiert eine Volksinitiative zu einer Erweiterung des Indikationskatalogs.

Die verschiedenen Tendenzen

In der Bundesrepublik rollte eine erste Welle der Diskussion an, als im Frühjahr 1970 der sog. „Alternativentwurf eines Strafgesetzbuches" mit den Abschnitten über die „Straftaten gegen das werdende Leben" publiziert wurde. Die zweite, lebhaftere und breitere Welle setzte sich in Bewegung, als im Zuge der Vorbereitung eines Entwurfs zum Fünften Strafrechtsänderungsgesetz sich erste Tendenzen für eine Änderung des § 218 in den verantwortlichen politischen Gremien abzeichneten und die verschiedenen Kampagnen teils für eine weitgehende Einschränkung der Strafbarkeit, teils für eine völlige Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs einsetzten. Auf diese Kampagnen und die emotional überladene Diskussion braucht hier nicht eingegangen zu werden; der Leser weiß aus anderen Publikationen darüber reichlich Bescheid. Hier interessieren in erster Linie Fakten.

Zunächst kann das eine Faktum nicht übersehen werden: Nirgends glaubt man im Ernst an eine ersatzlose Streichung des Paragraphen 218, auch bei denen nicht, die sie in Selbstanzeigen und Straßenaktionen fordern. Eine völlige Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs hat es bisher auch noch in keinem Lande gegeben. Aber die Tendenz zur Einschränkung der Strafbestimmungen scheint sich in den letzten Jahren mehr und mehr durchzusetzen. Grob gesprochen, geht es dabei um *zwei verschiedene kriminalpolitische Modelle:* Im einen Fall bleibt es grundsätzlich beim Abtreibungsverbot; dafür wird ein Indikationenkatalog aufgestellt, der die Ausnahmen regelt. Vier Indikationen stehen fast allgemein zur Debatte: die medizinische, die sog. ethische, die sog. eugenische und die soziale Indikation. Im zweiten Fall tritt man für eine generelle, aber fristengebundene Freigabe ein. Das erste Modell scheint bei unterschiedlicher Ausdehnung in den zentraleuropäischen Ländern in der Diskussion und auf jeden Fall in den gesetzgebenden Gremien vorzuherrschen. Dem zweiten Modell folgt aber (nach dem Muster einiger amerikanischer Bundesstaaten und skandinavischer Länder), wie bekannt, der Mehrheitsentwurf der „Alternativprofessoren", der praktisch eine generelle Freigabe für die ersten drei Schwangerschaftsmonate vorsieht: völlige Freigabe für den ersten Schwangerschaftsmonat, Freigabe für den zweiten und dritten Monat, wenn der Schwangerschaftsabbruch von einem Arzt durchgeführt wird und die Betroffene vorher eine Beratungsstelle aufgesucht hat (im einzelnen vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 437).

Da letztlich der *Gesetzgeber* entscheidet, interessiert zunächst das Verhalten der Parteien. Bei allen *Parteien des Bundestages* herrscht, soweit man sieht, Übereinstimmung, daß die jetzigen Strafbestimmungen (§§ 218—220), sowohl was die Strafbarkeit wie das Strafmaß betrifft, einer Revision bedürfen. In den beiden großen Parteien bzw. Fraktionen des Bundestages ist man noch zu keiner abschließenden Meinungsbildung gekommen, doch sind verschiedene Tendenzen zu erkennen. Innerhalb der CDU/CSU wird eine (auch zeitlich begrenzte) generelle Freigabe strikt abgelehnt. Diskutiert wird darüber, welche Indikationen als Ausnahmen eventuell zugelassen werden sollen. Zur Debatte stehen aber ausschließlich die medizinische und die sogenannte ethische Indikation, wobei auch letztere nicht von allen akzeptiert wird. Manche Kreise scheinen aber auch in der CDU/CSU einer erweiterten Umschreibung der medizinischen Indikation zuzuneigen, die im Sinne der Definition der Weltgesundheitsorganisation (WHO) Faktoren des körperlichen, seelischen und sozialen Wohlbefindens einschließt (vgl. verschiedene Äußerungen von CDU/CSU-Abgeordneten nach epd, 29. 5. 71). Die klare Gegenposition bildet die *FDP,* die als einzige Fraktion deutlich zu erkennen gegeben hat, wie nach ihrer Meinung eine künftige Lösung aussehen soll. Sie folgt weitgehend dem Mehrheitsentwurf der Alternativprofessoren: Freigabe des Schwangerschaftsabbruchs (durch einen Arzt oder durch die Schwangere selbst) während des ersten Monats; generelle Freigabe auch während des zweiten und dritten Monats, wenn die Schwangere vorher eine Beratungsstelle aufgesucht hat: ausnahmsweise Freigabe (im Falle der Gefahr für Leib und Leben der Schwangeren und im Falle einer schweren körperlichen Schädigung des Kindes) nach dem dritten Schwangerschaftsmonat. In der SPD gehen die Meinungen auseinander (vermutlich nicht weniger stark als in der CDU/CSU). Grundsätzliche und taktische Bedenken spielen dabei eine Rolle. Die Meinungsverschiedenheiten verteilen sich auf die vorhin genannten beiden Modelle. Eine erste Richtung folgt ebenfalls dem Alternativ-Entwurf: also generelle Straffreiheit während der ersten drei Monate unter den genannten Bedingungen. Eine zweite Richtung in der SPD scheint aber einer erweiterten Fassung der medizinischen Indikation ohne generelle Freigabe den Vorzug zu geben. Wenn man dem Evangelischen Pressedienst, der sich in dieser Frage um sehr präzise Information bemüht hat, glauben darf, so hat die zweite Richtung in letzter Zeit an Boden gewonnen (vgl. epd-Dokumentation, 5. 7. 71). Dabei sollen auch gewisse kirchliche Interventionen bzw. Stellungnahmen diskutiert und berücksichtigt worden sein. Diese Situation innerhalb der SPD dürfte trotz Rücksicht auf den Koalitionspartner und auf die eigenen Meinungsverschiedenheiten nicht ohne Einfluß auf den demnächst zu erwartenden Leitlinienentwurf des Bundesjustizministeriums bleiben. Die von der Strafrechtsabteilung gegenwärtig erarbeitete Fassung soll bereits im September dem Kabinett zugeleitet werden, allerdings nicht, wie man aus dem Ministerium hört, als fertiger Entwurf, sondern in Form vorläufiger Leitlinien, die vom Kabinett geprüft werden sollen, bevor man einen endgültigen Entwurf vorlegt. Über seine eigenen Vorstellungen hüllt sich das Ministerium bisher in Schweigen. Auf den Alternativ-Entwurf angesprochen, erhält man immer noch die Auskunft, die Minister Jahn schon im Sommer 1970 gegeben hat: dieser werde als privates Papier geprüft wie andere Unterlagen, die dem Ministerium vorliegen. Jüngste Meldungen besagen, daß der Entwurf auf die Erweiterung des Indikationenkatalogs bis einschließlich der eugenischen (genetischen) Indikation hinausläuft.

Sozialpolitische Gesichtspunkte sind wichtig . . .

Nicht zu übersehen ist ein anderes Faktum: die demoskopisch erfragte „öffentliche Meinung". Die von Allensbach durchgeführte Umfrage vermittelt allerdings nur allergröbste Eindrücke. Nach dieser Umfrage sprachen sich 46% für eine Abschaffung des § 218, 39% sprachen sich auch für die Zukunft für ein grundsätzliches Verbot aus, 15% waren unentschieden. Die Männer sprachen sich häufiger für eine Abschaffung aus (50%) als die Frauen (41%). Nach Altersgruppen waren die 16—29jährigen überwiegend für die Abschaffung (64%), bei den über

Sechzigjährigen waren es noch 25%. Bei aller Vorsicht kann man aus dieser Umfrage eines herauslesen: Die Bevölkerung ist in dieser Frage in sich gespalten; das erklärt die Emotionalität und zum Teil das geringe Niveau der Diskussion. Es gibt keine eindeutige Mehrheit für eine weitgehende Lockerung der Strafbestimmungen, aber einen offensichtlich zunehmenden Trend, der sich nicht nur demoskopisch, sondern international in der Gesetzgebung niederschlägt. Das bedeutet, daß die Frage akuter wird und auch nach einer Revision der gegenwärtigen Strafbestimmungen höchst aktuell bleiben wird. Für die Kirchen wird dann die Diskussion am allerwenigsten vorbei sein.

Was zeichnet sich ab? Zunächst eine *besorgniserregende Änderung in der Einstellung zum werdenden Leben.* Darüber können keine noch so bedenkenswerten sozialpolitischen und rechtspolitischen Argumente hinwegtäuschen.

Jeder wird begrüßen, daß man in der gegenwärtigen Diskussion nicht mehr an dem bloß formalen Schutz werdenden Lebens hängenbleibt, sondern andere Rechts- und Sozialgüter stärker mit einbezieht. Der Kirche wird nicht zu Unrecht der Vorwurf gemacht, sie verlange zwar uneingeschränkten Rechtsschutz für das werdende Leben, sie mache sich aber um die Lebensverhältnisse der Betroffenen, der Mütter und der Kinder, weniger Sorgen und diskriminiere beispielsweise unehelich Geborene in ihrer eigenen Gesetzgebung. In der Kirche gibt es da noch einiges umzudenken. Der Münsteraner Kirchenrechtler *H. Hermann* hat das Problem erst jüngst in „Publik" (9. 7. 71) gestellt und eine gründliche Überprüfung des kirchlichen *Unehelichenrechts* gefordert: „Prinzipien, so gerechtfertigt sie im einzelnen auch sein mögen, helfen nicht viel; ein Kehren vor fremden Türen schon gar nicht: man kann auch in dieser Frage den schwarzen Peter nicht huldvoll dem Staat zuschieben, der dann exklusiv die praktischen Folgen kirchlicher Prinzipientreue zu tragen hätte. Vielmehr wird man zu Recht die Glaubwürdigkeit der Kirche an dem messen, was an ‚internem' Minderheitenschutz getan wurde und wird."

In der Kirche haben wir uns auch noch abzugewöhnen, alle, auch besonders grundlegende sittliche Forderungen primär durch das Strafgesetz schützen zu lassen. Ein noch so lückenloses Gesetz hilft nicht weiter, wenn ihm die sozialen Verhältnisse über den Kopf gewachsen sind, wenn es kriminalpolitisch unwirksam geworden ist. Gerade zu dieser Argumentation findet man auf katholischer Seite wenig nützliche Gegenargumente, während man evangelischerseits da und dort die Argumentation der anderen etwas ungeprüft übernimmt. Dem sittlichen Niveau einer Gesellschaft wäre nicht geholfen, wenn Fragen grundlegender sittlicher Verantwortung vor allem strafrechtlich katalogisiert würden. Die Kirche nähme selbst ihre sittliche Verantwortung nicht wahr, wenn sie nur für eine möglichst lückenlose Gesetzgebung kämpfte, ohne sich über die Wirksamkeit der Gesetzgebung im Sinne eines effizienten Rechtsschutzes Gedanken zu machen. Sie muß selbst das Wagnis eingehen, in erster Linie durch Gewissensbildung das sittliche Bewußtsein zu schärfen. Sie muß sich auch um die Nuancierungen kümmern, die für eine moraltheologische bzw. ethische Beurteilung gelten (vgl. *W. Ruff*, Individualität und Personalität im embryonalen Werden, „Theologie und Philosophie", Heft 1 1970, S. 24 ff.; neuestens auch *H. Rotter*, Die Geistbeseelung im Werden des Menschen, „Zeitschrift für katholische Theologie", Heft 2/1971, S. 168—181.

. . . aber die Hauptfrage wird überspielt

Alle diese Fragen sind zu prüfen, und es ist noch genauer zu überlegen, wie man in der Praxis der Diskussion und nicht nur in theoretischen Abhandlungen zwischen kriminalpolitischer, rechtsethischer und moraltheologischer Argumentation unterscheidet. In der Praxis bleiben alle diese Unterscheidungen oft weg. Aber sie dürfen nicht über das Hauptproblem hinwegtäuschen, ob und wieweit die Verfechter einer weitgehenden „Liberalisierung" der Strafgesetzgebung den Rechtsschutz werdenden Lebens überhaupt wünschen und, soweit sie ihn wie die Alternativprofessoren in der Theorie fordern, auch in der Praxis nachdrücklich wollen bzw. durchzusetzen gedenken. Diese Frage ist an Politiker, Juristen und Ärzte in gleicher Weise gerichtet. Unter letzteren scheinen sich übrigens noch, und zwar international, die meisten Gegner eines erweiterten Indikationenkatalogs oder einer völligen, wenn auch zeitlich begrenzten Freigabe zu finden.

Man betont die *Unwirksamkeit der gegenwärtigen Gesetzgebung,* die die Zahl der Abtreibungen nicht vermindere und die Frauen, die abtreiben, in die Illegalität treibe und sie Kurpfuschern ausliefere. Man beruft sich auf die „Verlogenheit der gegenwärtigen Gesetzgebung". Man verlangt nach Abwägung im Falle konkurrierender Rechtsgüter (hier das werdende Leben — dort der Schutz des Wohlbefindens der Frau, der Familie, des künftigen Kindes). Aber sind diese Argumente alle stichhaltig?

Man führt *Zahlen illegaler Abtreibungen* an, wobei Befürworter und Gegner einer strafrechtlichen Lockerung mit Abrundungen nicht pingelig umgehen: einmal sind es 400 000, einmal 500 000, einmal 800 000, ein andermal sogar 1,2 Millionen. Ein jeder kann sich wählen, was er gerade zur Abschreckung braucht. Was wir wissen, ist aber nur, daß zuverlässige Schätzungen nicht möglich sind, daß aber immer wieder eindeutig nach oben übertrieben wird. In ihrer Antwort auf eine Anfrage der CDU/CSU-Fraktion von Anfang April dieses Jahres konnte die Bundesregierung im wesentlichen keine anderen Zahlenverhältnisse vorweisen, als wir sie in unserem Bericht über den Alternativ-Entwurf wiedergegeben hatten (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 439).

Man will die *Zahl der illegalen Abtreibungen einschränken.* Erste Erfahrungsberichte etwa aus den amerikanischen Bundesstaaten, die die Strafrechtsbestimmungen am weitesten gelockert haben, verweisen aber auf das enorme Ansteigen der legalen, glauben jedoch nicht an eine Abnahme der illegalen Aborte. Man beruft sich nicht zu Unrecht auf die „soziale Ungerechtigkeit" der Gesetzgebung, weil sich den Vermögenden ohne große Umstände der Weg ins Ausland anbietet und nur die Ärmeren die Schärfe des Gesetzes oder den Zwang der Illegalität zu spüren bekommen. Aber wer die gegenwärtigen Kampagnen und Streitgespräche gegen den § 218 beobachtet, hat nicht den Eindruck, es werde nur gegen soziale Ungerechtigkeit, gegen unwirksame und verlogene Gesetze und für eine vernünftige Abwägung konkurrierender Rechtsgüter gekämpft. Die Sprache verrät oft mehr, als das Argument zu bieten vermag. Und diese Sprache scheint oft weniger an den genannten Argumenten orientiert zu sein als an der Forderung nach möglichst totaler Selbstbestimmung über die Austragung oder Nichtaustragung des Kindes. Man macht aus dem Einsatz für eine Anpassung der Gesetzgebung, deren Sinn nicht zu be-

streiten ist, ein oft recht makaberes Fanal für die *Emanzipation der Frau.* Die Abwägung konkurrierender Rechtsgüter wird dann allzu schnell abgebogen auf das „Recht auf den eigenen Körper", bei noch weniger Sensiblen auf das „Recht auf den eigenen Bauch". Oder man argumentiert mit humanitärem und sozialem Anspruch, die Entscheidung sei allein der Frau zu überlassen (selbstverständlich bei ausreichender medizinischer Beratung); ein unerwünschtes Kind dürfe es nicht geben, es trage die Folgen. Solche Hinweise kommen nicht immer aus dem Straßenjargon, der Sache nach liest man sie auch bei Politikern, Richtern, Medizinern. Man vergleiche dazu als eine noch milde und „qualifizierte" Äußerung unter vielen den Beitrag von Bundesrichter *H. Wösner* im „Spiegel" (19. 4. 71). Auf der einen Seite stellt er fest: „Fürsorge für werdendes Leben verwirklicht das biologische Gesetz der Arterhaltung (!), das für alle Lebewesen gilt. Schwangerschaftsabbruch verneint es in krasser Form. Achtung auch vor dem Lebenskeimling gebietet, hier im Grundsatz eine Schranke zu errichten. Wer zeugt, muß wissen, daß er eine Verantwortlichkeit setzt, aus der ihn die Gemeinschaft in ihrer gegenwärtigen Struktur nicht ohne weiteres entlassen kann." Aber es ist eben doch nur die Gemeinschaft in ihrer gegenwärtigen Struktur, nicht der Schutz des werdenden Lebens. So bleibt letzten Endes nur ein vager Begriff von „Sozialschädlichkeit" ohne klare ethische Fundierung als *alleiniges* Kriterium für die strafrechtliche Regelung. Es dürfte aber schwierig sein, allein an Hand dieses Kriteriums Kindestötung oder eine breit angewandte Euthanasie strafrechtlich zu begründen und wirksam zu unterbinden. *Das Minimum an sittlicher Überzeugung der Gesellschaft,* zu dem sich jedermann gerne bekennt, wird für viele allzu schnell brüchig, wenn Idole dieser Gesellschaft, wie durch die Aktion des „Stern" geschehen, sich zum Bruch des Gesetzes bekennen. Durch Propaganda weidlich ausgenützt, setzen sie selbst Normen, weniger für die strafrechtliche Diskussion als für das sittliche Bewußtsein, das sich zu entlasten und zu rechtfertigen sucht.

Die Kirchen sind uneins

Die Kirchen stellen demgegenüber den Respekt vor dem Leben als Leitnorm voraus: „Jeder Eingriff, der das beginnende Leben vernichtet, ist Tötung werdenden Lebens. Selbst wenn Staat und Gesellschaft . . . einen Schwangerschaftsabbruch zulassen, wird dadurch Mann und Frau die eigene Verantwortung . . . nicht abgenommen" (EKD-Denkschrift zu Fragen der Sexualität). Darin sind sich die Kirchen einig. Aber sie sind gespalten in den Folgerungen, die daraus zu ziehen sind. Die gemeinsame Denkschrift („Das Gesetz des Staates und die sittliche Ordnung") war auf zu schmaler Basis verfaßt. Sie schaffte nicht Gemeinsamkeit, sondern machte die Gegensätze innerhalb, aber noch mehr zwischen den Kirchen deutlicher sichtbar (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 57 ff., S. 86 ff. und S. 258). In der evangelischen Kirche Kirche gibt es starke Kräfte, die für eine weitgehende Lockerung der Gesetzgebung (Erweiterung des Indikationenkatalogs oder zeitlich befristete volle Freigabe) eintreten. Mancher EKD-Synodale läuft dem Bundesjustizminister voraus. Die amtlichen katholischen Stellungnahmen gehen über die Zulassung der „mütterlichen" Indikation nicht hinaus. Diese Gegensätzlichkeit wird man angesichts der akuten Notwendigkeit einer *Gewissensschärfung* der Christen in dieser Frage bedauern. Vielleicht verhilft sie jedoch zu einer gemeinsamen Vertiefung der Frage, wie der Schutz werdenden Lebens als sittliches Gebot trotz kommender strafrechtlicher Lockerung *differenzierter, aber zugleich konsequenter* im Bewußtsein auch des Kirchenvolkes verankert werden kann.

Vielleicht würde dies erleichtert, wenn man auf evangelischer Seite nicht nur die „Verlogenheit der augenblicklichen Praxis" (vgl. die Erklärung der Regionalsynode Berlin-West vom 20. Juni, epd-Dokumentation, 5. 7. 71) ins Auge faßt, sondern auch die Zwiespältigkeiten der öffentlichen Propaganda redlich aufarbeitet. Auf katholischer Seite tut man sich noch schwer, Recht und Sittlichkeit nicht nur im Zusammenhang zu sehen, sondern in der Praxis zu unterscheiden. Eine größere Flexibilität durch eine angemessene Würdigung kriminalpolitischer Elemente scheint sich allerdings anzubahnen (vgl. die Erklärung des Kommissariats der deutschen Bischöfe ds. Heft, S. 405). Die Kirchen hätten allen Grund zu einer gemeinsamen Meinungsbildung und zu gemeinsamen Vorschlägen an den Gesetzgeber, damit durch genauere Umschreibung straffreier Indikationen der Mißbrauch künftiger Gesetze nicht vergrößert, sondern verringert wird.

Die Kritik am Grundgesetz der Kirche geht weiter

Überprüft die Kodex-Kommission ihre Position?

Die ersten Kritiken am vierten Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche (LEF), über die hier bereits berichtet wurde (vgl. Herder-Korrespondenz d. Jhg., S. 273 bis 276), haben sich in letzter Zeit vervielfacht und verschärft. Sie blieben aber vornehmlich auf den deutschsprachigen Raum und auf Italien beschränkt, wo sie im Gegensatz etwa zu Frankreich sogar die Spalten von Tages- und Wochenzeitungen füllten. Dies waren auch die einzigen Länder, in denen der Wortlaut (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 239 f.) veröffentlicht wurde. Von seiten der *Theologen* gab es eine Stellungnahme aus Deutschland, der sich bisher ca. 270 Kollegen aus dem Ausland (Österreich, Schweiz, Niederlande, Belgien, Frankreich und Spanien) anschlossen. Es fällt auf, daß sich die französischen Theologen nur schwach daran beteiligten. Eine eigene Erklärung verfaßten zahlreiche italienische Theologen und Laien, die am 2. Juni 1971 in Bologna zu einem von der Associazione Teologica Italiana und der Associazione per lo Sviluppo delle scienze religiose veranstalteten Studientreffen zusammengekommen waren, um über das Projekt der LEF zu diskutieren.

Die *Bischöfe* selbst hielten sich bis jetzt zurück. In Frankreich und Deutschland beschlossen sie, sich nach Konsultation mit Fachleuten nur kollektiv zu erklären. Kardinal *Döpfner* begrüßte das „öffentliche Interesse an dieser wichtigen Maßnahme des kirchlichen Lebens" und plädierte für eine rechtzeitige Bekanntgabe solcher Entwürfe. Er wandte

sich aber gegen unqualifizierte emotional aufgeladene Stellungnahmen auf Kanzeln und in Unterschriftensammlungen. In England ist die Diskussion über die engeren Fachkreise nicht hinausgedrungen. Die englischen Bischöfe gaben bei der Kanonistenvereinigung eine Studie in Auftrag, deren Ergebnisse noch nicht vorliegen. Die österreichischen und schweizer Bischöfe haben darüber diskutiert und wollen ihre Bedenken den zuständigen Stellen Roms zur Kenntnis bringen. Nur zwei Kardinäle haben sich — soweit bisher bekannt — öffentlich entschieden gegen den Entwurf geäußert. Der italienische Erzbischof von Turin, Kardinal *M. Pellegrino,* sah in einer eventuellen Annahme des Entwurfs durch die Bischöfe eine „Tragödie". Wochen später lehnte auch Kardinal *J. Suenens,* Erzbischof von Brüssel und Mecheln, den Entwurf als „unverbesserlich" ab. „Unser Grundgesetz", so sagte er, „ist das Evangelium." — Aus der Dritten Welt liegen bisher kaum offizielle Stellungnahmen vor.

Absage an das Projekt

Auch die *amerikanische Canon Law Society* (CLSA), ein illustres Gremium von Fachleuten des Kirchenrechts, das 1400 Mitglieder zählt, lehnte den Entwurf ab, wie sie bereits die dritte Fassung im Oktober 1970 abgelehnt und einen völligen Neubeginn vorgeschlagen hatte. Die amerikanischen Bischöfe haben ihren Vorschlag, darüber eine kritische Studie zu erarbeiten, angenommen. Über die vorliegende vierte Fassung einer LEF verhandelte auch die *Vereinigung der Generaloberen der kirchlichen Orden* (in Rom) auf ihrer Vollversammlung vom 31. Mai 1971. Aufgrund eines Berichtes einer ad-hoc-Kommission wurde der Entwurf „uti iacet" einstimmig abgelehnt. In der Ad-hoc-Kommission hatten acht Mitglieder das Projekt grundsätzlich bejaht, fünf grundsätzlich verworfen.
Wichtige Bedenken gegen den vorliegenden Entwurf meldeten auch zahlreiche Gremien und Organisationen an, so das Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK), die Solidaritätsgruppen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz, Diözesanräte, Fachschaften von Theologiestudenten u. a.
Die vorgebrachten Kritiken und Bedenken betreffen folgende Fragenkreise: 1. Möglichkeit und Opportunität einer LEF überhaupt; 2. die völlig restaurative Ekklesiologie des Entwurfs; 3. seine ökumenische Schädlichkeit und 4. die verfahrens- und gesetzestechnischen Mängel.
Wie bereits in unserem letzten Bericht dargelegt, wird die Möglichkeit und Opportunität einer LEF am schärfsten von der Bologneser Studie abgelehnt, da die Kirche als communio und Mysterium sich wesentlich einer Kodifizierung entziehe. Die Erklärung der italienischen Theologen und Laien fügt hinzu, „die Kirche verfügt nicht über die Vollmacht, sich eine Verfassung zu geben; ihr Mysterium in einer überwiegend juristischen Terminologie auszudrücken, ist äußerst schwierig. Die Kirche und die theologische Reflexion über die Kirche befinden sich zur Zeit in einem tiefgehenden Wandlungsprozeß; schwerwiegende Gründe, die auch den ökumenischen Dialog betreffen, lassen ein solches Gesetz als unratsam erscheinen."
Die Opportunität einer LEF wird auch von der CLSA energisch bestritten. Ihrer Stellungnahme entnehmen wir einige ergänzende Gedanken: „Jede denkbare Formulierung einer LEF wäre notwendig theologisch selektiv und restriktiv und würde das gegenwärtige Spektrum theologisch möglicher Betrachtungsweisen der Kirche einengen. Eine solche Einengung würde aber unser gegenwärtig wachsendes Verständnis von der vielschichtigen Wirklichkeit der Kirche und ihres Geheimnischarakters stark beeinträchtigen." Die CLSA weist auch darauf hin, daß es für die erforderliche weltweite Konsultation eines solchen Projektes im Augenblick noch nicht die richtigen Organe gibt. Eine Verabschiedung zum jetzigen Zeitpunkt würde angesichts der genannten Schwierigkeiten „den schwindenden Respekt vor dem Gesetz und der kirchlichen Autorität noch mehr mindern". Solange die grundsätzliche Frage nach der Möglichkeit einer Kodifizierung des konstitutiven Kerns der Kirche nicht geklärt sei, sei auch die Ausarbeitung einer LEF inopportun. Diese Meinung vertreten auch die über 270 europäischen Theologen in ihrer genannten Erklärung, in der sie einen mehrjährigen Aufschub für die Diskussion der Frage verlangen, „ob und inwiefern ein solches Grundgesetz heute sinnvoll und vom Evangelium her überhaupt verantwortlich ist".
W. Kasper geht auf die grundsätzliche Frage etwas näher ein (vgl. Kein Grundgesetz der Kirche ohne Zustimmung der Christen, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971, S. 18—30): Nach Thomas von Aquin sei das „neue Gesetz" hauptsächlich ein „inneres" und erst in zweiter Linie ein „geschriebenes Gesetz". „Die vorliegende Lex fundamentalis dreht dieses Verhältnis um: sie bringt kaum präzise juristische Normen und löst im Grunde kein einziges konkretes Problem . . ., sie maßt sich aber an, die Wesensverfassung der Kirche juridisch in den Griff zu bekommen. Das läuft auf eine Juridisierung der Kirche und auf eine Mystifikation des Rechts hinaus, wie wir sie in der Geschichte noch niemals hatten. Hier wird das Evangelium zum Gesetz."
Weiter setze der Entwurf einfach ungeklärt voraus, daß die Kirche ein Verfassungsgesetz nach Analogie staatlicher Verfassungen haben kann. Damit stelle sich die Kirche auf eine Ebene mit den bürgerlichen Demokratien.

Kritik an der restaurativen Kirchenlehre

Abgesehen von der Frage nach Möglichkeit und Opportunität wird die vorliegende Fassung von allen Kritikern mehr oder weniger „dezent" als „unverbesserlich" abgelehnt. Schwerwiegende Einwände richten sich gegen die Ekklesiologie als ganzer wie gegen ekklesiologische Teilfragen des Entwurfs. Es fehlt ein „juridisch klarer und eindeutiger Begriff von Kirche", der einer „weiteren theologischen Differenzierung und Reflexion nicht im Wege steht" (ZdK). Es fehlt vor allem eine „ausreichend biblische Fundierung" des Kirchenverständnisses. Die Voraussetzungen des Grundgesetztes bleiben ungeklärt. Das „Evangelium Jesu Christi wird letztlich von diesem Gesetz der Kirche abhängig gemacht und nicht umgekehrt. Hier wird das Recht dogmatisiert und das Dogma juridisiert: das ist eine anmaßende Vergesetzlichung des Evangeliums von bisher noch nicht dagewesenem Ausmaß" (Deutsche Theologen-Erklärung).
So gut wie alle Stellungnahmen heben das hierarchische und pyramidale Leitbild von der Kirche hervor. Andere Strukturelemente, nämlich die Kollegialität und Subsidiarität, bleiben im Entwurf unberücksichtigt oder werden funktional eingeengt. Müssen sich nicht diese verschiedenen Strukturelemente gegenseitig „begrenzen und korrigieren"? Dagegen beherrscht das hierarchische Element im Grundgesetz alle anderen Elemente. Daraus ergibt sich

nach der Kritik u. a. die faktische Ausgliederung des Papstes aus dem Bischofskollegium, wodurch eine „extrem dualistische Konstruktion" entsteht, eine funktionale Auffassung von der Bischofssynode als „Kronrat" des Papstes, während das Kardinalskollegium vor der Synode und dem Konzil genannt wird (Kasper). Die Bischöfe erhalten, so moniert *J. Neumann*, keine Verfassungsgarantie für die Ausübung ihres Leitungsamtes (z. B. in Partikularkonzilien und Bischofskonferenzen).

Das Verhältnis von Bischof und Presbyterium „bleibt völlig im dunkeln". „Die Priester-, Pastoral- und Laienräte, von denen in den Konzilstexten die Rede ist, werden gleich gar nicht mehr genannt" (Kasper). Eine „körperschaftliche Aufgabe, geschweige denn konkrete Rechte" werden dem Presbyterium einer Teilkirche nicht zuerkannt (Neumann). Vom Subsidiaritätsprinzip her wäre nach Kasper eine Konstruktion von unten nach oben erforderlich gewesen, womit man der „charismatischen Grundstruktur der Kirche wohl am ehesten gerecht" würde. „Die Ekklesiologie erschiene dann nicht als Hierarchologie." In die gleiche Richtung geht die Kritik des ZdK, die hervorhebt, daß „die Gemeinde keinen Ort in diesem Entwurf hat".

Die Solidaritätspriester aus dem deutschen Sprachraum bemängeln, daß das Priesteramt nicht von der Schrift her „begründet", sondern „nur als Dienstfunktion innerhalb der Hierarchie gesehen" wird. In der „kirchlichen Struktur als auch in der Ausübung" habe es „keine eigene Verantwortung".

„Anders als die Rechte des Papstes werden die Rechte der einzelnen Christen . . . nur vage, bedingt und letztlich ineffizient bestimmt" (Kasper). „In den cc. 12—23 werden die ‚Rechte' der Christgläubigen (aller oder nur der katholischen Christen?) so dargestellt, daß sie nicht nur stets in Pflichten einmünden, sondern sie ihrerseits wieder von — noch zu erlassenden — Gesetzen begrenzt werden können", stellt der Tübinger Kirchenrechtler *J. Neumann* fest. Die „Sorge" um den Mißbrauch dieser Grundrechte ist vorherrschend. Über die Pflichten der Amtsträger, diese Grundrechte zu gewährleisten, findet sich kaum etwas. Das Recht auf Information und auf rechtliches Gehör (vgl. CIC c. 105) fehlt zum Beispiel. Weiter fehlt, so betont die Kritik, eine Angabe der Instanzen und Organe, über die jemand diese Rechte gegenüber einer Rechtsverletzung geltend machen kann. Damit aber wird die Aufführung von Grundrechten einfach illusorisch.

Weiter fehlt eine Aussage über die „Stellung und das Verhältnis der freien Initiativen und Vereinigungen zur hierarchischen und synodalen-consiliaren Struktur". Sie werden ausschließlich in ihrer Abhängigkeit vom Amt gesehen im Gegensatz zu Gaudium et Spes (Abschnitt 76). Diesen Punkt unterstreicht die Erklärung des ZdK.

Zur *ökumenischen Problematik* wird, ohne daß auf Einzelheiten weiter eingegangen wird, festgestellt, daß ein „solches ‚Grundgesetz' ein in seinen Auswirkungen noch völlig unabsehbares neues großes Hindernis für eine ökumenische Verständigung der Kirchen . . . darstellt" (Theologen) (vgl. auch Herder-Korrespondenz, ds. Jhg. S. 275—276). Vor allem wird eine ökumenische Diskussion auf breiter Ebene und eine offizielle Aussprache auf höchster Ebene gefordert. Vermißt wird auch eine Aussage „über das Verhältnis der Kirche zu den nichtkatholischen Kirchen als Institutionen, wie sie sich zwingend aus dem Ökumenismusdekret ergeben würde" (ZdK). Der Entwurf gefährdet außerdem das Verhältnis zu den Ostkirchen schwer, da er „ihnen eine starre und in letzter Analyse lateinische Konzeption der Einheit mit Rom auferlegt" („The Tablet", 3. 7. 71).

Gesetzestechnische Mängel

In formaler Hinsicht werden von der Kritik vor allem *verfahrenstechnische und gesetzestechnische Mängel* beanstandet. Befremdet hat die überstürzte und verdächtige Eile, mit der eine — zumindest — Vorentscheidung über den Entwurf noch vor der nächsten Bischofssynode herbeigeführt werden sollte. Ein solches Projekt kann — wenn überhaupt — nur nach eingehender gründlicher Diskussion auf allen Ebenen der Kirche verabschiedet werden. Vor allem die einseitige Zusammensetzung der Sonderkommission sowie die Nichtbeteiligung der „kirchlichen kollegialen Organe, insbesondere der verschiedenen Episkopate", wird beanstandet. In einer künftigen Kommission müßten in abgewogener Proportion alle Richtungen und Tendenzen in der Kirche vertreten sein, vor allem die in der konkreten Seelsorge stehenden Personen, die verschiedenen Ordensgemeinschaften und die anderen christlichen Kirchen. Diese praktischen Forderungen stellte die Generalversammlung der Generaloberen der kirchlichen Orden vom 31. Mai 1971. Und diese Vertreter müßten von den anderen Kirchen selbst, den Bischofskonferenzen und der Vereinigung der Generaloberen vorgeschlagen werden.

Speziell mit den *gesetzestechnischen* Mängeln des Entwurfs befaßt sich äußerst kritisch der Tübinger Kirchenrechtler *J. Neumann* (vgl. Kein Grundgesetz . . ., *a. a.* O., S. 31 bis 44), der noch vor nicht allzu langer Zeit für ein Grundgesetz plädiert hatte (vgl. „Wort und Wahrheit", September/Oktober 1968, S. 387—400). Neumann bemängelte die „gänzlich unjuristische", „unpräzise Sprechweise" des Entwurfs, die „offensichtlich gewollt" sei. So wird z. B. der „Gesetzgebungsvorgang" nicht präzisiert. „Es bleibt somit offen, ob nur der Papst oder auch nur eine Kongregation oder selbst ein Sekretariat Gesetze erlassen können; offen bleibt auch, in welch äußerer Form der Gesetzgebungsakt zu geschehen hat."

Die Aufteilung des Entwurfs in zwei Hauptteile, die Kirche und das Volk Gottes und die Ämter in der Kirche „ist theologisch fragwürdig und gesetzestechnisch sinnlos", da sie „ermüdende, verwirrende, weil teilweise einander widersprechende Wiederholungen" bedingt. So werde z. B. an fünf verschiedenen Stellen über das Verhältnis von Papst und Bischofskollegium gehandelt. Viele Aussagen sind nach Neumann überflüssig, da juristisch belanglos, z. B. die Feststellung über die Art und Wirkungsweise der Sakramente, alle „rein deskriptiven Darstellungen" sowie das gesamte dritte Kapitel über die Kirche und die menschliche Gesellschaft. „Ein einziger Kanon hätte genügt, um die Unabhängigkeit und Andersartigkeit der Kirche gegenüber den irdischen Mächten klarzustellen."

Als „schwerwiegenden Mangel" beanstandete Neumann das Fehlen einer „inhaltlich und formal klaren Bestimmung über die Reichweite" der LEF. „Es bleibt offen, welche Getauften in welchem Umfang und unter welchen Voraussetzungen verpflichtet werden sollen." Die Unterscheidung zwischen Kirche als „geistlicher Gemeinschaft" und „hierarchisch geordneter Gesellschaft" gehe an den „gesetzestechnischen Erfordernissen einer Kodifikation vorbei".

Steckt Rom zurück?

So viel Widerspruch konnte Rom nicht mit Schweigen übergehen. Die vom beigeordneten Sekretär der Gesamtkommission, *W. Onclin,* am 5. Juli 1971 gegebene Pressekonferenz muß als Reaktion darauf verstanden werden, auch wenn Onclin sie formal als „Information" über den Bericht der Zeitschrift der Kommission „Communicationes" über den Entwurf einer LEF deklarierte. Der belgische Kirchenrechtsprofessor war für diese Pressekonferenz ohne Zweifel der sachkundigste Vertreter der Kommission, da er in der Sonderkommission, die den Entwurf ausgearbeitet hat, als einer der zwei Sekretäre tätig gewesen war. Es erstaunt jedoch, daß der verantwortliche Vorsitzende der Gesamtkommission, Kardinal *Felici,* sich im Hintergrund hielt. Die Pressekonferenz als ganze war defensiv und vom Bestreben nach Selbstrechtfertigung gekennzeichnet. Nur einmal wurden die bisher vorgebrachten „Ansichten, Bemerkungen und konstruktiven Kritiken vor allem der Bischöfe" gestreift, und die „Erbitterung und Feindseligkeit einiger" mit „Unverständnis" zur Kenntnis genommen, weil diese Intentionen mißdeutet und Verwirrung gestiftet hätten. So habe „die Kommission oder andere nie die Absicht gehabt", über den gegenwärtigen Entwurf, der ja nur ein „Arbeitspapier" sei, auf der kommenden Synode abstimmen zu lassen. Lediglich ein Bericht über die bisherige Arbeit sei von Kardinal P. Felici vorgesehen. Ebenso seien die Antworten der einzelnen Bischöfe auf die im Begleitbrief gestellten Fragen nicht als „Votum" aufzufassen, sondern als willkommene Hilfen für eine „eventuelle" Verbesserung. Selbst „grundlegende Änderungen" seien möglich. Doch dürften die zwei Fragen des Begleitschreibens zu diesem „Mißverständnis" — wenn es eins war — zumindest beigetragen haben: nämlich 1. ob eine LEF für die Gesamtkirche opportun sei und 2., wenn ja, ob die gegenwärtige Fassung „uti iacet" annehmbar sei oder noch verbessert und ergänzt werden müsse. Wie leicht „Mißverständnisse" möglich sind, zeigt z. B. die Tatsache, daß nach Angaben Onclins auf der Pressekonferenz Felici im Begleitschreiben an die Bischöfe die Möglichkeit einräumte, fachkundige Priester und Laien zu befragen, so daß es zu einer „wirklichen Konsultation" des Gottesvolkes komme. Demgegenüber erklärte der Brief einschränkend, „daß dieses Schema nur denen zur Kenntnis gelangen soll, mit denen sich der Bischof gemäß seinem klugen Ermessen beraten will".

Gegenüber der Kritik suchte der Sekretär das Konzil und die erste Bischofssynode 1967 als Initiatoren einer LEF ins Spiel zu bringen. Das Vorhaben sei von „einigen Bischöfen" während des Konzils lanciert und von „bedeutsamen Stimmen" beim Papst befürwortet worden. Nicht ganz eindeutig waren jedoch seine Aussagen über die Haltung der Bischöfe auf der ersten Synode. Einmal sagt er, „viele Väter der Synode befürworteten die Ausarbeitung des Entwurfs einer LEF; einige von ihnen schlugen ‚modi' vor; alle waren sich jedoch über das Prinzip einig". Das andere Mal heißt es, „die Kodexkommission hat . . . lediglich eine von *den* Bischöfen auf der gleichen Synode gewünschte und von vielen für opportun gehaltene Arbeit" ausgeführt. In der Wiedergabe des Satzes in „La Croix" (7. 7. 71) wird jedoch nicht von *den* Bischöfen auf der Synode", sondern „von *einigen* Bischöfen" gesprochen. Ist alles nur eine Frage der präzisen Sprechweise, oder steht System dahinter?

Zurückhaltender als in den dem dritten und vierten Entwurf beiliegenden Relationes äußerte sich jetzt Onclin über den Verpflichtungsgrad und die Revidierbarkeit des Entwurfs. Da nur „einige Prinzipien göttlichen Rechts" seien und „zahlreiche Vorschriften kirchlichen Rechts", müsse der Entwurf „in seiner Gesamtheit als ein Entwurf des positiven kirchlichen Rechts" angesehen werden, d. h. als etwas, das bis auf die „sicheren Prinzipien göttlichen Rechts" veränderlich ist. Aber selbst diese Prinzipien müssen nochmals im Lichte eines „gesunden Entfaltungsprozesses" gesehen werden, in dem die Offenbarungswahrheiten „immer mehr vertieft" werden können. „Das Grundgesetz steht daher immer einer Revision offen."

Demgegebenüber wird in der ersten Relatio (S. 64) auch von den Normen kirchlichen Rechts eine „maxima stabilitas" gefordert, da sie — die menschlichen Normen — die „Verfassung der Kirche betreffen und außerdem auf eine lange Tradition zurückblicken". Nach der zweiten Relatio (S. 124) „kann nicht selten mit Gewißheit festgestellt werden, welche Vorschriften göttlichen Rechts sind". Nach den Erklärungen Onclins hängt jetzt das weitere Schicksal des Entwurf von der Stellungnahme des Weltepiskopats ab. Sollte dieser ein Verfassungsgesetz der Kirche zumindest zum gegenwärtigen Zeitpunkt für inopportun halten, so werde der Papst die weitere Vorbereitung einstellen. Sollte man jedoch mit Zustimmung der Bischöfe weiter daran arbeiten, so wird es vor seiner eventuellen Promulgation auf einer künftigen Synode — vielleicht 1975 — dem Urteil der Bischöfe vorgelegt werden. Dem Gesamteindruck der Pressekonferenz nach scheint Rom jedoch am Projekt festhalten zu wollen.

Die Kirche und die Massenmedien

Zur Pastoralinstruktion über die Instrumente der sozialen Kommunikation

Bereits am 3. Juni 1971 erschien ein römisches Dokument, auf das wir wegen verspäteter Auslieferung durch die zuständigen deutschen Stellen erst in dieser Nummer zurückkommen können: die seit Jahren erwartete Pastoralinstruktion über die Mittel der sozialen Kommunikation. Sie ist herausgegeben von dem gleichnamigen „Päpstlichen Rat" und geht auf den Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils zurück. In Nr. 23 des schon im Ansatz verunglückten und niemals eigentlich zum Zuge gekommenen Dekrets über die sozialen Kommunikationsmittel („Inter mirifica") gab es dem „Päpstlichen Rat" den „ausdrücklichen Auftrag", durch ein Pastoralschreiben *„alle Grundsätze und Weisungen dieses Konzils* über die sozialen Kommunikationsmittel zur Durchführung zu bringen".

Schon diese Formulierung zeigt, daß der jetzt veröffentlichten Pastoralinstruktion nicht nur die Aufgabe gestellt war, die in dem Dekret vorgesehenen praktischen Maßnahmen nochmals zusammenzufassen, sondern alle Aussagen des Konzils über die Massenmedien zu berücksich-

tigen. Die Instruktion nennt denn auch in Nr. 2 zunächst fünf andere Konzilsdokumente (an erster Stelle die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute) und dann erst das Dekret „Inter mirifica", das „im eigentlichen Sinne" (proprie) davon handelt und das „ganz dem Bereich der Instrumente der sozialen Kommunikation gewidmet ist". Diese vorsorgliche Aufzählung hatte gewiß nicht den Sinn, auf einen — im übrigen nicht vorhandenen — Lehrreichtum der zitierten Dekrete und Konstitutionen (außer „Gaudium et spes", das Ökumenismusdekret, die Erklärung über die Religionsfreiheit und die Dekrete über die Missionstätigkeit der Kirche und über die Hirtenaufgabe der Bischöfe) in Sachen Kommunikationsmittel aufmerksam zu machen. Man wollte vielmehr die Tatsache in Erinnerung bringen, daß das Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel auf dem Hintergrund des Gesamtkonzils zu interpretieren sei. Allerdings ist auch dieser Hintergrund nicht sehr eindrucksvoll. In den beiden Dekreten, in denen man außer von „Gaudium et spes" (Nr. 6, 54, 61) vor allem unter medienpädagogischen Gesichtspunkten ein Eingehen auf die Kommunikationsmittel erwartete, im Erziehungsdekret und im Dekret über die Priesterausbildung, ist das Problem so gut wie nicht erwähnt. Das Erziehungsdekret spricht nur einmal von den „Mitteln der öffentlichen Meinungsbildung" (Nr. 4) und das Dekret über die Priesterausbildung scheint es ganz vergessen zu haben. Tatsächlich ist also die jetzt vorliegende Instruktion als *völlig selbständiges Dokument* zu werten. Ihr Ziel ist vor allem „vertieftes Sachverständnis", das den Christen im Umgang mit den Kommunikationsmitteln Wegweisung bieten soll. Das recht lange und vor allem im theologischen Teil langstilige Dokument zählt 187 Nummern. Mit dem noch längeren Kommentar des auch an der deutschen, von der Bischofskonferenz approbierten Übersetzung beteiligten Münchner Publizisten und Zeitungswissenschaftlers, *H. Wagner,* ergibt die lateinisch-deutsche Ausgabe ein Buch von 304 Seiten (im Paulinus-Verlag, Trier, als Band 11 der Reihe „Nachkonziliare Dokumentation").

Die jetzt vorliegende Instruktion, die formell alle technischen Instrumente der sozialen Kommunikation umfaßt (Zeitungswesen und Presse im weitesten Sinn, Hör- und Sehfunk, Film, Werbung), ist keine Dienstanweisung für Journalisten oder gar für Kameraleute und Filmschaffende. Sie richtet sich an die gesamte Kirche, in erster Linie an die Bischöfe, die sie unter Hinzuziehung von Sachverständigen „genauer erklären" sollen, und an alle, die als „Kommunikatoren" oder „Rezipienten" in den Prozeß sozialer Kommunikation einbezogen sind und sich in irgendeiner Weise der Instrumente der sozialen Kommunikation bedienen.

Eine lange Entstehungsgeschichte

Die unmäßig lange *Entstehungsgeschichte* zeigt, daß man es sich mit diesem Dokument nicht leichtgemacht hat. Mehr als sechs Jahre wurde daran gearbeitet. Man brauchte für diese gewiß nicht schwierigere Materie beispielsweise doppelt so lange Zeit wie das Einheitssekretariat zur Ausarbeitung des ersten Teils des Ökumenismusdirektoriums, dem inzwischen bereits ein zweiter Teil gefolgt ist. Mit der Abfassung der Instruktion begann der „Päpstliche Rat" bereits Ende September 1964. Im November, während der dritten Sitzungsperiode des Konzils, fand eine eigene Konferenz der bischöflichen Fachreferenten für Publizistik statt. Anfang 1965 wurde an alle Bischofskonferenzen ein *Fragebogen* geschickt. An seiner Beantwortung waren zahlreiche nationale Fachgruppen beteiligt. Die Auswertung erfolgte durch die Plenarversammlung der Kommission im Oktober 1965 und auf einer weiteren Sitzung der bischöflichen Fachreferenten im gleichen Monat. Der erste Gesamtentwurf — 300 Seiten! — wurde aber erst im Oktober 1967 vorgelegt. Mit einem zweiten, radikal gekürzten Gesamtentwurf hatte sich die Vollversammlung der Konsultoren der Kommission im November 1969 zu befassen. Der dritte Gesamtentwurf, in den auch Voten der Kommissionsspitze einzuarbeiten waren, wurde im Juni 1970 eingehend beraten und anschließend allen Bischöfen zur Stellungnahme zugesandt. Der an Hand der bischöflichen Voten nochmals leicht überarbeitete Entwurf wurde vom Papst im Januar dieses Jahres „ohne jede Änderung" gebilligt. Die Schwierigkeiten der langen Entstehungsgeschichte, an der von deutscher Seite der Leiter der deutschen Abteilung bei Radio Vatikan, P. *K.-H. Hoffmann,* stark beteiligt war, brauchen hier nicht im einzelnen geschildert zu werden. Die *Hauptschwierigkeit* bestand nach Auskunft Hoffmanns in der Notwendigkeit, gegensätzliche Vorstellungen und Positionen soweit als möglich integrieren zu müssen. Dies ist leidlich gelungen. Eine weitere Schwierigkeit war, daß die ursprüngliche Absicht, nur einen Pastoral-Kommentar zum Konzilsdekret zu schreiben, erst allmählich „zugunsten des Versuchs einer Weiterentwicklung der Aussagen der Kirche zum Bereich der sozialen Kommunikation" zurücktrat. Unter diesem zweiten Gesichtspunkt lohnte sich die Zeit. Eine kräftige *Weiterentwicklung* ist dem jetzt vorliegenden Dokument nicht abzusprechen.

Die Instruktion besteht aus drei Teilen: Im ersten werden die Instrumente sozialer Kommunikation in christlicher Sicht dargestellt. Es ist der eigentliche lehrhafte, wenn man will theologische Teil. Im zweiten werden dieselben Instrumente als „Faktoren des menschlichen Fortschritts" erläutert. Hier herrschen kommunikationswissenschaftliche und -ethische Gesichtspunkte vor. Im dritten werden die Aufgaben der Katholiken auf dem Gebiet der Kommunikationsmittel behandelt: Dieses ist der praxisnaheste der ganzen Instruktion und damit unter dem Gesichtspunkt von Anwendung und Verwirklichung wohl der wichtigste Teil. Allerdings gilt für die gesamte Instruktion, was im Vorwort steht: sie lege „Lehrgrundsätze" und „apostorale Weisungen im *allgemeinen* dar". *„Einzelfragen,* die man wegen des ständigen Wandels und Fortschritts auf diesem Gebiete nur unter Berücksichtigung der besonderen zeitlichen und örtlichen Verhältnisse genauer klären kann, bleiben hier außer acht" (Nr. 3).

Meinungsfreiheit betont

Da eine Gesamtdarstellung der Instruktion aus räumlichen Gründen hier aussichtslos ist, seien nur die wichtigsten Punkte herausgestellt; zunächst die eindeutig positiven, die zeigen, daß die Mühe der Entstehung nicht vergeblich war; dann ganz kurz die reichlich problematischen, an denen es ebenfalls nicht fehlt und die einer kritischen Lektüre bedürfen. Den ersten Teil können wir uns für den Schluß aufsparen und gleich einige Fragen aus dem zweiten, unter kommunikationstheoretischen Gesichtspunkten wichtigeren Teil herausgreifen. Es sind

deren fünf: das Verständnis der öffentlichen Meinung, Freiheit und Recht der Kommunikation, medienpädagogische Aspekte, die Zusammenarbeit im medienpolitischen Bereich. Zunächst zur öffentlichen Meinung. Diese wird als gesellschaftlicher Faktor sehr hoch eingeschätzt. Folgende Äußerung, mit der der Abschnitt eingeleitet wird, war man jedenfalls früher aus kirchlichem Munde nicht gewohnt: „Die Äußerungen und der Kampf (‚certatio' wäre wohl eher mit Wettstreit zu übersetzen) der verschiedenen Meinungen in der Öffentlichkeit greifen tief in das Leben der Gesellschaft ein, bereichern es und beschleunigen ihren Fortschritt" (Nr. 24). *Öffentliche Meinung* entsteht (der Definitions- bzw. Beschreibungsversuch hört sich etwas hilflos an) dadurch, „daß jeder bemüht ist, seine eigenen Auffassungen, Meinungen, Empfindungen und sittlichen Überzeugungen anderen mitzuteilen, damit sie gemeinsamer Besitz vieler werden" (Nr. 25). Aber wichtiger als diese wenigstens jedermann verständliche Beschreibung der öffentlichen Meinung ist die Feststellung, daß die Freiheit der Meinungsäußerung nicht nur Bestandteil einer menschenwürdigen gesellschaftlichen Ordnung sein muß, sondern als „Wesensbestandteil bei der Bildung öffentlicher Meinung" anzusehen ist. Aus dieser Rolle der *Meinungsfreiheit* und der öffentlichen Meinung wird der „verantwortungsvolle Auftrag" jener abgeleitet, die sich der Medien der öffentlichen Meinung bedienen (Nr. 27). Entsprechend scharf werden Formen der öffentlichen Propaganda verurteilt, die die Würde des einzelnen schädigen oder das Gemeinwohl verletzen: „Jede Propaganda . . . die eine offene oder öffentliche Einrede verhindern (impedire) will, die Tatsachen verdreht oder Menschen Vorurteile einhämmert, die halbe oder einseitig gefärbte Wahrheiten verbreitet und wichtige Sachverhalte verschweigt, verweigert dem Menschen das Recht auf Entscheidungsfreiheit" (Nr. 30).

Nicht weniger pointiert äußert sich die Instruktion zum *Recht auf Information,* dem sie sogleich die Pflicht, sich auch tätsächlich zu informieren, gegenüberstellt, und zur Informationsfreiheit. Zwei Gesichtspunkte ragen heraus: 1. die Kritik an entstehenden Presse- bzw. *Meinungsmonopolen:* „Ohne eine Vielzahl voneinander unabhängiger Informationsquellen wäre der Gebrauch des Informationsrechts völlig gegenstandslos" (Nr. 34). 2. die Forderung nach dem Rechtsschutz der Berichterstatter. Es lohnt sich, diese Stelle voll zu zitieren: „Die Menschen, deren Beruf es ist, die Öffentlichkeit zu informieren, erfüllen . . . eine sehr wichtige und schwierige Aufgabe, die sie oft großen Belastungen aussetzt. Häufig werden sie von denen unter Druck gesetzt, die ein Interesse daran haben, die Wahrheit zu verdunkeln und zu verschweigen" (Nr. 36). Leider fehlt — es hätte in einer päpstlichen Instruktion sehr glaubwürdig gewirkt — die Nutzanwendung auf den kirchlichen Bereich. Die Instruktion erwähnt ausdrücklich nur den Schutz der *Kriegsberichterstatter,* freilich mit der allgemeinen Schlußfolgerung: „Darum lehnt die Kirche jede Gewaltanwendung gegen diese Korrespondenten und andere Journalisten entschieden ab. Denn beim Recherchieren und bei der richtigen Weitergabe der Nachrichten nehmen sie das Informationsrecht der Menschen wahr und verwirklichen es."

Doch unterliegt das Recht auf Information auch „klaren Grenzen", wenn Rechte anderer berührt werden: das Recht auf guten Ruf, das Recht auf Unverletzlichkeit des Intimbereichs, das Recht auf Wahrung des Berufsgeheimnisses usw. Schließlich: „Wenn das Gemeinwohl auf dem Spiel steht, kann die Weitergabe von Nachrichten nur nach sehr sorgfältiger Abwägung aller Umstände erfolgen" (Nr. 42). Das sind Selbstverständlichkeiten, recht unzweideutig formuliert, aber fern der kirchlichen Gefahrenzone.

Medienpädagogik und Informationsgestaltung

Doch weiter zum nächsten Punkt: Die *Medienpädagogik* wird als vordringliche Aufgabe geschildert. „Sie muß die Funktionsprinzipien der Instrumente der sozialen Kommunikation gründlich vermitteln" (Nr. 64). Sie muß sich auf beide richten: auf Rezipienten und Informanten (Kommunikatoren). Sie soll den jeweils neuesten Entwicklungsstand berücksichtigen und dem Alter der Rezipienten angepaßt sein. Medienpädagogik soll nicht nur Angelegenheit der *Familie,* sondern der *Schule* sein: „Schüler aller Altersstufen sollen schrittweise und zielstrebig eingeführt werden in die Grundlagen und Grundregeln der Presse sowie der jüngeren Medien . . . Dieser Unterricht muß im Lehrplan seinen festen Platz haben und ergänzt werden durch Sonderkurse und praktische Übungen unter Anleitung von Fachleuten" (Nr. 69). Den Eltern wird trotz Neigung der Kommunikationsmittel zu „schonungsloser" Diskussion jedes Problems in Staat und Kirche empfohlen, darauf zu „vertrauen, daß ihre Kinder, die in einer anderen Zeit und in einer ganz anderen Umwelt aufwachsen, darum auch von vornherein sich besser einstellen und rüsten gegen die vielfachen Belastungen, denen sie begegnen" (Nr. 70). Aus den zahlreich registrierten Pflichten und Funktionen derer, die über die Kommunikationsmittel Nachrichten verbreiten und Meinungenn vermitteln, lohnt sich hier dreierlei herauszustellen: 1. wird neben der Nachrichtengebung dem *Kommentar* größtes Gewicht beigelegt. Die Journalisten sollen nicht nur Tatsachen festhalten, sondern wichtige Aspekte hervorheben, ihre Bedeutung herausstellen und sie in ihrem Zusammenhang beleuchten. Man traut ihnen offenbar zu, das „ganze Nachrichtengewirr" transparent zu machen, damit auch der Rezipient in der Lage sei, seine „eigenen Urteile und Entscheidungen zum Wohle der Gesellschaft zu fällen". 2. wird größter Wert auf eine *funktionsfähige Kritik* im Medienangebot gelegt. Im Kritiker wird eine Art „beruflicher Selbstkontrolle" gesehen, „die es ersparen könnte, daß es zur Ausübung großen Drucks von außen kommt". Fast panegyrisch wird der Kunstkritiker geschildert: „Man darf die schöpferische Funktion der Kritiker nicht unterschätzen, wenn sie mit Scharfblick und Sachverstand aus der Tiefe eines Kunstwerkes (!) einen Sinnreichtum erschließen, der selbst dem Künstler entgangen sein mag" (Nr. 78). 3. wird eine *Berufsordnung* auf der Grundlage kollegialer Zusammenarbeit gefordert, „um gemeinsame Probleme und Aufgaben der umfassenden Ziele sozialer Kommunikation zu lösen". Doch werde es dienlicher sein, „Anregungen und Anleitungen zum rechten Handeln zu geben, statt einen Katalog von Verboten aufzustellen" (Nr. 78). Unter dem Stichwort *Zusammenarbeit* wird zunächst der Gesetzgeber angesprochen. Auch er soll seine Mitwirkung nicht auf Einschränkungen und Verbote verlegen und das Prinzip der Subsidiarität im Bereich der Medien beachten. Eine Zensur könne es nur im äußersten Notfall geben. Leider werden solche Notfälle nicht aufgezählt. Die kirchliche Zensur wird ganz ausgespart. Ge-

fordert wird die Schaffung bzw. der Ausbau *gesellschaftlicher Kontrollgremien,* denen Vertreter aller Gruppen der Gesellschaft angehören sollen. Durch sie könnte beides vermieten werden: Übergriffe der staatlichen Gewalt und ein Übergewicht wirtschaftlicher Interessen. Internationale Zusammenarbeit wird besonders erwartet für den Bereich der *Satellitenkommunikation* und zum Ausbau der audiovisuellen Medien in den Ländern der Dritten Welt.

Keine Ausnahmen für kirchliche Stellen

Der dritte Teil mit den Ausführungen über die *Aufgaben der Katholiken* auf dem Gebiet der Kommunikationsmittel, auf den hier in knappster Form einzugehen ist, ist in drei Kapitel gegliedert: Der Dienst der Katholiken in der sozialen Kommunikation, der Dienst der Kommunikationsmittel für die Katholiken, das Wirken der Katholiken in den einzelnen Medien. Die wichtigste Aussage in diesem Teil ist wohl die Ablehnung einer einseitigen Überschätzung katholisch-konfessioneller Einrichtungen. Die Katholiken, die in neutralen Medien sachgerecht arbeiten, erfüllen „eben dadurch nicht nur eine Aufgabe für die soziale Kommunikation, sondern zugleich einen Auftrag, den sie als Christen in der Welt haben" (Nr. 103). Eine weitere wichtige Aussage ist die Einbeziehung der Medienpädagogik in die *Ausbildung für Priester und andere kirchliche Dienste;* sie soll „integraler Bestandteil" der Theologenausbildung sein. Dies soll nicht zuletzt deswegen geschehen, weil die Medien selbst „einen wirksamen Dienst für die Verkündigung leisten" (Nr. 111). Der Wert und die grundsätzliche Bedeutung religiöser, auch liturgischer Sendungen wird hervorgehoben. Die Treue zum Lehramt in diesen Sendungen wird unterstrichen, die Treue zu einer schriftgemäßen Theologie aber nicht einmal erwähnt. Liturgische Sendungen einschließlich der Übertragung der Eucharistiefeier werden offenbar unbefragt akzeptiert. Dafür ist die *Förderung publizistischen Nachwuchses* ein dringendes Anliegen der Instruktion. Eigene Institute und Fonds sollen geschaffen werden, auch in den Entwicklungsländern. Zur Berichterstattung über kirchliche Ereignisse heißt es: „Wenn bei der Behandlung irgendwelcher Fragen in der Kirche Geheimhaltung geboten ist, gelten die gleichen Grundsätze wie im staatlichen Bereiche. Die geistigen Werte, die in der Kirche zum Ausdruck kommen, erfordern es allerdings, daß die Informationen über ihre Absichten und über die Fülle ihrer Tätigkeit mit einem Höchstmaß an Vollständigkeit, Wahrhaftigkeit und Offenheit gegeben werden" (Nr. 120). Diese Aufgabe wird bei der sprichwörtlichen Zurückhaltung kirchlicher und speziell vatikanischer Amtsstellen schwer zu erfüllen sein. Doch diese Zurückhaltung selbst wird verurteilt: „Wenn kirchliche Stellen Nachrichten zurückhalten oder nicht in der Lage sind zu informieren, öffnen sie schädlichen Gerüchten Tür und Tor, anstatt die Wahrheit ans Licht zu fördern" (Nr. 121).
Wird dieser Text Folgen haben? Die Instruktion gibt für den kirchlichen Bereich durchaus praktische Anregungen und begnügt sich nicht mit der allgemeinen Forderung, „die Medien mit Umsicht in den Dienst der Seelsorge zu stellen". Arbeitsstellen und Organisationen sollen aufgebaut bzw. strukturgerecht weiterentwickelt werden, „die sich in dieser besonderen Form des Apostolats engagieren" (Nr. 162). Aber die Autoren der Instruktion konzentrieren sich nicht mehr nur auf den pastoralen Aspekt. Das Ziel ist der mediengerechte Umgang kirchlicher Stellen, Verbände und Einrichtungen. Nicht nur den Diözesen, auch dem Vatikan wird ein Pressesprecher verordnet, den es bis heute nicht gibt (nur einen Direktor des vatikanischen Pressesaales). Public relations wird großgeschrieben. Nicht nur die Sprecher, auch alle „die sonst noch die Kirche in der Öffentlichkeit vertreten . . ., müssen (ihre) Regeln und Techniken gründlich beherrschen" (Nr. 174). Die Forschung im kommunikationswissenschaftlichen Bereich werde die Kirche mit großer Aufmerksamkeit verfolgen. Für den kirchlichen Beitrag in diesem Forschungsbereich wird ein Prioritätenkatalog gefordert. An den katholischen Universitäten sollen eigene Kommunikationswissenschaftliche Institute für Forschung und Lehre gebildet werden.
Ob die mehrfach verlangte internationale Zusammenarbeit dazu führen wird, daß man einige Institute von Rang und Gewicht und nicht eine Reihe universitärer- und außeruniversitärer Institute auf nationaler Basis mit viel administrativem Leerlauf und geringer Forschungskapazität schafft? In der Praxis dürfte in diesem Sektor wohl der Zusammenarbeit mit bereits bestehenden nichtkirchlichen Instituten Vorrang gebühren.

Problematische Methode und banale Theologie

Die wenigen Zitate zeigen bzw. beweisen die offene Tendenz des gesamten Papiers. Doch enthält es auch Elemente, die mehr als fragwürdig sind. Äußerst problematisch erscheint der *methodische und thematische Aufbau:* Man handelt von Kommunikation und Kommunikationsmitteln und vernebelt durch diesen allgemeinen Sprachgebrauch manchmal den Prozeß der Kommunikationsvermittlung durch die technischen Medien und ihre Inhalte. Im Grunde genommen ist die Instruktion doch eine Gebrauchsanweisung zu Presse, Hör- und Sehfunk. Der *Film* kommt — trotz Erwähnung sogar des Heimkinos — nur am Rande zum Zug; über das *Theater* werden fast nur Banalitäten gesagt. Buch und Schallplatte werden außer dem Taschenbuch als Kommunikationsmittel gar nicht in Betracht gezogen. Wäre man anders vorgegangen, etwa nach den Stichworten Information, Öffentlichkeitsarbeit, Bildung, Unterhaltung, Werbung, hätte man mit weniger Zäsuren und Wortaufwand den Prozeß der sozialen Kommunikation schlüssiger beschreiben können. Völlig verharmlost wirkt der theologische Teil, der bei einem so profanen Medium wie dem publizistischen Mittel in dieser Form auch fehlen könnte. Werden nicht christliche Grundgeheimnisse trivialisiert, wenn die Mysterien der Trinität unvermittelt zur Deutung der Massenkommunikation herangezogen werden? Und was soll die Apostrophierung Jesu Christi als „vollkommener Kommunikator" (Nr. 10) (Kommunikator ist übrigens die durchgängige Bezeichnung für den in den Medien Tätigen)? Es ist uns, ehrlich gesagt, unverständlich, wie der Kommentar eine Sammlung solcher „theologischer" Kraftsprüche zu einer neuen „Theologie der Mitteilung" hochstilisieren kann. Bezeichnend für den Text ist, daß es trotz dieses „biblischen" Kommunikationsenthusiasmus, aus dem auch der überschwängliche Tribut an die Kommunikationsmittel als Medien des „Fortschritts" kommt, daß es dort paßt, wo es in diesem Bereich allein ein theologisches Problem aufzuarbeiten gibt: in der sinnvollen Vermittlung theologischer und Glaubensfragen in den

Medien. Es heißt zwar: „Die Art der Darstellung muß ... mediengerecht sein. Die Sprache der Massenmedien ist eine andere als die der Kanzel" (Nr. 128). Die Qualität religiöser Beiträge müsse unbedingt auf der Höhe der anderen sein. Aber dieses Problem der Vermittlung ist keine bloße Frage der sprachlich-thematischen Disposition und der Einstellung auf die Situation des Hörers, sondern die Frage, wie Glaube, Offenbarung in der jeweiligen Situation des Hörers oder Zuschauers existentiell, d. h. lebenserhellend angesagt werden.

In einer letzten Frage sind wir aber mit dem Kommentator nicht nur uneins; wir möchten vielmehr den Text der Instruktion gegen den Kommentator in Schutz nehmen. Dieser bringt eine Lieblingsidee, den sog. *Forumscharakter* der Medien ins Spiel und bedauert, daß dieser in der Instruktion nicht konsequent genug durchgehalten ist. Wir sind auch der Meinung, daß sich das Kommunikationsgeschehen beispielsweise nicht auf das Verhältnis zwischen Redaktionen und Lesern reduzieren läßt, sondern daß diejenigen, die sich der Medien bedienen, Vermittler in einem Kommunikationsprozeß sind, der auf einer Vielzahl verschiedener Rollen aufruht. Doch halten wir, offen gesagt, wenig von sog. universellen Medien, die im kirchlichen Fall durch das „gesamte Volk Gottes" kontrolliert werden. Solche demokratisch gewählten Kontrollgremien haben ihre Bedeutung, die von Medium zu Medium verschieden ist. Speziell in der Presse könnten sie auf Dauer einer wenig demokratischen und auch wenig sachgerechten Entwicklung Raum geben, wenn sie die Organe in wechselnde Abhängigkeiten von leicht wandelbaren Mehrheitstendenzen bringen. Im Sinne der Instruktion (Nr. 34) glauben wir, daß die Pressefreiheit nicht in erster Linie durch den Forumscharakter sog. *universeller Medien,* die in der Tendenz ja doch immer selektiv und meinungsgebunden verfahren, garantiert wird, sondern primär durch eine „Vielzahl voneinander unabhängiger Informationsquellen".

Zur *Übersetzung* merkt der Kommentator selbst an, daß sie nicht immer mit dem lateinischen Text übereinstimmt, weil bei ihrer Herstellung auf anderssprachige Vorlagen zurückgegriffen wurde. In einigen Fällen hätte man sich aber doch besser an den lateinischen Text gehalten. Die Passagen über den Sittenverfall sind im Deutschen schärfer geraten, als sie es im Lateinischen sind. Einen Meinungskampf wird die Kirche kaum unterstützen, wohl aber einen Wettstreit der Meinungen (Nr. 24). Die „non tam generosas nec honestas impulsiones naturae humanae" sind mit den „egoistischen und vitalen Trieben der menschlichen Natur" nicht ganz korrekt wiedergegeben. Jedenfalls hofft der Chronist, daß Vitalität — vor allem auf publizistischem Felde — eine durchaus ehrenhafte Sache sein kann.

Länderbericht

Die innerkirchliche Krise in der Sowjetunion

Die Kirchengeschichte der Sowjetunion hat im Laufe der vergangenen 50 Jahre eine Reihe von schweren *innerkirchlichen Konflikten und Krisen* erlebt, die ihre Ursache in den meisten Fällen überwiegend oder ausschließlich in der Konfrontation mit einer militant atheistischen Staatsmacht hatten. Die ungelöste und wahrscheinlich niemals grundsätzlich zu lösende Frage, wie die Kirche zwischen Widerstand und Ergebung, zwischen Martyrium und Opportunismus ihren Weg gegenüber einer Staatsmacht finden soll, die ihr im Prinzip die Existenzberechtigung abspricht, hat zu innerkirchlichen Auseinandersetzungen, zu Kirchenspaltungen und Untergrundbewegungen geführt. Besonders die orthodoxe Kirche, die viel stärker in der ungebrochenen konstantinischen Tradition steht als die westlichen Kirchen und ihre Verzweigungen auf dem Territorium der Sowjetunion, sah sich nach 1917 in eine beispiellose Situation gestellt. Die von Gott eingesetzte Obrigkeit war über Nacht vom Beschützer und Verteidiger der Orthodoxie zu ihrer schwersten Bedrohung geworden. Die revolutionäre Staatsmacht war nicht nur entschlossen, die Kirche mit allen Mitteln zu bekämpfen, sondern sie erwartete darüber hinaus Anerkennung, wenn nicht Unterstützung durch die ehemalige Staatskirche.

Diese verzweifelte Lage, verschärft durch die seit Jahrzehnten *überfälligen innerkirchlichen Reformen,* führte in den zwanziger Jahren zu einer Reihe von Kirchenspaltungen, die das Fortbestehen des Moskauer Patriarchats durchaus fraglich erscheinen ließen. Die sogenannte Erneuererbewegung, von der Sowjetmacht gefördert, um die innere Selbstzerstörung der ehemaligen Staatskirche zu beschleunigen, konnte jedoch im wesentlichen aus zwei Gründen überwunden werden: 1. Das traditionsbewußte und außerordentlich stark kirchlichen Formen verhaftete orthodoxe Kirchenvolk akzeptierte die radikalen Reformen der Erneuerer nicht. 2. Das Moskauer Patriarchat gab seit 1923 schrittweise seinen Widerstand gegen die inzwischen etablierte Sowjemacht auf und entschloß sich trotz der fortdauernden kirchenkämpferischen Haltung des Regimes zur Loyalität gegenüber der neuen Obrigkeit. Damit war der von Anfang an prosowjetisch eingestellten *Erneuererbewegung* der Wind aus den Segeln genommen. Dennoch blieben die Spannungen zu der militant atheistischen Staatsmacht auch nach dem Zweiten Weltkrieg entscheidend für die Konflikte innerhalb verschiedener Religionsgemeinschaften und für das Verhältnis von Kirche und Staat in der Sowjetunion. Die Kirchen in Westeuropa und Nordamerika sind in den beiden vergangenen Jahrzehnten ebenfalls in eine schwere innere Krise geraten, die bedingt ist durch die fortschreitende Säkularisation und Entkirchlichung breiter sozialer Schichten, durch die zunehmende Kluft zwischen Theologie und Frömmigkeit, durch die Infragestellung von Autorität und Hierarchie und manches andere. Dagegen ist der innere Konflikt, in dem sich die großen christlichen Religionsgemeinschaften in der Sowjetunion heute befinden, *im wesentlichen auf die Konfrontation zwischen Kirche und Staat* zurückzuführen, ein Problem, das in den westlichen Industrieländern im großen und ganzen als überwunden gelten kann. Die gegenwärtige Krise innerhalb der Kirchen der Sowjetunion hat ihre Ursache eindeutig in der brutalen und *rücksichtslosen Chruschtschowschen Verfolgungswelle* von 1959 bis 1964. Der

Bestand der institutionalisierten Kirchen ist in dieser Zeit durch administrativen Terror um etwa die Hälfte reduziert worden. Nur ein Bruchteil der Verluste konnte in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre wieder zurückgewonnen werden. Diese Kirchenverfolgung, die in ihren Auswirkungen — wenn auch nicht in den Methoden — nur mit dem stalinschen Vernichtungskampf gegen die Kirchen in den dreißiger Jahren verglichen werden kann, kam allseits unerwartet. Viele westliche Beobachter und die Kirchen selbst gingen davon aus, daß nach dem Zweiten Weltkrieg eine Art modus vivendi mit dem Regime erreicht worden war, der den Kirchen einen zwar äußerst engen, aber doch relativ ungestörten Wirkungsraum beließ. Um so schwerer war der Schock und die Empörung in vielen Gemeinden. Die Proteste gegen die administrativen Kirchenschließungen, gegen die Entziehung der Registration der Priester und die verschärfte Kontrolle jeder kirchlichen Aktivität richteten sich sowohl gegen die sowjetischen Behörden als auch gegen die eigenen Kirchenleitungen, die keine Möglichkeit zum Widerstand sahen und häufig gezwungen wurden, die Repressalien selbst durchzuführen. Am meisten wissen wir über die Protestbewegung innerhalb der russisch-orthodoxen Kirche und bei den Evangeliumschristen-Baptisten, wo die innerkirchliche Opposition schon 1961/62 zu einer Kirchenspaltung geführt hat. Aber die Unruhe und Krise, ausgelöst durch die Verfolgungen zu Beginn der sechziger Jahre, ist nicht auf diese Religionsgemeinschaften beschränkt; wir kennen Proteststimmen auch aus der katholischen Kirche Litauens und aus dem Altgläubigen Erzbistum von Moskau und ganz Rußland.

Entstehen der Protestbewegung

Seit 1959 ist im Westen eine Flut von Eingaben, Bittschriften, Prozeßberichten und geistlichen Texten aller Art bekanntgeworden, die als *samizdat-Literatur* (Untergrund-Literatur) zugleich Ausdruck und Quelle der innerkirchlichen oppositionellen Regungen sind. Den Proteststimmen in den Kirchen und der kirchlichen samizdat-Literatur kommt sogar eine zeitliche Priorität gegenüber der Protestbewegung innerhalb der kritischen Intelligenz zu. Die ersten bedeutenden, uns bekannten Artikel *A. È. Levitin-Krasnovs* stammen aus den Jahren 1959/60[1], der programmatische Brief von *G. K. Krjučkov* und *G. P. Vins* (Evangeliumschristen-Baptisten) an L. I. Brežnev wurde im April 1965 geschrieben[2], die offenen Briefe der Priester *N. I. Êšliman* und *G. P. Jakunin* an den Patriarchen Aleksij und an Staatsoberhaupt N. V. Podgorny stammen vom November des gleichen Jahres[3] und B. V. Talantov verfaßte seine erschütternden Briefe über die Kirchenverfolgungen im Gebiet Kirov im Jahre 1966[4]. Demgegenüber hat die intellektuell-literarische Protestbewegung ihren ersten Höhepunkt erst im Anschluß an den Schriftstellerprozeß vom Februar 1966 *(A. Sinjavskij, Ju. Daniël')* erreicht.

Der Umfang der kirchlichen samizdat-Literatur ist beträchtlich; die beste uns zur Verfügung stehende Spezialdokumentation, Documentation Service on Religion in the Soviet Union, führt vom November 1968 bis Januar 1971 191 Einzelschriften des samizdat auf, die in dieser Zeit im Westen bekannt geworden sind. 105 von ihnen stammen aus Kreisen der dissidenten Baptisten und 50 sind von orthodoxen Christen geschrieben. Im einzelnen reicht der Umfang dieser Schriften von kurzen Aufrufen und Gedichten bis hin zu Buchmanuskripten von mehreren hundert Seiten[5]. Natürlich bilden die im Westen bekannten samizdat-Schriften nur einen Bruchteil der tatsächlich im Umlauf befindlichen Literatur. Einen weiteren Teil der kirchlichen samizdat-Produktion kennen wir aus Anspielungen oder Auszügen in der sowjetischen Presse oder aus anderen Hinweisen[6].

Ein Teil der Bittschriften und Proteste ist von Hunderten von Menschen unterschrieben, oft mit vollem Namen und genauer Anschrift; eine Petition an die Spitzen der Sowjetregierung über die Leiden der Kinder der verfolgten Evangeliumschristen-Baptisten trägt die Unterschriften von 1453 Frauen[7]. Die Unruhe in den Kirchen ist also nicht auf einige exponierte Geistliche und Laien beschränkt; sie wird von einer großen Zahl von Menschen getragen, die nicht einzeln über das ganze Land zerstreut sind, sondern sich in einer beträchtlichen Zahl von Gemeinden konzentrieren. Das unterscheidet die *kirchliche Protestbewegung* von der intellektuell-literarischen, die kaum die unteren sozialen Schichten erreicht. Die Oppositionellen in den Kirchen haben einen festen Rückhalt bei einem Teil des Volkes, und das Schisma bei den Evangeliumschristen-Baptisten ist zu einer Massenbewegung geworden, die mindestens 50 000 Menschen erfaßt hat. Vergleichbares kann von der oppositionellen Intelligenz nicht gesagt werden. Der *Rat der Kirchen der Evangeliumschristen-Baptisten* ist auch die einzige, das ganze Land erfassende und ihrem Selbstverständnis nach nicht konspirative Organisation, die innerhalb der nonkonformistischen Bewegung der sechziger Jahre aufgebaut wurde. Wahrscheinlich gehören diese Tatsachen zu den Gründen dafür, daß die Verfolgungsmaßnahmen gegen die kirchliche Opposition auch heute noch besonders hart und konsequent sind.

Die samizdat-Literatur aus den protestantischen Gruppen und der orthodoxen Kirche zeigt im einzelnen sehr *unterschiedliche Züge*. Der größte Teil der baptistischen samizdat-Literatur ist geprägt vom Schmerz und Leid der Gefangenen und Gefolterten, derjenigen, die seit 1961 unter der ständigen Angst vor Administration, Polizei und Gerichten leben und von ihrer, unserem Lebensgefühl recht fremden Märtyrerbereitschaft. Die Entschlossenheit, für die eigenen Überzeugungen nicht nur die bürgerliche Existenz und die persönliche Sicherheit, sondern auch das eigene Leben einzusetzen, ist ja auch für viele Exponenten der antistalinistischen intellektuellen Opposition charakteristisch. Die kritischen Stimmen aus der orthodoxen Kirche sind thematisch vielfältiger und tragen stärker die individuellen Züge einzelner Verfasser, die in Detailfragen oft sehr verschiedene Standpunkte beziehen und keineswegs eine geschlossene organisierte Gruppe bilden.

Das Schweigen gebrochen

Das Aufbegehren gegen die unerwartete Chruschtschowsche Kirchenverfolgung, die in so scharfem Gegensatz zu den nach dem XX. Parteitag (1956) geweckten Hoffnungen stand, war Ausgangspunkt und zunächst Hauptthema der kirchlichen Protestbewegung. Durch die kirchliche samizdat-Literatur haben wir zum erstenmal *genauere Kenntnis vom Mechanismus des administrativen Terrors* erhalten, der sich nach außen zumeist unter dem Schein der Legalität vollzieht, wie durch die samizdat-Schriften überhaupt die sechziger Jahre zu den am besten bekannten Abschnitten der Kirchengeschichte in sowjetischer Zeit gehören. Die Priester Êšliman und Jakunin haben ein

Bild gezeichnet von der ständigen Einmischung staatlicher Stellen in alle kirchlichen Angelegenheiten und von der Abhängigkeit der Kirchenleitungen. „Telefonische Weisungen, mündliche Instruktionen, nirgends registrierte, inoffizielle Abmachungen — das ist jene Atmosphäre der ungesunden Geheimniskrämerei, die wie undurchdringlicher Nebel die Beziehungen zwischen dem Moskauer Patriarchat und dem Rat für die Angelegenheiten der russisch-orthodoxen Kirche umgibt.“ [8] Durch eine von den dissidenten Baptisten verbreiteten Anklageschrift der Staatsanwaltschaft in Rjazan' kennen wir zum Teil den Wortlaut eines nichtveröffentlichten Ukaz des Präsidiums des Obersten Sowjet der RSFSR vom 19. Dezember 1962, der praktisch eine Revision und Verschärfung des grundlegenden Religionsgesetzes von 1929 ist und eine der wesentlichen Handhaben der Chruschtschowschen Verfolgung war[9].

Die innerkirchliche Opposition hat gezeigt, wie die Pflicht zur Registrierung von Kirchen und Geistlichen bei den Verwaltungsbehörden dazu benutzt wird, willkürlich Priester zu versetzen oder ihnen ohne jede Begründung überhaupt die Arbeitserlaubnis zu entziehen, Kirchen zu schließen oder die Eröffnung neuer Kirchen ohne Angabe von Gründen abzulehnen, obwohl damit eindeutig gegen geltendes Gesetz verstoßen wird. Während sich der Terror des Stalinismus hauptsächlich des Geheimdienstes, der Polizei und der Justiz bediente, ist in nachstalinscher Zeit in viel stärkerem Maße eine *willkürliche Administration* zum Hauptinstrument von Diskriminierung und Unterdrückung geworden. Durch die kirchlichen Kritiker wissen wir, daß der Priester- und Predigernachwuchs nicht nur von kirchlichen Stellen, sondern auch von staatlichen Behörden ausgewählt wird und in welcher Weise Gemeinden und kirchliche Einrichtungen von willfährigen Informanten unterwandert werden. Die Auflösung kirchlicher Gemeinden von innen haben sich die Behörden dadurch erleichtert, daß die Kirchenleitungen 1961 veranlaßt wurden, die Geistlichen von der gesamten administrativen Leitung ihrer Gemeinden auszuschließen und sie einem Laiengremium zu übertragen, das von der Verwaltungsbehörde abgesetzt werden kann.

Berufung auf Lenin

Die Kritiker haben also sehr deutlich das Wort von der „schweigenden“ Kirche widerlegt und in aller Schärfe ihre Forderungen für eine „Normalisierung“ des Verhältnisses von Staat und Kirche aufgestellt. Ausgangspunkt und Zentrum ist dabei immer wieder die Forderung nach Trennung der Bereiche von Staat und Kirche, die in der Sowjetunion zwar ständig proklamiert wird, von der in Wirklichkeit jedoch keine Rede sein kann. Die *Sprecher der orthodoxen Kirche* verlangen die von den Kanones vorgesehene Selbstregierung der Kirche und schließen damit zum Teil ausdrücklich an die Reformdiskussion vor 1917 an. Erzbischof Ermogen (Golubev), der einzige Hierarch, der sich offen auf die Seite der Opposition gestellt hat, fordert die Wiedereinsetzung der Selbstverwaltungsinstitutionen der orthodoxen Kirche, die das Konzil 1917/18 eingeführt hatte, die aber von der Sowjetmacht zu Anfang der zwanziger Jahre unterdrückt worden waren. Er und andere Reformer erwarten eine klare Abgrenzung und Veröffentlichung der Kompetenzen staatlicher Behörden gegenüber der Kirche und die Möglichkeit, die Gerichte gegen Willkürakte anzurufen[10].

Auch die *Reformbaptisten* bestreiten dem Sowjetregime das stets mit Selbstverständlichkeit in Anspruch genommene Recht, das kirchliche Leben bis in alle Einzelheiten hinein zu reglementieren und verlangen die Garantie der Glaubens- und Gewissensfreiheit in der Sowjetunion. Immer wieder nimmt die innerkirchliche Opposition dabei Bezug auf die sowjetische Verfassung und das leninsche Dekret von 1918, das bekanntlich den harmlosen Titel „Über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche“ trägt. Die Berufung auf die in der sowjetischen Verfassung garantierten Grundrechte und die „leninschen Prinzipien“ ist also für die kirchliche Opposition ebenso charakteristisch wie für die Argumentation bei einem Teil der kritischen Intelligenz. Besonders die Baptisten, die in den zwanziger Jahren weitgehende Religionsfreiheit genossen, haben immer wieder die „leninschen Grundsätze“ der stalinistischen Gegenwart als Spiegel vorgehalten und die Aufhebung des Religionsgesetzes von 1929 verlangt, das den Kirchen so gut wie jede Aktivität außer der eigentlichen Kulthandlung verbot.

Viele Sprecher der Opposition scheinen sich nicht darüber im klaren zu sein, daß sie mit ihrer Forderung nach Autonomie der Kirchen im kommunistischen Machtbereich und nach Freiheit der religiösen Propaganda zwar verbal an die Verfassung anknüpfen können, tatsächlich jedoch eine entscheidende Veränderung der sowjetischen Wirklichkeit implizieren, zu der die KP zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht die geringste Neigung zeigt. Lenin hat unter der Trennung von Staat und Kirche zumindest nach seiner Machtergreifung keinesfalls ein unabhängiges Nebeneinander oder eine freie Konkurrenz der Weltanschauungen verstanden. Das Selbstverständnis der kritischen Kirche zeigt aber, daß sie sich nicht als revolutionär begreift und nicht glaubt, das sowjetische Herrschaftssystem als solches in Frage zu stellen. Die kritische Opposition ist nicht konspirativ und keine Untergrundbewegung, sie wird vielmehr gegen ihren Willen durch die Verfolgung dorthin abgedrängt. Sie sucht im Gegenteil immer wieder die Öffentlichkeit und die Legalität, weil sie überzeugt ist, daß Grund- und Menschenrechte jedermanns Anliegen sind.

Aufbegehren gegen die Kirchenleitung

Die kirchliche samizdat-Literatur hat sich nicht nur gegen Diskriminierung und Behördenwillkür gewandt, sondern mit gleicher Schärfe die eigenen *Kirchenleitungen* angegriffen, die verdächtigt werden, sich dem atheistischen Staat ausgeliefert zu haben oder von der „wahren“ Kirche abgefallen zu sein. Innerhalb des Moskauer Patriarchats ist es zwar nicht wie bei den Evangeliumschristen-Baptisten zu einer Spaltung gekommen, aber Ansehen und Autorität der Bischöfe sind durch die Kritiker erheblich angeschlagen. Ihnen wird vorgeworfen, den Forderungen der Behörden gegenüber allzu nachgiebig zu sein, ohne Mut und Verantwortungsbewußtsein zu handeln und im Ausland wissentlich Lügen über die wahre Lage der Kirche in der Sowjetunion zu verbreiten. Ein Teil der schweren Beschuldigungen besteht zweifellos zu Recht, wobei es allerdings eine offene Frage ist, ob ein Widerstand der Bischöfe nicht noch schwerere Repressalien gegen die gesamte Kirche nach sich ziehen würde.

Die Opposition fordert die Teilnahme aller Interessierten an kirchlichen Entscheidungen, ihre Öffentlichkeit und die

Abhaltung von Konzilien bzw. Kongressen. Die Spaltung bei den Baptisten ist überhaupt aus dem vergeblichen Bemühen entstanden, einen Allunionskongreß einzuberufen. Die Opposition in der orthodoxen Kirche hat auch an dem Ende Mai/Anfang Juni in Zagorsk tagenden Konzil zur Wahl eines neuen Patriarchen schärfste Kritik geübt, weil von einer nach demokratischen Grundsätzen gewählten Kirchenversammlung keine Rede sein könne.
Gegenüber den zwanziger Jahren haben sich heute in mancher Hinsicht die Fronten zwischen der Kirchenleitung und ihren Kritikern umgekehrt. Während damals die Patriarchatsleitung der Sowjetmacht entgegentrat, verlangen heute kritische Kleriker und Laien mit neuem Selbstbewußtsein Glaubens- und Gewissensfreiheit in einem Land, das ständig in seiner Propaganda damit protzt, sie in Wirklichkeit jedoch durch ein kompliziertes Instrumentarium von Verboten und Repressalien einschränkt. Die innerkirchliche Kritik hat sich aus gutem Grunde intensiv für die Auseinandersetzungen zwischen Staat und Kirche in den zwanziger Jahren interessiert, wie überhaupt ein lebendiges historisches Bewußtsein für sie charakteristisch ist[11].

Späte zeitgeschichtliche Aufklärung

Eines der jüngsten Zeugnisse dafür ist die samizdat-Veröffentlichung eines bisher unbekannten Briefes von Lenin an die Mitglieder des Politbüros vom 19. März 1922, der geeignet ist, viele Studien zur russischen Kirchengeschichte endgültig als überholt anzusehen. Lenin fordert hier, die seit Februar 1922 begonnene Konfiszierung aller kirchlichen Wertgegenstände zu Ende zu führen, und zwar „mit solcher Härte, daß sie (die Geistlichen) das im Laufe der nächsten Jahrzehnte nicht vergessen". Die Hilfe für die hungernde Bevölkerung, die offiziell als Grund für die Beschlagnahme der Kirchenschätze angegeben wurde, stellt Lenin eindeutig als Vorwand dar, „um den Feind aufs Haupt zu schlagen und für uns die notwendigen Positionen für viele Jahrzehnte zu sichern". Der Widerstand der Kirche gegen die rücksichtslosen Konfiskationen wird dabei von Lenin eher begrüßt. „Je mehr Vertreter der reaktionären Bourgeoisie und der reaktionären Geistlichkeit uns bei dieser Gelegenheit zu erschießen gelingt, um so besser."[12]
Die *kirchliche* samizdat-Literatur ist unabhängig von der *literarischen* entstanden, jedoch sind seit der Mitte der sechziger Jahre die Beziehungen zwischen beiden Zweigen eines neuen politischen Selbstbewußtseins zunehmend enger geworden. Besonders die unabhängigen Vertreter der Orthodoxie haben die Verbindung zur antistalinistischen Intelligenz gesucht und gefunden. Russisches Nationalbewußtsein und russische Geschichte bilden dabei eine feste Brücke. Eine der bedeutendsten literarisch-politischen samizdat-Publikationen „Phoenix 66" enthielt einen ausführlichen Bericht über den Terror gegen das Počaev-Kloster, dessen Mönche zu Beginn der sechziger Jahre zum großen Teil vertrieben oder in psychiatrische Anstalten eingewiesen wurden, während die Pilger mehrfach in pogromartiger Weise von der Polizei überfallen wurden[13]. Am engsten ist die Verbindung zwischen kritischer Intelligenz und den unabhängigen Vertretern der Kirche in der Person des kirchlichen Schriftstellers A. É. Levitin-Krasnov, der im letzten Jahrzehnt zum engsten Kreis der liberalen Moskauer Intelligenz gehört hat, Gründungsmitglied der „Initiativgruppe zur Verteidigung der Menschenrechte in der UdSSR" ist und 1968 als Zeuge im Galanskov-Ginzburg Prozeß vernommen wurde. Seit September 1969 befindet sich Levitin mit kurzen Unterbrechungen selbst in Haft.
Um eine *intellektuelle Klärung* der Zusammengehörigkeit der ganzen Reformbewegung hat sich vor allem der Priester Sergej Želudkov aus Pskov in einer Reihe von Briefen an die Wortführer der antistalinistischen Intelligenz bemüht, in denen er von „unserer praktischen Einheit" spricht, eine „sozialistische Gesellschaft" zu schaffen, die „eine lebensfähige Verbindung organisierter Ordnung und schöpferischer Freiheit" sein muß. Die heutige sowjetische Wirklichkeit dagegen sei nicht sozialistisch, sondern eine „Diskreditierung des Sozialismus". Die zentrale Frage der heutigen sowjetischen Gesellschaft ist für Želudkov die Wiedergewinnung der Freiheit, die für ihn nicht nur ein politischer, sondern zugleich ein theologischer Begriff ist, insofern die „Freiheit ein absolutes göttliches Recht des Menschen und seine heilige Pflicht ist". Deshalb bezeichnet er die liberalen Intellektuellen als unbewußte Christen und Mitglieder der „Kirche des guten Willens"[14]. Želudkov bekennt sich wie viele Vertreter der *nonkonformistischen Intelligenz* ausdrücklich zum *Sozialismus*, und Levitin hat sich als „Christ, als Sozialist und als Demokrat" bezeichnet[15] und die kapitalistische Eigentumsordnung zugunsten der sozialistischen verworfen. Insoweit könnte man diese Kritiker als systemgebunden bezeichnen, obwohl sie andererseits selbstverständlich den Absolutheitsanspruch des Atheismus in Schule und Gesellschaft bekämpfen. Die kirchliche samizdat-Literatur enthält eine Reihe scharfer und ironischer Zurückweisungen atheistischer Propaganda. Christliche Apologetik, die von den offiziell tolerierten Kirchen nicht betrieben werden kann, findet hier zum erstenmal in der Sowjetunion offenen Ausdruck. Manche Kritiker, wie B. V. Talantov, gehen jedoch noch weiter und lehnen den Marxismus-Leninismus grundsätzlich ab, der sich als Illusion entlarvt und seine Macht über die Massen verloren habe[16].
Die unabhängigen Kritiker treten für eine *entscheidende* Veränderung der gegenwärtigen sowjetischen Wirklichkeit ein, ob dies nun als Rückkehr zu den wahren Intentionen des Sozialismus oder als Abkehr vom Sozialismus leninscher Prägung überhaupt verstanden wird. In jedem Fall ist die gegenwärtige Bewegung nicht unter dem Begriff des Reformkommunismus zu subsumieren. Sie trägt vielmehr mit ihren Forderungen nach Trennung von Staat und Kirche, Toleranz, Gewissensfreiheit und nach durch Wahl legitimierten Konzilen ausgesprochen liberale und demokratische Züge, wodurch ihre enge Beziehung zur antistalinistischen Intelligenz deutlich wird.

Nicht ganz ohne Erfolg

Das Sowjetregime reagierte in aller Schärfe auf die Infragestellung der Herrschaft der einen Weltanschauungspartei. Während seit 1965 eine gewisse Entspannung gegenüber den geduldeten kirchlichen Organisationen eintrat, hielten Repressalien und Verfolgung der innerkirchlichen Opposition unvermindert an und wurden seit 1966 noch erheblich verschärft. Besonders betroffen waren davon jene Baptisten, die sich vom offiziell tolerierten Allunionsrat losgesagt hatten und Religionsfreiheit nicht nur forderten, sondern auch praktizierten, indem sie beispielsweise einen in der Sowjetunion verbotenen Katechismusunterricht für Jugendliche organisierten.

Nach den jüngsten Unterlagen des am 12./13. Dezember 1970 in Kiev abgehaltenen zweiten Allunionskongresses der Verwandten der gefangenen Baptisten wurden seit 1961 524 Mitarbeiter des Rates der Kirchen zu Freiheitsstrafen verurteilt; 8 Menschen starben an den Folgen der Haft und der Folterungen. Allein in den letzten Monaten des Jahres 1970 erhielt der Rat der Verwandten Informationen über 391 Menschen, die wegen Teilnahme an Gebetsversammlungen zu 14 Tagen Haft verurteilt wurden; in der gleichen Zeit lösten Polizei und Staatsanwaltschaft 986 gottesdienstliche Zusammenkünfte auf, wobei es oft zu Mißhandlungen und Übergriffen kam[17].

Die Gläubigen, die sich nicht den tolerierten Kirchen anschließen, wurden im vergangenen Jahrzehnt am konsequentesten unter allen politischen und weltanschaulichen Dissidenten auf dem gesamten Territorium der Sowjetunion verfolgt; das ergibt eine Übersicht der im Westen bekannten politischen Strafverfahren nach Stalins Tod.

Während die Verfolgung der freien Baptisten Massencharakter trägt, sind bisher nach unserer Kenntnis nur einige der Exponenten der kritischen Intelligenz in der orthodoxen Kirche verhaftet worden. In der zweiten Jahreshälfte 1969 wurden *B. V. Talantov* in Kirov, *A. E. Levitin-Krasnov* in Moskau und Priester *Pavel Adel'gejm* in Kagan, Usbekistan, festgenommen; Talantov ist am 4. Januar 1971 im Gefängnis in Kirov gestorben.

Gleichzeitig mit der Verfolgung der Kritiker und Dissidenten wurden den tolerierten Kirchenleitungen besonders der Evangeliumschristen-Baptisten einige Vergünstigungen gewährt, um den Forderungen der Oppositionellen teilweise entgegenzukommen und das Ansehen der Kirchenführer bei den Gemeinden wieder zu heben. Denn es ist den sowjetischen Behörden wesentlich daran gelegen, ein Abwandern größerer Gruppen in den Untergrund auf diese Weise zu verhindern. Der Rat für die Angelegenheiten der Religionen möchte vor allem die Masse der dissidenten Baptisten wieder in den loyalen Allunionsrat zurückführen. Während gleichzeitig der Kern der Abtrünnigen durch rücksichtslose Verfolgungsmaßnahmen aufgerieben wird.

Der Widerstand gegen staatliche Verfolgung und schwache Kirchenleitung hat nicht sein Ziel erreicht; das bedeutet jedoch nicht, daß er gar nichts erreicht hätte. Die Protestler haben zu einer gewissen Entspannung gegenüber den geduldeten Kirchen beigetragen, und einige Kirchenführer treten heute mit einer größeren Standfestigkeit auf. Die innere Krise ist allerdings keineswegs überwunden, und die Konflikte sind ungelöst. Aber durch ihre Kritiker nehmen Kirchen teil an der Entstehung eines neuen Selbstbewußtseins bei einer schmalen Schicht der Bevölkerung, das vielleicht in Zukunft zu einem neuen gesellschaftlichen Bewußtsein und zu tiefgreifenden Veränderungen in der Sowjetunion führen kann. Die inneren Lebenskräfte der Kirchen sind wieder spürbar geworden.

[1] Dialog s cerkovnoj Rossiej, Paris 1967, S. 21—69.
[2] Posev, 5. August 1966, S. 4 f.
[3] Kampf des Glaubens. Dokumente aus der Sowjetunion, Bern 1967, S. 7—64.
[4] Vestnik russkogo studenčeskogo christianskogo dviženija, 4/1966, S. 3—19; 1/1967, S. 29—64.
[5] Documentation Service on Religion in the Soviet Union, Nr. 1—8 (November 1968—Januar 1971).
[6] Bei weitem nicht alle bekannten samizdat-Schriften sind bisher veröffentlicht worden. Viele sind darüber hinaus nur — in zum Teil abgelegenen — Zeitschriften zugänglich. Die wichtigsten bisher im Westen publizierten Dokumentationen sind folgende: *M. Bourdeaux,* Patriarch and Prophets, Persecution of the Russian Orthodox Church Today, London 1969; ders., Religious Ferment in Russia. Protestant Opposition to Soviet Religious Policy, London 1968; Christian Appeals from Russia. Hrsg. *R. Harris — X. Howard-Johnston,* London 1969; Dialog s cerkovnoj Rossiej, Paris 1967; Kampf des Glaubens. Dokumente aus der Sowjetunion, Bern 1967; Situation des Chrétiens en Union Soviétique, 2 Bände, Paris 1964—65; *N. Theodorowitsch,* Religion und Atheismus in der UdSSR. Dokumente und Berichte, München 1970; URSS: Dibattito nella comunità cristiana, Mailand 1968; Zaščita very v SSSR, Paris 1966.
[7] Posev, 12/1969, S. 57—63; auszugsweise deutsch in: *G. Simon,* Die Kirchen in Rußland. Berichte — Dokumente, München 1970, S. 189—197.
[8] Kampf des Glaubens, a. a. O., S. 29.
[9] Osteuropa, XX, 1970, S. A 878—881.
[10] Vestnik russkogo studenčeskogo christianskogo dviženija, 4/1967, S. 61—80.
[11] *A. E. Levitin-Krasnov* und *V. Šavrov* haben ein dreibändiges Werk „Očerki po istorii Russkoj cerkovnoj smuty" verfaßt, von dem bisher im Westen nur der 1. Band bekannt ist. Auszüge, die offenbar jedoch den Charakter des Gesamtwerkes entstellen, erschienen in: Novyj žurnal 85—88, Dezember 1966 bis September 1967. Vgl. Documentation Service on Religion in the Soviet Union, 7—8, Januar 1971, Nr. 155.
[12] Die Authentizität des Leninbriefes ist gesichert durch den Hinweis auf ihn in: Polnoe sobranie sočinenij Lenina, Band 45, Moskau 1964, S. 666—667. Der Brief ist gedruckt in: Vestnik russkogo studenčeskogo christianskogo dviženija, 4/1970, S. 58—60. Zusammenfassung des Briefes in: Chronika tekuščich sobytij, 4 (9), 31. August 1969 = Posev, 2. Sondernummer 1970, S. 57 f.
[13] Vestnik russkogo studenčeskogo christianskogo dviženija, 2/1967, S. 39—69; englisch, in: M. Bourdeaux, Patriarch and Prophets, a. a. O., S. 98—115.
[14] Zitate nach Simon, a. a. O., S. 117.
[15] Bourdeaux, Patriarch and Prophets, a. a. O., S. 263.
[16] Posev, 9/1969, S. 35—41.
[17] Obraščenie „Vsem christianam mira" ot 2-go Vsesojuznogo s-ezda rodstvennikov uznikov-baptistov v Kieve 12.—13. 12. 1970.

Zeitbericht

Die Priesterfrage als Problem der Gesamtkirche

Wie unseren Lesern bekannt ist, wird auf der Ordentlichen Bischofssynode im Herbst 1971 die Priesterfrage als erstes Thema zur Debatte stehen. Wir haben über die Vorbereitungen zur Diskussion dieses Themas auf der Synode bereits zweimal berichtet. Im Mai-Heft 1971 (S. 215) resümierten wir in Auszügen die offizielle Arbeitsvorlage, die beim Synoden-Sekretariat in Rom von einer Sonderkommission ausgearbeitet wurde, die seit April allen Bischofskonferenzen vorlag und inzwischen in Form einer eigenen Broschüre von den Bischöfen in der Bundesrepublik allen Priestern zur Kenntnis gebracht worden ist. Das Bekanntwerden der offiziellen Arbeitsvorlage löste umfangreiche Diskussionen und vorwiegend Kritik aus, weil diese nach Auffassung vieler weder die theologischen Grundlagen sachgerecht darstellt noch der existentiell-sozialen Situation der Priester heute gerecht

wird. Gewissermaßen als Ergebnis dieser Kritik veröffentlichten wir im Juli-Heft (S. 343 ff.) eine Gegenüberstellung der amtlichen Arbeitsvorlage mit einigen anderen theologisch fundierteren Ausarbeitungen. Wir stellten den inzwischen bekanntgewordenen Bericht einer Gruppe der internationalen römischen Theologenkommission in den Mittelpunkt, da sich die Arbeitsvorlage selbst weitgehend, aber teils zu Unrecht auf diesen beruft. Dies schien uns wichtig, weil man in Rom offensichtlich auf diesen Bericht inzwischen selbst mehr Wert legt als auf die Ausarbeitung des Synoden-Sekretariats. Andererseits versuchten wir den Bericht der Theologenkommission selbst einigen theologischen Gutachten aus Deutschland gegenüberzustellen, die ihn teils ergänzten, teils in ihren praktischen Folgerungen und theologischen Grundaussagen über ihn hinausgingen. — Doch hat die Priesterfrage nicht nur eine theologische, sondern auch eine empirische Seite.

Es gibt alarmierende Daten. Sie sind bekannt: vor allem einen enormen Rückgang der Nachwuchszahlen. Die Zahl der Neueintritte in die Priesterseminare ging in der Bundesrepublik zwischen 1967 und 1970 von 602 auf 452, in Frankreich im selben Zeitraum sogar gut um die Hälfte von 810 auf 402 zurück. Eine noch stärkere Abnahme der jährlichen Ordinationen: diese sanken zwischen 1967 und 1970 in Deutschland (einschließlich der DDR) von 447 auf 277, in Frankreich von 489 auf 284, in Österreich von 100 auf 51, in den Niederlanden sogar von 60 auf 4 bei einem Wiederanstieg 1971 auf 10. Nicht weniger alarmierend ist die Zahl der Amtsniederlegungen. Die Zahl der Laisierungen stieg im gleichen Zeitraum von 1769 auf 3800. Insgesamt wird die Zahl der Amtsniederlegungen (mit oder ohne Laisierungsverfahren) in den letzten 8 Jahren auf 23 000—25 000 geschätzt. Da 80 % der Amtsniederlegungen die Altersstufe zwischen 25 und 44 betrifft, sind 10—15 % der Priester dieser Altersstufe aus dem Amt geschieden (vgl. „Social Compass", 1970/4, S. 499 und „Pro mundi vita", Note speciale Nr. 18, S. 23, Anm. 5). Hinzu kommt eine völlig ungleiche Verteilung des Klerus zwischen den Industrieländern und den jungen Kirchen des afroasiatischen Raumes und in Lateinamerika und der zu geringe Nachwuchs an einheimischem Klerus in den Missionsgebieten, der den Ausfall an ausländischen Priestern nicht kompensieren kann. Die Kirche ist heute in ihrer Gesamtheit zu einer Differenzierung ihrer Ämterstruktur und der kirchlichen Dienste gezwungen. Sie kann diese Fragen um einer verantwortbaren Pastoral willen nicht mehr länger aufschieben: der Gemeinden wegen und wegen zunehmender Überforderung des Klerus mit allen Frustrationserscheinungen im Gefolge, über die man seit Jahren spricht.

Deswegen glaubten wir unserer Informationspflicht am besten dadurch nachzukommen, daß wir Kontinent für Kontinent jene Daten sammelten, die für eine Meinungsbildung auf der Synode von Bedeutung sein können. Das Ergebnis ist kein vollständiger Überblick über die empirisch verfügbaren Details noch über die unterschiedlichen Situationen in den einzelnen Ländern und Kulturkreisen. Es ging uns auch nicht darum, die verschiedenen Antworten, die aus einzelnen Befragungsaktionen und Untersuchungen abgeleitet werden können, auf einen mehr oder weniger tragfähigen Nenner zu bringen. Die folgenden Berichte sollen den Stand der Frage vor allem unter dem Blickpunkt der Selbsteinschätzung der Priester stichprobenartig festhalten. Das Material, das uns zur Verfügung stand, ist von unterschiedlicher Bedeutung und entzieht sich einer einheitlichen Wertung. Dennoch glauben wir durch diese Berichte sowohl die geographischen wie die soziologischen Varianten einigermaßen situationsgerecht illustrieren zu können. Ein Gesichtspunkt erscheint uns besonders relevant: Die Probleme, die mit dem Priesteramt verbunden sind, liegen in Europa nicht völlig anders als in Übersee und umgekehrt. Dies zeigt, daß die Priesterfrage weltweit gestellt ist und daß kein Kulturkreis gegen einen anderen ausgespielt werden kann, auch wenn man feststellt, daß etwa Fragen des Zölibats, der Autorität, der Spiritualität von Stichprobe zu Stichprobe unterschiedlich beurteilt werden.

Was ist wesentlich am Priesteramt?

An die Spitze stellen wir allerdings nicht eine empirische Untersuchung, sondern den Bericht über eine Tagung der Katholischen Akademie in Bayern. Auf dieser Tagung vom 25. und 26. Juni standen zwar auch die soziologische Situation des Priesters und seine seelsorglichen Aufgaben und Behinderungen zur Debatte. Doch möchten wir uns hier auf jene Referate konzentrieren, die theologische Grundlagen berührten. Den thematischen Kern der Tagung bildete der Zuhammenhang des Priestertums mit dem Opfer- und Sakramentenverständnis im Neuen Testament und die geschichtliche Entwicklung dieses Zusammenhangs bis zum Konzil von Trient. Gerade dieser Zusammenhang bedarf bei einer sachlichen Erörterung dessen, was für das Priesteramt wesentlich ist und was nicht, einer Vertiefung. Da dieser Aspekt auch in dem Bericht der Arbeitsgruppe der Theologenkommission unter exegetischen und dogmengeschichtlichen Gesichtspunkten nicht voll zur Geltung kommt, hielten wir ein genaues Eingehen auf die Referate Blank und Ratzinger besonders gerechtfertigt, zumal gerade die Gedanken Ratzingers in einem Teil der Presse völlig einseitig wiedergegeben wurden (vgl. „Bayerische Staatszeitung", 9. 7. 71 und „Süddeutsche Zeitung", 10./11. 7. 71). Sie vertreten nicht nur verschiedene theologische Disziplinen, sondern auch Richtungen, die, wie wir meinen, in einem lebendigen Spannungsverhältnis zueinander stehen. Das gilt gegenüber Ratzinger auch für das Referat Küng, dem wir im Blick auf mögliche praktische Lösungen, wie sie die Bischofs-Synode anbahnen könnte, nur die wichtigsten Grundgedanken entnehmen. Ein kritischer Vergleich der drei Positionen, die das theologische Meinungsspektrum der Priesterfrage vorzüglich widerspiegeln, ist hier nicht möglich. Vermutlich waren die Divergenzen größer, als sie in unserem Bericht erscheinen, doch ist immerhin eines aufgefallen: Sowohl Ratzinger wie Blank trafen sich in der Feststellung, daß in der Geschichte der Kirche die Vollmachtsfrage im Vollzug der Eucharistie gegenüber ihrem Sinn ein nicht zu rechtfertigendes Übergewicht erhalten hat. Vermutlich liegt in einer geschichtlichen Korrektur dieses Übergewicht und folglich in einer Neubestimmung des Verhältnisses von Amt und Eucharistie der theologische Schlüssel zur Antwort auf die Frage, was für das Priestertum wesentlich ist.

Die Katholische Akademie in Bayern setzte Ende Juni 1971 ihre schon berühmt gewordenen Diskussionen über den Priesterberuf fort, und an die 600 Gäste — über-

wiegend, aber nicht nur Angehörige dieses Standes — waren der Einladung nach München gefolgt. Das Thema — „Kirche ohne Priester?" — war ebenso doppelsinnig wie provozierend formuliert. Kirche ohne Priester — damit konnte einmal ein soziologischer Sachverhalt gemeint sein, den *M. Raske* (Münster) zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung über „Funktionsverlust und Rollenkonflikt im Priesterberuf" machte: der rapide Rückgang der Anwärter auf den Priesterberuf und die stetige Zunahme der Laisierungen in den letzten Jahren. Gleichzeitig implizierte die Frage das theologische Problem, ob es Kirche ohne Priester im traditionellen Sinn, also ohne den durch einen „ontologischen Wesensunterschied", wie ihn noch das römische Arbeitspapier über „Das priesterliche Dienstamt" voraussetzt, vom gläubigen Laien unterschiedenen Vollmachtsträger geben könnte.

Die Namen der Referenten ließen von vornherein erwarten, daß das traditionelle Ordo- und Hierarchieverständnis einer scharfen Kritik unterzogen werden würde: Der Exeget *J. Blank* (Saarbrücken) sprach über „Opfer, Sakrament und Priestertum im Neuen Testament", der Regensburger Dogmatiker *J. Ratzinger* über „Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche", der Religionspädagoge *H. Schuster* über „Seelsorge — Sorge für den Menschen", und *H. Küng* untersuchte abschließend die Konstanten und Varianten des kirchlichen Leitungsdienstes. Akademiedirektor *F. Henrich*, der von der seinem Institut gewährten Freiheit schon oft einen seine Oberen ehrenden Gebrauch machen konnte, mußte sich denn auch bald gegen den Vorwurf der Unausgewogenheit dieser Programmgestaltung zur Wehr setzen. Aber es zeigte sich wieder einmal, daß die Klassifizierung von „traditionell" und „modern" genau so unangemessen ist wie die von „rechts" und „links": wer etwa erwartet haben sollte, J. Ratzinger werde ein weniger kritisches Verhältnis zur Entwicklung des Priesteramts in der Geschichte haben als die anderen Theologen, sah sich getäuscht. Gerade der einer provozierenden Polemik doch gewiß unverdächtige Dogmatiker ersparte seinen Hörern nicht die Konfrontation mit den verhängnisvollen Auswirkungen, welche die Entwicklung der Kirche zu einer Weltmacht für eines ihrer wichtigsten und anfälligsten Strukturelemente, das Amt des Priesters, hatte und vielleicht haben mußte. Die Münchner Referate waren durchweg Musterbeispiele für eine Darstellungsweise, die auf Polemik verzichten kann, weil die Sachgerechtheit ihrer Argumente nicht zu bezweifeln ist, und die intensiven wie im allgemeinen ebenso sachbezogenen Diskussionen mit dem Plenum zeigten, was man mit dieser Methode erreichen kann. Dennoch wies fast jeder Referent mit gutem Grund darauf hin, daß die Komplexheit des Themas eigentlich die Verkürzung auf einen Vortrag nicht erlaubt.

Worin liegt das neue Amtsverständnis?

Der Berichterstatter sieht sich erst recht vor dieser Schwierigkeit, weshalb hier nur über die Referate von Blank und Ratzinger, die das *Zentralproblem, das Verständnis des Vorsteheramts, im Hinblick einmal auf die Aussagen des Neuen Testaments, dann auf die dogmatisch-historischen Wandlungen* vor allem im Mittelalter behandelten, sowie über H. Küngs Vorschläge zu einer unserer Zeit wie der Überlieferung gerecht werdenden Ausrichtung des Priesterberufs referiert werden soll.

Was Blank zum Priestertum sagte, hatte er schon vor drei Jahren an der gleichen Stelle vorgetragen; man kann es in der Akademieschrift „Weltpriester nach dem Konzil" nachlesen. Er ergänzte seine Exegese des neutestamentlichen Priesterbegriffs deshalb zunächst nur durch einige kritische Bemerkungen zum Arbeitspapier über das priesterliche Dienstamt und zu den römischen Anweisungen für das Laisierungsverfahren und die sich darin zeigende Ratlosigkeit vor allem in der Zölibatsfrage, mit der auf herkömmlicher Basis überhaupt nicht fertig zu werden sei. Daß der Priester von seinem gläubigen Bruder wesenhaft-ontologisch unterschieden sei, habe nicht einmal das Tridentinum behauptet. Blank bezeichnete die Kluft zwischen Klerus und Laien als einen Dualismus, über den die vorkonziliare Theologie schon weit hinaus war. Die in dem Arbeitspapier vertretene ontologische Auffassung bringt seiner Ansicht nach den Priester in eine totale Abhängigkeit vom kirchlichen Amtsapparat; er höre im Grunde auf, Person zu sein, und werde zum reinen Funktionär. Demgegenüber bekannte er sich mit Entschiedenheit zu einem „funktionalen Amtsverständnis": „Wenn die Kirche im ganzen als ‚Volk Gottes' zu verstehen ist, und zwar von Gott und Christus her, und wenn das Amt ein Amt in der Kirche und für die Kirche sein soll, dann kann es in der Tat eben nur funktionale Verschiedenheiten geben, keine ontologischen" — in diesen Satz faßte Blank das Ergebnis seiner exegetischen Arbeit noch einmal zusammen.

Die Diskussion zeigte, wie schwer es besonders älteren Priestern fällt, ein Amtsverständnis zu akzeptieren, das ihnen zumutet, den sakramentalen Charakter einer Vollmacht neu zu interpretieren, die sie auf eine dem Wesen, nicht nur der Funktion nach andere Stufe stellt als die Nichtgeweihten. Und es wäre mehr als begreiflich, wenn dieses Herausgehobensein allein ihnen die unzähligen Entbehrungen und Opfer aufzuwiegen schiene, die ihnen ein Leben lang abgefordert wurden. Darüber hinaus spricht einiges dafür, daß erregte Bemerkungen, die man in den Pausen hören konnte, wie etwa diese: „Da könnten wir unsere Kirchen ja gleich schließen!", den Kern des Problems, das für die Institution Kirche durch die Entsakralisierung des Amts entstehen würde, realistischer träfen als die „Funktionalisten". Die Frage ist nur: würde dieser an die Wurzeln des bisherigen Kirchenverständnisses rührende Wandel die Struktur der Kirche zerstören, oder würde er den Abschied von einer Entwicklung bedeuten, die sich im Laufe der Jahrhunderte allzu weit von eben diesem Ursprung entfernt hat?

Der Zusammenhang mit dem Opferbegriff

Diese Frage wurde nicht ausdrücklich gestellt, aber es war unverkennbar, daß die Referate des Exegeten wie des Dogmatikers Material zu ihrer Beantwortung zur Verfügung stellten. Priesterliche Amtsgewalt hängt eng zusammen mit der *Vollmacht, das Opfer zu vollziehen.* Deshalb umriß Blank zunächst die Entwicklung des Opferbegriffs. In der tiefen menschlichen Erfahrung, „daß gegenwärtiges Leben riskiert werden muß, wenn man eine lebendige Zukunft gewinnen will", sieht er den eigentlichen Grund für den Opfergedanken und den Opferkult. Ihm verbanden sich sehr bald sekundäre, z. B. magisch-ritualistische Elemente, die das Sichfreikaufen, die Versöhnung mit der Gottheit, den Erwerb der göttlichen Gunst ermöglichten. Das „Tauschprinzip auf reli-

giöser Ebene" findet sich in allen Religionen, und auch der christlichen Theologie ist das sacrum commercium nicht unbekannt. Daneben aber gab es immer wieder in allen Religionen, auch im Alten und im Neuen Testament, die Opferkritik. Sie verläuft bei den griechischen Philosophen in Richtung auf eine Spiritualisierung, bei den jüdischen Propheten in Richtung einer Personalisierung und Ethisierung, auch Sozialisierung des Opfergedankens. Abgewehrt wird in beiden Fällen das *magische Verständnis des Opfers,* seine Verdinglichung. Die Propheten greifen, konservativ und revolutionär zugleich, auf die alte Bundesüberlieferung, den ursprünglichen Gotteswillen und die sozialethische Verpflichtung gegenüber den Armen, Witwen, Waisen, den Rechtsschwachen und Fremdlingen zurück und leiten daraus Forderungen für ihre eigene Zeit ab. Der oft — z. B. Jer. 7, 21 f — geradezu brutal ausgesprochene Grundgedanke ist: Recht und Gerechtigkeit sind besser als alle Opfer. Dieses alttestamentliche Schwergewicht blieb im Neuen Testament erhalten, obwohl gleichzeitig das spiritualistische, die sinnlich-materiellen Gegebenheiten abwertende Moment der hellenistischen Opferkritik hier durch den biblischen Geistbegriff, das Pneuma, zur Geltung kam. Aus den Evangelien läßt sich zur Genüge belegen, wie kritisch Jesus selbst dieser Kritik gegenüberstand: die personale ethische Ausrichtung, die die Propheten dem Opfergedanken gegeben hatten, erreicht im Liebesgebot ihren nicht zu überbietenden Höhepunkt und macht es möglich, „den Tod Jesu am Kreuz in Verbindung mit dem Gehorsamsmotiv als ‚Opfer' zu interpretieren". Das *radikal auf die Existenz bezogene Opfer* läßt sich nicht an einen Ritus delegieren. In der Nachfolge als dem Vollzug christlicher Freiheit und Liebe gewinnt Blank zufolge das Opfer im Christentum seinen eigentlichen „Sitz im Leben"; wobei es ihm nicht darum geht, den Kult zugunsten des Weltdienstes, die kultisch sakrale Sphäre zugunsten des gesellschaftlichen Engagements abzubauen. Es handle sich hier nicht um eine Alternative, sondern darum, beides, Liturgie und Weltdienst, als Einheit und Zusammenhang zu verstehen.

Vollmachtsfrage in der Eucharistie sekundär?

Als Probe aufs Exempel erschien dem Exegeten die Bedeutung der *Eucharistie.* Verfehlt erschien ihm eine Argumentation, die er folgendermaßen skizzierte: „Die Eucharistie ist ein wahres und wirkliches Opfer; sie ist die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers Christi. Diese Vergegenwärtigung ist an ein bestimmtes Amt gebunden. Um den Ritus gültig und wirksam zu vollziehen, bedarf es einer besonderen, nämlich der *priesterlichen Vollmacht,* wie sie durch die Weihe zuteil wird. Also hängen der Vollzug des eucharistischen Opfers und die priesterliche Amtsgewalt miteinander zusammen. Eben die Begabung oder Fähigkeit, das Opfer Christi gültig und wirksam feiern zu können, macht den besonderen Status des Amtspriesters aus; nur zu diesem Zweck gibt es eigentlich das Amtspriestertum, alles andere können die Laien auch." — In dieser Bindung der Eucharistiefeier an die priesterliche Vollmacht sah er sowohl eine gefährliche Reduktion des Amtsverständnisses wie den Grund für eine „Zementierung des juridischen Vollmachtsbegriffs, der jeden Fortschritt hemmt". Blank verwies darauf, daß die klassischen Einsetzungstexte an der Frage des Vorsitzes beim Herrenmahl, also der Vollmacht, Eucharistie zu feiern, erstaunlich wenig Interesse zeigen. Den Vorsitz hat Jesus selbst — das ist die einzige Antwort, die ihnen zu entnehmen ist. Er erklärte mit aller Entschiedenheit: „Wer aus den Abendmahlsberichten eine Amtsvollmacht ableiten will, der hat die Beweislast; die Texte sagen darüber gar nichts aus." Nach Blank habe das Urchristentum bei der Herrenmahlfeier möglicherweise überhaupt nicht an ein Vollmachtsproblem gedacht. „Die Handlung als solche und ihr spezifischer Sinn stehen im Vordergrund, und nicht die Frage nach dem ‚legitimen Amtsträger'."
Diesen Sinn sah man in der *gedächtnishaften Vergegenwärtigung des Herrentodes;* was die Urgemeinde interessierte, war dessen soteriologische und eschatologische Bedeutung, an die man glaubte und zu der man sich gemeinschaftlich bekannte. Im Zusammenhang dieser — kirchlichen — Gemeinschaft hat die Frage nach der Legitimation des Amtsträgers ihre Stelle; aber daß der Sinn, nämlich die Vergegenwärtigung geschieht, hängt nach Blanks Deutung nicht primär an einer Amtsvollmacht als solcher. Wenn aber *Gottesdienst letztlich Geschehen von Sinn, nicht Vollzug eines Rituals ist,* dann sind Sakramente zeichenhafte Handlungen, die Sinn transparent machen — ein Vorgang, der nicht durch ritualistische Anweisungen und ritentreues Verhalten, sondern nur durch ein verantwortliches freies Verhältnis zur Tradition zu gestalten ist. Die angstvolle Frage: Wo kommen wir da hin?, beantwortete Blank so: Wir kommen näher an das heran, was Jesus gewollt hat und was er für uns heute bedeutet; näher an den Glauben, an den Mut, an die Hoffnung. Sinnerschließung des Evangeliums und des Glaubens sei die einzige Rechtfertigung der Theologie, der Verkündigung und der Kirche. Die größte Gefahr in der gegenwärtigen Situation bestehe darin, daß man in Rom immer noch meint, es komme vor allem auf autoritäre Maßnahmen an. „Wir leben aber bereits in einer anderen Stunde."

Verbindliche Urgestalt oder Auszug aus der Geschichte?

Die Frage, ob eine Institution wie die Kirche auf solche Maßnahmen verzichten kann, ohne sich als geschichtlich gewachsene Gemeinschaft aufzugeben, tauchte bei Blank nicht auf. Es war zu erwarten, daß der Dogmatiker, der es wesentlich mit den historischen Varianten und Erscheinungsformen des ursprünglichen Glaubensguts zu tun hat, das Risiko hoch einschätzen würde, auf das man sich einläßt, wenn man auf eine *verbindliche Urgestalt* zurückgreift und die geschichtliche Entwicklung an ihr mißt: Der Vergleich kann nur allzu leicht dazu führen, die Geschichte — und damit den Weg der Institution, die das Ergebnis wie die treibende Kraft dieser Entwicklung war — als eine fortwährende Entfernung vom Sinn des Evangeliums zu deuten und zu verwerfen. Ratzinger versuchte infolgedessen zunächst nachzuweisen, daß solcher Rückgriff heute nicht auf historischen Einsichten, sondern auf einem antihistorischen Protest und dem Gestus der Befreiung von der Last der Geschichte beruhe. Es ist aufschlußreich, seine Charakterisierung der „funktionalen" auf „Rationalität, Funktionalität, Effizienz" des Amts ausgerichteten Interpretation Blanks gegenüberzustellen. Nach Ratzinger begegnet man heute vielfach folgendem Schema: Das Neue Testament sei das Ende der sakralen Tabus und damit des Opfertums wie der Opfer überhaupt; doch fänden sich *Resakralisierungsbestrebungen*

bereits in neutestamentlichen Schriften. Im ersten Clemens-Brief (1. Jahrh.) sei durch Parallelisierung der neutestamentlichen Ämter mit der alttestamentlichen Ordnung von Priester, Hoherpriester und Levit der Rückfall ins Vorchristliche beinahe perfekt geworden, habe sich rapide ausgebreitet und sei in Trient schließlich zum Dogma geworden. Daraus ergebe sich die klare Aufgabe, die Dogmatisierung des Irrtums entschlossen zu überwinden, die Entsakralisierung endlich zu vollstrecken, das sakramentale Amt durch ein rein funktionales zu ersetzen, den rundum wuchernden magischen Rest auszutilgen und im Geiste Jesu ein magiefreies, rational konstruiertes, effizientes Amt zu bauen, das der Sache des Herrn endlich zur Geltung verhelfe. Wer auch nur einigermaßen von den Quellen zu denken gelernt habe, wisse, daß dies antihistorische Sicht sei, die ihren Ausgangspunkt eben nicht in den *Texten* habe, sondern in den *Zielen,* die sich die Gegenwart setzt.
Ratzinger stellte die Gegenfrage: Können wir überhaupt aus der Geschichte ausziehen? Wenn die Antwort auf diese Frage „nein" lautet, dann gibt es für jemand, der diesen Auszug verhindern will, nur die Lösung, die Ratzinger in seinem Referat entwickelte: die Last der Geschichte nicht abzuwerfen, sondern zu tragen und zu ertragen.

Was wurde in der Geschichte verfälscht?

Von diesem Ansatz her konnte auch er dann durchaus historisch argumentieren — und zwar mit Gedankengängen, die denen der sog. „Funktionalisten" gar nicht so fern zu sein schienen. Auch der Dogmatiker ging von der *Grundgestalt der alten Kirche* aus, um von dorther das Spezifische der Entwicklung des Mittelalters und des reformatorischen Protests kenntlich zu machen. Auch für ihn war der eigentliche Sinn von Kirche, daß sie, neutestamentlich verstanden, Versammlung ist, nicht eine Bürokratie, nicht ein Apparat, aber auch nicht die „Aktivität einer Gruppe, die sich zur Basis erklärt". Sie ist Kirche im Aktiv — wo sie geschieht, da *ist* Kirche.
Was aber ist der *Inhalt dieses Geschehens* und der *Sinn der Versammlung?* „Das Aufnehmen des Wortes Gottes, gipfelnd im Gedächtnis des Todes Jesu, das Gegenwart schafft und Sendung bedeutet." Von der besonderen Existenzform dieser Versammlungen, die in ihrem Plural zugleich die eine Kirche darstellen, ist nach Ratzinger in der alten Kirche die Figur des Amtes bestimmt. Ihre klassische Grundform (mit von zwei Räten umgebenem Bischof, Presbytern und Diakonen) kristallisierte sich bei Ignatius von Antiochien heraus. Kirche ist communio, Versammeltwerden in den Herrn hinein. Weil aber Kirche und Christus als Einheit gesetzt werden, war es auch unmöglich, sichtbar erscheinende Kirche und Geistkirche, Kirche als Organisation und Kirche als Mysterium voneinander zu trennen. Der Kirchenbegriff ist auf den Gottesdienst konzentriert, aber Gottesdienst heißt Frieden, Liebe, Gemeinschaft, umfassende menschliche Verantwortung. Hier hat auch die eucharistische Konzeption des Amtes ihren Grund: Wenn Kirche communio ist, dann ist kirchliches Vorsteheramt wesentlich Verantwortung für die Versammlung.
Von dieser Grundkonzeption einer ecclesia in ecclesiis her stellte sich Ratzinger nun die Frage: Was ist im Mittelalter anders geworden? Als einschneidendsten Vorgang bezeichnete er das immer weitere *Auseinandertreten von Sakrament und Jurisdiktion,* von Gottesdienst und konkreter Leitung.
So führte z. B. das Eigenkirchenwesen, das sich aus den Rechtsformen des germanischen Bereichs ergab, in diese Richtung. Im Gesamtverband des Hauswesens eines Feudalherrn ist der Priester ein Angestellter, der die kultischen Bedürfnisse zu befriedigen hat. Auf höchster Ebene zeigt sich im Grunde die gleiche Abhängigkeit: die ottonische *Verschmelzung von Sacerdotium und Imperium* bedeutet die Indienstnahme des Sacerdotiums durch das Imperium. Da der Bischof als Reichsbeamter nur sekundär der kirchlichen Versammlung zugeordnet war, konnte z. B. die Trennung von Pfründe und geistlichem Dienst entstehen, in der nach Ratzinger die Trennung von Sakrament und Recht, von sakramentaler Funktion und Leitungsvollmacht (welch letztere oft an einen großen Herrn ging, der häufig keine Weihen hatte) ihre bedrängendste Gestalt erfuhr. Das Amt ist jetzt eine „Rechtsfigur", der bestimmte Vermögensmassen zugeordnet sind; die gottesdienstlichen Akte vollzieht der schlechtbezahlte Meßpriester, der keine Leitungsfunktion hat und sich auf reinen Ritus beschränkt. Verhängnisvollste Folge: die Identität von Kirche und gottesdienstlicher Versammlung wurde nicht mehr gesehen. Verhängnisvoll auch, daß die Lehre von den Früchten des Meßopfers zur Herausstellung des Sonderwerts der einzelnen Messe führte und als „ideologischer Überbau über die gegebene wirtschaftliche Situation" wirkte. Man müsse, sagte Ratzinger, ehrlich genug sein, zu erkennen, wie sehr die Versuchung des Mammons eine reale Macht war, die verformend auf Kirche und Theologie eingewirkt hat, ja „sie bis ins Innerste korrumpieren konnte". Nicht weniger verhängnisvoll die Schrumpfung der Eucharistie, das Zurücktreten der Verkündigung des Wortes und des vergegenwärtigenden Gedächtnisses, das *Übergewicht des Moments der Konsekration,* also des bestimmten Augenblicks, auf den sich die Vollmachtsfrage konzentriert.

Trient weiterentwickeln?

Ein Verhängnis schließlich war es auch, daß in Luthers Protest „bei allem Großen, das im Anrennen gegen die verfälschte Eucharistie liegt", sich zugleich eine neue Verengung — nämlich auf die Sündenvergebung — auftat. Und schließlich, kaum weniger verhängnisvoll, die Tatsache, daß das *Konzil von Trient sich auf die Zurückweisung der „Babylonischen Gefangenschaft der Kirche" beschränkte und keine neue Doktrin des Amts entwickelte.* Luthers funktionaler Auffassung des Priester- als eines Predigeramts wird lediglich die spezifisch-sakramentale Vollmacht des Priesters zur Eucharistiefeier und Sündenvergebung entgegengesetzt. Man kam in Trient über Negationen, die sich aus der Protestsituation erklären, nicht hinaus. Wichtige Ansätze finden sich allerdings in den „Reformdekreten" des Konzils, doch blieben sie so gut wie unbeachtet. Als besonders wesentlich hob Ratzinger u. a. den Kanon XIV hervor, der erklärt, daß Priester nur sei, wer sich (in dieser Reihenfolge) im Diakonat mindestens ein Jahr bewährt habe und fähig sei, „das Volk zu lehren, die Sakramente zu verwalten und ein beispielhaftes Leben zu führen, das selbst zum Wort, zur Lehre werden könne". Ratzinger sieht in diesen — auch die Ähnlichkeit mit Forderungen der Reformation nicht scheuenden — Dokumenten wie in manchen anderen, den verhängnisvollen Verlauf der Kirchengeschichte beglei-

tenden Reformbestrebungen einen Beweis für seine These, daß die Wahrscheinlichkeit, mit der menschlicher Egoismus sich in jeder Entwicklung durchsetzt, immer wieder auch von Einbrüchen des Unwahrscheinlichen durchkreuzt wird. Diesen Einbrüchen zum Durchbruch zu verhelfen scheint ihm die richtige Art zu sein, mit der Last der Geschichte fertig zu werden. Hinsichtlich des Priesteramts hieß das also: an die Tridentiner Reformdekrete anzuknüpfen, die sich gegen das „Schwergewicht der Gewohnheiten" nur in seltenen Fällen durchzusetzen vermochten.

Konstanten und Varianten

Prof. H. Küng traf sich mit J. Ratzinger insoweit, als auch er nicht einer radikalen Absage an die Tradition das Wort redete, sondern sich gegen eine Auflockerung von Kirchenordnung und Kirchenleitung wandte. Zugleich aber wies er auf die Variationsbreite der im Neuen Testament angebotenen Modelle hin, die der Kirche eine große Freiheit der Wahl ließen. Als solche theologisch und dogmatisch durchaus vertretbare Varianten erscheinen ihm 1. der „part-time priest", also ein nicht vollamtlicher Leitungsdienst (Beispiel: der Apostel Paulus); 2. ein nicht lebenslänglicher Dienst; aus der Tatsache, daß der Priesterberuf den Menschen in größerer Tiefe ergreift als irgendein anderer, sei nicht die Verpflichtung auf Lebenszeit abzuleiten; 3. ein nicht mit einem sozialen Stand identifizierter Dienst. Der sakrale Dienst sei zwar nicht beliebig zu säkularisieren, aber die christologische Begründung der soziologischen Trennung zwischen Priester und Gemeinde sei nicht tragfähig; 4. ein nicht unbedingt akademische Bildung voraussetzender Dienst; nicht der all-round gebildete Priester, sondern ein den unterschiedlichen Gemeindebedürfnissen angepaßtes Angebot an Gemeindeleitertypen, darunter etwa auch Arbeiter; 5. der nicht unbedingt an den Zölibat gebundene kirchliche Dienst; Ehelosigkeit (zu der Küng selbst sich aus Gründen der Arbeitsintensität bekannte) gehöre nicht zu den Konstanten — sonst wären die Priester der Ostkirche auszuschließen. Jesus und Paulus hätten ausdrücklich die volle Entscheidungsfreiheit gewährt; 6. die volle Teilnahme der Frau am kirchlichen Dienst — auch dies sei theologisch begründbar. Paulus habe die Unterscheidung zwischen Mann und Frau genauso aufgehoben wie die zwischen Herr und Knecht.

In diesen Varianten bleiben nach Küng folgende Konstanten wirksam: 1. Der kirchliche Leitungsdienst ist permanenter Dienst an der christlichen Gemeinde im Sinne geistiger Führung. 2. Er ist „stimulierender, koordinierender und integrierender Dienst" unter einer Vielfalt von anderen Charismen (Katechet, Sozialbetreuer usw.). Damit entfalle die unverantwortliche Häufung der Kompetenzen: der Leiter braucht z. B. nicht geschulter Theologe oder Psychologe zu sein. 3. Der den verschiedenen Gemeindetypen angepaßte Leitungsdienst ist flexibel, mobil, vielgestaltig. 4. Er ist auf der Berufung Gottes beruhender Dienst im Geiste Jesu Christi und als solcher von der Gemeinde zu überprüfen. „Auch die Kirchenleitung kann keine Unberufenen durch Handauflegung zu Berufenen machen."

Die Ordination sieht Küng im „Spannungsfeld zwischen Institution und Charisma". Sie sei keine „sakrale Investitur", aber auch nicht nur eine „bürokratische Amtseinsetzung", sondern die „öffentliche Berufung eines berufenen Menschen, kein juristisches, sondern ein geistliches Ereignis". Für die Eucharistiefeier wie für die Verkündigung gelte: grundsätzlich sind alle dazu ermächtigt, aber nur der berufene Gemeindeleiter tut diesen Dienst in der Gemeinde. Das Höchste, schloß der Referent, was dem Priester gelingen könne, sei: sichtbar machen, was Christus gewollt hat.

Die bundesdeutsche Priesterumfrage

Die von den deutschen Bischöfen in Auftrag gegebene Umfrage bei den Priestern der Bundesrepublik ist nicht die einzige Gesamtumfrage, die in letzter Zeit durchgeführt wurde. Fast zu gleicher Zeit wurden in Österreich und in der Schweiz ebenfalls Gesamtumfragen gestartet. Der Schweizer Fragebogen (ein Heft von 48 Seiten in DIN A 4) ist sogar wesentlich umfangreicher ausgefallen als die 96 Fragen der deutschen Umfrageaktion. Doch liegen für Österreich und für die Schweiz noch keinerlei Ergebnisse vor. Diese werden in beiden Ländern erst für Anfang September erwartet. Die Zeit wird also nicht mehr reichen, um alle drei Ergebnisse zu vergleichen und damit eine zuverlässige Übersicht über den Fragestand im fast gesamten deutschen Sprachraum für die Bischofssynode zu gewinnen. Auch in anderen europäischen Ländern wurden in den letzten Jahren soziologische Untersuchungen und demoskopische Umfragen, allerdings keine Gesamtumfragen, durchgeführt. Aber sie bilden keine sachliche und methodische Einheit. Öfters (z. B. in den Fällen Italien und Frankreich) erstrecken sie sich nur auf einzelne Regionen. Die vollständigste Untersuchung liegt gegenwärtig aus Spanien vor. Wir hoffen über sie und über das österreichische und schweizerische Ergebnis noch gesondert referieren zu können. Auch der hier folgende Überblick über die bisher bekanntgewordenen Auswertungen in der Bundesrepublik bedarf der Abrundung und Vertiefung durch den Abschlußbericht. Wir können hier nicht mehr bieten als eine Querfeldeinauswahl aus den Erstauswertungen. Doch geben bereits diese Aufschluß über die Meinung zu jenen Fragen, über die auf der Bischofssynode mit Vorrang zu verhandeln sein wird: Über die allgemeine Berufssituation, über die theologische Selbsteinschätzung des kirchlichen Amtes durch die Priester und über die möglichen praktischen Folgerungen in der Zölibatsfrage beziehungsweise in der Frage der Zulassung verheirateter Männer zur Ordination. Letztere Frage wird von besonderer Bedeutung, da sie auch in den anderen Berichten als mögliche bzw. dringende Lösung von einem großen Teil der Befragten angesprochen wird.

Seit Ende Juni liegt von der im Februar gestarteten Gesamtumfrage beim bundesdeutschen Klerus eine erste *Grobauswertung* vor. Der endgültige Forschungsbericht soll erst zu einem — nicht genannten — späteren Zeitpunkt in Verbindung mit der *Endauswertung* der Gesamt- und der Repräsentativumfrage zur Synode vorgelegt werden. Der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz verbreitete „Zwischenbericht" des durchführenden Demoskopischen Instituts in Allensbach, eine Stichproben-Auslese aus den Antworten auf die 96 Punkte des Fragebogens ohne Auswertung der Querfaktoren, warnt vor voreiligen Schlußfolgerungen: „Wenn der folgende Zwischenbericht auch viele aufschlußreiche Hin-

weise aus der Priesterumfrage bieten kann, so muß doch mit allem Nachdruck auf die Vorläufigkeit dieses Berichtes hingewiesen werden. Viele Befunde werden erst durch die weiteren analytischen Schritte ihr eigentliches Aussageprofil gewinnen. Es wäre methodisch bedenklich, aus dem gegenwärtigen Auswertungsstand pauschale Schlußfolgerungen über die Meinung der Priester zu ziehen oder gar Entscheidungsgrundlagen für bestimmte Fragen abzulesen."

Ist der deutsche Priester zufrieden?

Dennoch wurden von einzelnen Presseorganen — von den wenigen, die die Rohauswertung überhaupt zur Kenntnis nahmen — weitreichende, nicht in jeder Hinsicht voll belegbare Konsequenzen gezogen. Die französische Tageszeitung „La Croix" (30. 6. 71) überschrieb ihren ersten Kommentar mit der geradezu erlösenden Feststellung: „Die deutschen Priester sind glückliche Priester." Der Berichterstatter hatte bei dieser Überschrift, wenn sie nicht der Einfall eines ahnungslosen Umbruchredakteurs war, wohl die Antworten auf die Frage 5 des im Auftrag der Bischöfe versandten Fragebogens im Sinn: „Würden Sie sagen, daß Sie mit Ihrer jetzigen Tätigkeit zufrieden sind, oder könnten Sie das nicht sagen?"
Die Antworten auf diese Frage verbreiten in der Tat beruhigenden Optimismus, den man nach sechs Jahren Diskussion über die sogenannte Priesterkrise gar nicht vermutet hätte. 30 % der Welt- und 31 % der Ordenspriester (von den 76,5 %, die den Fragebogen ausgefüllt hatten) erklären, „sehr zufrieden" zu sein. 48,2 % bzw. 49,8 % sind mit ihrer gegenwärtigen Tätigkeit zufrieden. 12,4 % bzw. 10,7 % sagten „es geht". 4,6 % bzw. 3,4 % gaben zu, „nicht besonders zufrieden" zu sein, und nur 1,2 % bzw. 0,8 % äußerten sich „gar nicht zufrieden". 3,8 bzw 4,3 % ließen die Frage unbeantwortet. 78,2 % bzw. 80,8 % „zufriedene" bis „sehr zufriedene" Priester, das war eine unerwartete und eindeutige positive Bilanz. Eine Krise der priesterlichen Existenz scheint es demnach nicht zu geben. Und Paul VI., der wiederholt vor „künstlich aufgebauschten Krisen" warnte, behielte damit recht. Aber die jetzt vorliegende selektive Erstauswertung bezieht die Frage nicht auf den Priesterberuf insgesamt, sondern nur auf die jeweilige Tätigkeit. Darin liegt kein geringer Unterschied.
Doch auch eine deutsche Zeitung, der „Rheinische Merkur" (9. 7. 71), stellte an Hand der ersten „überraschenden" Umfrageergebnisse eilends fest: „Von Frustration ist kaum zu reden", aber das „Unbehagen" wachse bei den Vierzigjährigen. In der Tat wird das Bild durch einen *Vergleich der Altersstufen* bereits differenzierter. Mit den Weihejahrgängen ab 1956 verändert sich dieses zwar keineswegs so radikal, daß man von einem Bruch sprechen könnte, aber doch beträchtlich. Der Anteil der Unzufriedenen steigt gegenüber dem Gesamtdurchschnitt von nur 5,4 % auf 10,7 %. Gleichzeitig sinkt die Zahl der eindeutig Zufriedenen, die bei den mittleren Jahrgängen am höchsten liegt, bei den jüngsten auf 66,5 %. Die Schere zwischen den Generationen öffnet sich noch weiter bei der Frage, ob ihre *jetzige Tätigkeit noch ihrer Auffassung ihrer Berufung als Priester entspricht.* Die Zahl derer, die meinen, ihre gegenwärtige Tätigkeit entspreche nicht ihrer Berufung, steigt von einem Durchschnittswert von 7,6 % bei den Weihejahrgängen ab 1956 auf 13,7 %. Die Zahl derjenigen, die feststellen, ihre aktuelle Tätigkeit stimme mit ihrer Berufung zum Priester überein, sinkt bei den genannten Jahrgängen von 73,4 % im Durchschnitt auf 56,8 %. Zu beachten ist, daß im zweiten Fall nicht nur die Diskrepanz zwischen den Altersgruppen größer ist, sondern daß die Werte auch im Durchschnitt niedriger liegen. Der Prozentsatz derer, die meinen, ihre jetzige Tätigkeit entspreche nicht ihrer Berufung als Priester, ist höher als der mit ihrer Tätigkeit Unzufriedenen. So kann man — ohne genaue Kenntnis des Relationszusammenhanges mit den anderen Antworten — als erstes aufschlußreiches Datum feststellen, daß immerhin bei einer beträchtlichen Minderheit ein *Mißverhältnis* empfunden wird zwischen dem, was sie sich unter geistlichem Amt vorstellen, und dem, was sie tatsächlich tun. Die Feinanalyse dürfte weiteren Aufschluß bringen. Um Irreführungen zu vermeiden, ist freilich zu beachten, daß die empfundene Diskrepanz zwischen beruflicher Erwartung und Übereinstimmung dieser Erwartung mit der tatsächlich ausgeübten Tätigkeit nur sehr vorsichtig mit den in ihrer Tätigkeit Zufriedenen bzw. Unzufriedenen verglichen werden kann. Und beide sind nicht mit der Frage identisch, ob sie mit ihrer spezifischen Existenz als Priester zufrieden sind oder nicht.
Weiter ist zu bedenken — und das gilt für alle anderen Fragen — daß trotz des hohen Rücklaufergebnisses eine *Unsicherheitsmarge* bestehenbleibt, die höher ist als bei den üblichen repräsentativen Querschnittsbefragungen. Die vorliegende Grobauswertung vermerkt, allerdings ohne Prozentzahlen zu nennen, ein Übergewicht der Älteren unter den 23,5 % Priestern, die den Fragebogen nicht ausgefüllt haben. „Die Repräsentativität der aus den ausgefüllten Fragebogen gewonnenen Aussagen für die Meinungen aller Priester ist dahingehend eingeschränkt, daß die Beantwortungsdichte bei den jüngeren Jahrgängen nicht unerheblich höher liegt als bei den älteren Jahrgängen." Da man erklärte Unzufriedenheit unter den älteren Jahrgängen ohnehin weniger vermutet, müßte das Ergebnis bei einem noch höheren Rücklauf noch günstiger ausgefallen sein. Doch das wäre ein Spiel mit Zahlen und nicht sehr aussagekräftigen, vermutlich unterschiedlich empfundenen und beantworteten Fragen.

Keine einseitige Bevorzugung von Tätigkeitsbereichen

Interessanter sind die vorläufigen Angaben zu einigen Sonderkomplexen. Der wichtigste ist wohl der Fragenkomplex über die verschiedenen „priesterlichen" Tätigkeiten. Überraschungen liegen hier nicht vor, doch wiederholen sich die Unterschiede zwischen den Altersgruppen. Erwartungsgemäß wird die *Glaubensverkündigung* als die wichtigste Tätigkeit des Priesters angegeben. 77,3 % halten die Glaubensverkündigung für „eminent" bedeutsam, „nur" 6,4 % schreiben ihr „keine große Bedeutung" zu. Das sind wenige, aber man müßte sich wundern, wären es mehr; denn diese bildet letztlich die raison d'être der Kirche im allgemeinen und des Priesters im besonderen. Die Hochschätzung der Glaubensverkündigung nimmt bei den jüngeren Jahrgängen geringfügig zu.
Anders, so heißt es in dem Bericht, verhält es sich mit dem *liturgisch-sakramentalen Dienst.* „Hier zeigt sich zunächst eine Abweichung insofern, als im Durchschnitt nur 51,6 % der Ansicht sind, dieser Bereich habe eminente Bedeutung. Immerhin halten ihn aber weitere 26,2 % für ‚sehr

bedeutsam', so daß sich im Durchschnitt die Summe der beiden höchsten Skalenstufen der Wertung mit der entsprechenden Summe im Bereich der Glaubensverkündigung etwa die Waage hält." Die negativen Werte liegen sogar unter denen der Glaubensverkündigung. Nur 5 % legen dem liturgisch-sakramentalen Dienst keine große Bedeutung bei. Doch weist die Altersstufung beträchtliche Nuancen auf. Die Wertungsskala zeigt keine gerade Linie, sondern eine leichte Kurve. Die meiste Wertschätzung findet der liturgisch-sakramentale Dienst nicht bei den ältesten, sondern bei den älteren bis mittleren Jahrgängen. Bei den ältesten schreiben ihm nur 52,4 % eminente Bedeutung zu. Bei den Weihejahrgängen 1931 bis 1935 sind es immerhin 63,4 %; dann sinkt der Prozentsatz bis zu 32,4 % bei den Weihejahrgängen 1966—1970. Entsprechend steigen aber bei den jüngeren Jahrgängen die Prozentzahlen der zweiten und dritten Skalenstufe, während die unterste Skalenstufe („keine große Bedeutung") nur 3,5 % der jüngsten Jahrgänge wählten. Damit bleiben diese sogar unter dem Durchschnitt.

Fast umgekehrte Skalenwerte ergaben sich bei der Frage nach der Einschätzung des *Gemeindedienstes*. Die Abweichungen zwischen den Altersstufen sind erheblich, doch liegen diesmal die höheren Anteile bei den jüngeren Weihejahrgängen. „Im Durchschnitt geben dem Bereich Gemeindedienst eminente Bedeutung 23,6 %, die zweite Stufe der fünfstufigen Skala wird von 35,8 %, die dritte von 18,5 % gewählt. Für ‚keine große Bedeutung' entscheiden sich im Durchschnitt nur 3,2 %." Die Prozentsätze der Skalastufe 1 („eminente Bedeutung") steigen aber von 14,1 bei den ältesten Jahrgängen bis auf 31,2 % bei den Weihejahrgängen 1960—1965 und gehen bei den jüngsten Jahrgängen wieder leicht (auf 28,2 %) zurück. Bei der zweiten Skalenstufe ist ein noch steilerer Anstieg festzustellen (von 15,2 % auf 40 %).

Der Zwischenbericht zeigt sich erstaunt darüber, daß die Frage nach der Bedeutung des Gemeindedienstes von 50,9 % der Weihejahrgänge von vor 1921, von 32,2 % der Weihejahrgänge 1921—1925 und von 26,5 % der Weihejahrgänge 1926—1930 überhaupt nicht beantwortet wurde. (Im Durchschnitt gaben auf diese Frage 13,8 % keine Antwort.). Dieser „Ausfall" ist jedoch leicht zu erklären: Der Gemeindedienst ist ohne genauere Umschreibung und Abhebung von der Glaubensverkündigung und von dem liturgisch-sakramentalen Dienst nicht streng zu unterscheiden. Darüber hinaus dürfte diese Unterscheidung den älteren Jahrgängen weniger gelingen als den jüngeren. Aufschluß kann darüber erst die Auswertung der Antworten zu den *einzelnen Formen des Gemeindedienstes* (Gemeindeleitung, Hausbesuche, Verbandsseelsorge, Alten- und Krankenbetreuung usw.) geben.

Die Einschätzung der Einzeldienste

Die bisher genannten Ergebnisse werden in dem vorläufigen Bericht vervollständigt durch die Wertung von Einzeldiensten. Von allen Diensten steht die Predigt deutlich an der Spitze. 92,1 % halten sie für wichtig oder für besonders wichtig. Es folgt der Gemeindegottesdienst mit 87,2 % und die *Verwaltung des Bußsakraments* mit immerhin noch 78,1 %. Der Rückgang bei den jüngeren Jahrgängen ist beträchtlich, aber nicht überwältigend. Bei den Weihejahrgängen 1961—1965 halten die Verwaltung des Bußsakraments noch 70 % für sehr wichtig oder wichtig. Eine gewisse, wenn auch keine radikale Umkehr tritt wieder unter den allerjüngsten Jahrgängen ein. Von den Weihejahrgängen 1966—1970 erklären 73,2 Prozent die Verwaltung des Bußsakraments für sehr wichtig oder wichtig. Weiter stellt man bei den jüngsten Jahrgängen eine Bevorzugung der seelsorglichen *Sprechstunde* (71,7 % gegenüber 57,8 % im Durchschnitt) und der seelsorglichen *Hausbesuche* (82,5 % gegenüber 68,2 % im Durchschnitt) fest. Und selbst bei der Sorge für die Alten und Kranken liegen die jüngsten Jahrgänge mit 82,4 % (Durchschnitt 77,1 %) deutlich vorne.

Die vordergründig so eindeutigen Zahlen sind nicht leicht zu interpretieren. Sie sagen Sicheres nur aus, wenn man sie in Beziehung zu anderen Fragen bringt. Manche bei den jüngsten Jahrgängen vorherrschenden Elemente sprechen für die Bevorzugung der persönlichen Seelsorge gegenüber dem „kultischen" Vorzug. Diese Vermutung wird u. a. bestätigt durch die Antworten auf die Frage, *welche Dienste auch in Zukunft „ausschließlich" dem Priester vorbehalten bleiben.* Auch hier gibt es wieder ein leichtes Gefälle zwischen den Jahrgängen. Der Durchschnitt ergab als Rangordnung: Leitung der Eucharistie 93,4 %, Einzelbeichte 90,3 %, Leitung der Gemeinde 51,1 %, Gemeindepredigt 41,9. Bei den jungen Jahrgängen bleibt zwar die Rangliste dieselbe, doch verschieben sich die Einzelwerte teils beträchtlich: „Die Antwort Zelebration hält sich auch bei den jüngsten Jahrgängen bei 89,3 %. Die Antwort Krankensalbung erreicht in den Weihejahrgängen 1961—1965 nur mehr 44,3 %, während bei den jüngsten Jahrgängen wieder ein leichtes Ansteigen zu bemerken ist. Die Antworten Gemeindepredigt und Leitung der Pfarrei sinken bei den jüngeren Jahrgängen im Prozentsatz erheblich ab: Gemeindepredigt bei den Jahrgängen 1961—1965 auf 20,3 % (1966—1970: 20,5 %), Leitung der Pfarrei bei den Weihejahrgängen 1961—1965 auf 35,2 % und 1966—1970 auf 33,1 %." Diese Daten verraten *keine revolutionierende Mentalität.* Man gewinnt fast den Eindruck, die gegenwärtige Diskussion über das „Wesentliche" am priesterlichen Dienst habe sich erst noch wenig in der Breite der Geistlichkeit niedergeschlagen oder sich gar auf den sakramental-kultischen Aspekt verengt. Weitreichende Schlüsse kann man freilich auch hier nicht ziehen, weil die *Amtstheologie,* wie sie gegenwärtig diskutiert wird, in den Fragen selbst ungenügend zum Ausdruck kommt. Zwei Faktoren fallen immerhin auf: die Trennung zwischen Gemeindeleitung und der Leitung der Eucharistiefeier (Durchschnittswerte 93,3 % bzw. 51,1 %; 89,3 % bzw. 33,1 % bei den jüngsten Jahrgängen) und die fast einhellige Bevorzugung der Eucharistie unter den dem Priester reservierten Diensten. Da die Frage nach den ausschließlichen Diensten auf Zukunft hin gestellt ist, sagt die Antwort trotz der theologischen Ungenauigkeit der Frage nicht nur etwas über praktisches Verhalten, sondern auch über theologische Einstellungen aus. Ist der Priester trotz der Klage über die Unzufriedenheit und Lebensferne des liturgisch-sakramentalen Vollzugs in seinem Selbstverständnis immer noch so stark auf Kultfunktionen konzentriert? Oder ist die Konzentration Folge von Unsicherheit?

Widersprüchliches zur Predigt

Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Aussagen zur *Predigt.* Auch bezüglich der Predigt kann man eine Diskrepanz zwischen Meinung (Antworten) und Realität feststellen. Sie erhält von allen Verkündigungsformen ein-

deutig den höchsten Rang (92 %). Diese Hochschätzung steht im Widerspruch zur theologischen und kerygmatischen Qualität des Predigens, jedenfalls aus der Sicht des Gottesdienstbesuchers und Hörers. Der theologisch dürftige und wenig existenzerhellende Gehalt der vielen Predigten wird nicht nur von professionellen Nörglern beklagt. Wenn der Predigt dennoch so großes Gewicht beigelegt wird, warum färbt dieses dann nicht kräftiger auf ihre Qualität ab, und warum ist ein so großer Teil bereit, sie auch Laien zu überlassen? An der bloßen Differenz zwischen Absicht und Können kann es nicht liegen. An mangelnder existenzieller Verankerung in der Glaubensverkündigung auch nicht, sonst könnte der Prozentsatz der mit ihrem Amt Zufriedenen nicht so hoch liegen. Auch auf akute Glaubensunsicherheit lassen diese Daten an sich nicht schließen. Man würde gerne die Antworten auf die Frage kennen, *welche Tätigkeiten dem Priester besondere Schwierigkeiten machen.* Der Fragebogen fragt hier nach der Predigt an erster Stelle. In dem vorliegenden Bericht ist diese Frage jedoch übergangen. Einen gewissen Aufschluß erhalten wir bloß durch die Antworten auf die Frage, was die Predigt alles „leisten" soll: für 72,6 % Hinführung des Menschen zu Gott, 69,4 % des Menschen zu Christus, für 63,7 % die Durchleuchtung der Lebenssituation durch den Glauben, für 63,5 % einen Beitrag zur Gewissensbildung, für 44,8 % die Weckung sozial-karitativen Engagements. Bei den jüngeren Jahrgängen kommt es zu einer Umkehrung der Reihenfolge: Die *Durchleuchtung der Lebenssituation durch den Glauben* steht mit 74,2 % bzw. 73,6 % an erster Stelle vor der Erschließung des Zugangs zu Gott (68,7 % bzw. 67,5 %) und der Hinführung zu Christus (59,9 % bzw. 57,2 %). Die Glaubensfrage rückt sehr deutlich in den Vordergrund.

Zu der Aufgabe der Predigt „Klarheit über den christlichen Glauben" zu geben, bekannten sich im Durchschnitt nur 42,3 %, aber hoch über dem Durchschnitt liegen nur die Siebzigjährigen (71,1 % bei den Weihejahrgängen 1921—1925). „Der Prozentsatz sinkt mit abnehmendem Alter zunächst stetig, von den Weihejahrgängen 1951 bis 1955 an in großen Sprüngen bis auf 28 % bei den Weihejahrgängen 1961—1965 (1966—1970: 28,1 %)." Der Prozentsatz derer, die der Anleitung zur *Veränderung der Gesellschaftsordnung* den Vorzug geben, steigt bei den jüngsten Jahrgängen auf immerhin 9,7 %. Bei diesen Antworten handelt es sich vermutlich um eines der „Eckdaten" des Zwischenberichts. Mit einiger Sicherheit lassen sich daraus zwei Tendenzen herauslesen: Ein weniger satz- und lehrhaftes Glaubens- und Verkündigungsverständnis bei den jüngeren Jahrgängen bei gleichzeitiger Zunahme der Unsicherheit im Umgang mit den Glaubensfragen. Die höhere Bereitschaft für politisch-gesellschaftliches Engagement ist nur ein wenn auch nicht unbedeutendes Nebendatum. Der *Vorrang der Glaubensbegründung in der Priesterausbildung* (72,4 %) und die zunehmenden Klagen über Behinderung durch Zeitmangel (Belastung durch zu viele Aufgaben) (45,4 % im Durchschnitt, 59,5 % bei den jüngeren Jahrgängen) runden das Bild weiter ab.

Zölibat und Armut

Von aktuellster Bedeutung sind indessen wohl die Antworten auf die Fragen nach dem *Zölibat* und nach der Rolle der *Armut*. Der „Rheinische Merkur" sieht zwischen beiden sogar einen Zusammenhang im Trend, wobei sich die Hoffnungen der Zeitung auf die allerjüngsten Jahrgänge gründen. Bei diesen Jahrgängen steigt der Prozentsatz derer, die meinen, der Priester müsse sichtbar ärmer leben, leicht an (auf 9 % gegenüber 7,9 % im Durchschnitt). Darin sieht die Zeitung nicht nur einen weiteren Beweis für eine *„gewisse Verlangsamung der Entwicklung"*, sondern meint, daß das Argument der größeren „Armut" als Grund für die Befürwortung des Zölibats gerade bei den jungen Jahrgängen gut ankomme. Dies dürfte bis zu einem gewissen Grad stimmen, ist aber eine Vermutung, die durch die Umfrageergebnisse selbst nicht gedeckt ist. Wohl steigt bei den jüngsten Jahrgängen der Prozentsatz der Priester, die die Zölibatsdiskussion für überflüssig halten wieder mit 4,6 % gegenüber den Jahrgängen 1961—1965 mit 3,4 % (im Durchschnitt 14 %) leicht an, aber die jetzt noch völlig unzureichende *Motivanalyse* gibt dafür nichts her. Sicher sind nur zwei Daten: Der ganz überwiegende Teil der Priester ist mit einer Diskussion der Zölibatsfrage einverstanden: 47,1 % halten sie für notwendig, 36,6 % zwar nicht für notwendig, aber für klärend und nur 14 % für überflüssig. Es besteht eine deutliche Diskrepanz zwischen den Altersstufen: Die jüngsten Jahrgänge halten sie zu 74,3 % für notwendig, zu 19 % für klärend und, wie schon erwähnt, zu 4,6 % für überflüssig. Diese Diskrepanz setzt sich bei der weiteren und präziseren Fragevorgabe, ob die Zölibatsverpflichtung in Zukunft aufzuheben oder dem Einzelnen zu überlassen sei, fort: Die Durchschnitte lauten 27,7 % für Aufhebung, 23,3 % halten die Aufhebung für erwägenswert, 16,4 % halten die Aufhebung für nicht notwendig, 27,9 % halten sie für nicht vertretbar, 4,7 % äußerten sich nicht. Laut Bericht setzen erhebliche Abweichungen aber bereits bei den Weihejahrgängen 1951 bis 1956 ein, während die Abweichungen zwischen den jungen und jüngsten Jahrgängen nicht ins Gewicht fallen. Stellt man die Antworten der jüngsten (1965—1970) und der alten Weihejahrgänge (1926—1930) gegenüber so kommt man zu einem aufschlußreichen Ergebnis. Bei den Weihejahrgängen 1926—1930 halten die *Abschaffung der Zölibatsverpflichtung* 8,1 für notwendig, 15,4 für erwägenswert, 19,0 % für nicht notwendig, 49,8 für unvertretbar, 7,7 % äußerten sich nicht. Bei den jüngsten Jahrgängen hält eine knappe Mehrheit (53,9 %) die Abschaffung der Zölibatsverpflichtung für notwendig, 24,9 % für erwägenswert, 8,9 % für nicht notwendig; für unvertretbar halten sie nur 9,2 %. In einer vernünftigen Interpretation der Daten wird man nicht Zölibatsbefürworter und Zölibatsgegner schroff einander gegenüberstellen; vermutlich gibt es in Wirklichkeit noch mehr Nuancen als der Fragebogen vermitteln konnte. Doch werden die Äußerungen der mittleren und jüngeren Jahrgänge in den praktischen Überlegungen mit einem größeren Gewicht gewogen werden müssen als die der älteren Confratres. Das macht die andersartige existenzielle und zeitliche Situation notwendig.

Schwierig und unergiebig dürfte es sein, zur Beantwortung der Zölibatsfrage die Frage nach der *Ordinierung verheirateter Männer* heranzuziehen, obwohl auch hier ein Übergewicht zugunsten der Zulassung bei den jüngeren Jahrgängen festzustellen ist. (Die Durchschnittszahlen: notwendig 28,4 %, erwägenswert 50,6 %, für nicht notwendig 10 %, 5,8 % für unvertretbar, ohne Äußerung 5,2 %; bei den Jahrgängen 1961—1965 — den Jahrgängen mit den größten Abweichungen: notwendig

45,7 %, erwägenswert 43,4 %, nicht notwendig 4,3 %, unvertretbar 2,2 %, ohne Äußerung 4,6 %.) Die *Mehrheit für eine Prüfung* dieser Frage ist jedoch so eindeutig, daß man sich ihr nicht mehr entziehen kann.
Weniger profiliert sind die Äußerungen zu den *wirtschaftlichen Lebensverhältnissen.* Eine deutliche Mehrheit spricht sich dafür aus, daß der Priester anderen Menschen seines Ausbildungsstandes sozial gleichgestellt sein, aber einfacher leben soll (Durchschnitt 69,6 %, bei den Weihejahrgängen 1931—1935 74,8 %, bei den Jüngsten 61,1 %). Den *gleichen Lebensstandard* wie die anderen Bürger gleichen Ausbildungsstandes wünschen im Durchschnitt 14,2 %, bei den ältesten Jahrgängen 21,5 %, bei den jüngsten Jahrgängen 11,9 %. Daß der Priester „sichtbar ärmer" lebe, fordern im Durchschnitt nur 7,9 % (ohne auffallende Schwankungen). Daß sich der Priester in seinem Lebensstil *nicht wesentlich von seiner Umgebung unterscheiden soll,* wünschten im Durchschnitt 26,5 % mit einem leichten Übergewicht bei den jüngsten Jahrgängen (33,1 %). Für eine *gemeinsame Verwaltung der Güter* plädieren nur 3,0 % (bei den Jüngsten immerhin 6,8 %). *Größere finanzielle Hilfsbereitschaft* fordern vom Priester im Durchschnitt 57,4 %. Die ältere Generation ist hier mit 51,2 % unterrepräsentiert bei einem leichten Übergewicht der Jahrgänge 1961—1965 (61,9 %). Die jüngsten liegen aber nur knapp über dem Durchschnitt (58,8 %). Die Abneigung, sich in der Lebenshaltung allzusehr von den anderen Zeitgenossen vergleichbaren Standes zu unterscheiden, gehört zu den auffälligsten Konstanten innerhalb des bisher vorliegenden Materials.

Erste Konturen

Verallgemeinernde Schlüsse können aus dem vorliegenden Material nicht gezogen werden. Fünf Hinweise sind aber kaum zu übersehen, selbst wenn man die Antworten rein statistisch nimmt und die möglichen psychologischen Färbungen außer acht läßt:
1. Die *Zölibatsfrage* wird als akut und von einer überwiegenden Mehrheit für nicht geklärt gehalten. Der überwiegende Teil wünscht eine Diskussion, die Klärung oder Änderung der Gesetzgebung bringen soll. Die Frage der *Zulassung verheirateter Männer* zur Ordination scheint unter Meinungsgesichtspunkten unter den Priestern selbst, von der Bundesrepublik aus gesehen, entscheidungsreif zu werden.
2. In der *Einschätzung der verschiedenen Tätigkeiten* des Priesters zeichnet sich kein klares Bild ab. Insgesamt erscheint das Bild zwischen liturgischem Vollzug und den verschiedenen Verkündigungsformen ziemlich ausgeglichen. Aber bei der Frage, was wesentliche Aufgabe des Priesters sei, kommt es doch zu einer schon fast überwunden geglaubten Zuspitzung auf den kultisch-sakramentalen Sektor. Traditionelles Sakramentenverständnis und Unsicherheit in der Rollenerwartung dürften sich dabei die Waage halten.
3. Auch bezüglich der *verschiedenen Verkündigungsformen* ist das bisherige Ergebnis eher ausgeglichen bei etwas deutlicherer Tendenz zu persönlicher Seelsorge und zu politisch-gesellschaftlichem Engagement bei den jungen Weihejahrgängen. Beachtenswert ist, daß 90,3 % nach wie vor auch den *Religionsunterricht* entweder „primär" oder „auch" als Glaubensverkündigung verstehen. Primär als Verkündigung wollen ihn allerdings nur 40,6 % verstanden wissen.
4. Die Priester fühlen sich nicht so sehr durch die kirchliche Führung (32,3 %), wohl aber durch kirchliche Verwaltungsarbeit (40,7 %) und durch ungenügende Ausbildung (42,5 %) *behindert.* Der Zölibat steht unter den Hindernissen erst an 16. Stelle. Darin liegt vordergründig ein gewisser Widerspruch zu den anderen Daten zu dieser Frage. Als pastoraler Unwert wird der Zölibat offensichtlich nicht angesehen. Der Kern der Frage dürfte also beim Ja oder Nein zum Zölibat als persönlicher und sozialer Lebensform liegen.
5. Die überwiegende Mehrheit der Priester wünscht *keine auffallende Abweichung von den wirtschaftlichen Lebensverhältnissen vergleichbarer „Stände" bzw. Gruppen.* Ein Trend oder die Bereitschaft bzw. der Wunsch zur Angleichung an die *bürgerliche Gesellschaft* auch bezüglich der Konsumgewohnheiten ist festzustellen. Wenn dennoch 80 % von der Kirche mehr *spirituelle Lebendigkeit* verlangen, dann wird eine Selbstprüfung in dieser Frage nicht ausbleiben können.

Eine wissenschaftliche Untersuchung in den USA

In Nordamerika deuten sich seit einiger Zeit Entwicklungen in der Priesterschaft an, die vielfach als Vorbilder für andere Kontinente angesehen werden. Die Bischöfe von Kanada und den USA beschäftigten sich bei ihren Konferenzen Ende April 1971 fast ausschließlich mit der Priesterfrage. Sie konnten dabei auf teilweise umfangreiches Material zurückgreifen. In Kanada zeigten sich dabei interessante Unterschiede in der Einstellung der Priester je nach Sitz im französisch- oder englischsprachigen Teil des Landes. Eine zwischen November 1968 und April 1969 durchgeführte wissenschaftliche Untersuchung bei 776 Priestern aus 20 Diözesen der Provinz Quebec, die Anfang 1971 veröffentlicht wurde, erbrachte das überraschende Ergebnis, daß sich 81,2 % mit der augenblicklichen Zölibatsregelung einverstanden erklärten. 86 % finden die gewünschte „Erfüllung" in ihrem Beruf („The National Catholic Reporter", 29. 1. 71). Dagegen erklärte die „Central Conference of Priests", die die meisten englischsprachigen Priester repräsentiert, Anfang Februar, die meisten ihrer Mitglieder erwarteten von den Bischöfen ein Votum für den freiwilligen Zölibat. Die Bischofskonferenz legte sich in diesem Punkt nicht fest, zeigte sich jedoch sehr aufgeschlossen bezüglich der Förderung und Eingliederung ehemaliger Priester und der Weihe von Frauen zu Diakonen (NC News Service, 26. 4. 71). Zu ähnlichen Ergebnissen kam auch eine elfköpfige Theologenkommission, die im Auftrag der US-Bischofskonferenz die Frage der weiblichen Diakone prüfen sollte (vgl. „The National Catholic Reporter", 5. 3. 71). Während die Diskussionen und Auseinandersetzungen über Aufgaben, Rechte und Zielsetzungen der amerikanischen Priester andauern, werden in elf Zentren in dreijährigen Kursen zukünftige Diakone auf ihr Amt vorbereitet. Der Andrang ist groß (im November 1970 waren es 257), neun von zehn der Kandidaten sind verheiratet (vgl. „America" 13. 3. 71). Auch in den Priesterseminaren hat man teilweise ohne große Diskussion neue Wege eingeschlagen. Die Diözese Chicago z. B. kennt keine Isolation der Studenten mehr. Sie verbringen einen Teil der Ausbildung in den Gemeinden bzw. in Spezialkursen über „klinische

Pastoralerziehung" und „Krisen-Seelsorge". Alarmierende Zeichen wie Zunahme von Amtsniederlegungen und heftige Differenzen zwischen Priestergruppen und Bischöfen machen jedoch deutlich, daß noch vieles im argen liegt. Vom 14. bis 18. März 1971 tagte in Baltimore die „Nationale Vereinigung der Priesterräte der USA". Ausgehend von einer eigens durchgeführten Umfrage, gaben die Delegierten abschließend eine Erklärung unter dem Titel „Die Stunde der Wahrheit" ab (deutscher Wortlaut in „Orientierung", 31. 5. 71), in der sie u. a. forderten, daß „den derzeit aktiven Priestern freigestellt wird, zwischen Zölibat und Ehe zu wählen". Der einen Monat später tagenden Bischofskonferenz lagen erste Resultate der hier resümierten Untersuchung vor. Gleichzeitig diskutierten die Bischöfe über das Synodenpapier über die Priester, ohne die Priester dazu gehört zu haben. Trotz des Votums der Mehrheit der vorher in allen Diözesen durchgeführten Regionalkonferenzen und der Mehrheit der befragten Priester für eine Freigabe der Zölibatsverpflichtung lehnten die Bischöfe es ab, in Rom in dieser Hinsicht aktiv zu werden. Nicht nur „Time" (10. 5. 71), sondern sogar „America" (15.5. 71) warf den Bischöfen vor, sie hätten einen „Rechtsdrall" vollzogen. Seit Ende April sind die Fronten verhärtet; die Priesterräte opponieren gegen die Beschlüsse, ein Bischof trat aus Solidarität mit den Priestern zurück; der Bischof von Saint Augustin löste kurzerhand den Priesterrat auf. Diesen Hintergrund zu kennen erscheint nicht unwichtig, wenn man die Daten des folgenden Resümees einzuordnen sucht.

Auf der Generalversammlung der NCCB (National Conference of Catholic Bishops) vom 27./29. April 1971 wurde ein umfangreicher Vorbericht über eine Untersuchung zur heutigen Situation des Priesters in den USA veröffentlicht, mit deren Erstellung die zuständige Bischofskommission bereits im April 1967 beauftragt worden war. In Zusammenarbeit mit anerkannten wissenschaftlichen Experten wurde das gestellte Thema in vier voneinander unabhängigen Unterkommissionen aus theologischer, historischer, soziologischer und psychologischer Perspektive bearbeitet, deren Ergebnisse nun den Bischöfen zur Diskussion vorgelegt wurden.
Während die *Unterkommission für Theologie* eine Analyse des Amtspriestertums bringt, die ähnlichen Versuchen in anderen Ländern (vgl. Lateinamerika) inhaltlich weitgehend gleicht, setzt die Arbeit der *Unterkommission für die historischen Aspekte* Akzente auf spezifisch amerikanische Aspekte des Problems. Erwähnt wird die Frage der Ausbildung der Priester; mittlerweile gelangte man zu der Einsicht, daß man in Amerika eine rechtzeitige Zentralisierung der Priesterseminare versäumt hat. Im Verhältnis zwischen Bischöfen und Priestern wird immer wieder die Forderung der Priester auf *Mitbestimmung bei der Wahl der Bischöfe* sowie auf Einführung des allgemeinen kanonischen Rechts anstelle der in Amerika angewandten Sonderregelungen laut. Der historische Bericht erwähnt die zeitweise vorherrschende intellektuelle Isolierung des Priesters, eine geistige Stagnation des Klerus in einem akademischen Scholastizismus, der erst nach dem Zweiten Vatikanum einer neuen geistigen Offenheit weichen konnte. Zu den *Auswirkungen des Konzils* gehört auch das Faktum, daß das soziale Engagement immer klarer zu einer Schlüsselposition des amerikanischen Priesters wurde. Der Einsatz des Priesters beschränkte sich nicht auf den Bereich der Erziehung und auf den Kampf gegen soziale Ungerechtigkeit; der Kontext des Vietnamkrieges führte den Priester zur Infragestellung der moralischen Legitimität staatlicher Institutionen und zur grundsätzlichen Besinnung auf die Rolle der Kirche innerhalb der amerikanischen Gesellschaft, aus der neue Aufgaben für den Priester erwachsen, der zur konstruktiven Mitarbeit an einer sozialen Reform bereit ist.

Die wichtigsten soziologischen Daten

Den wertvollsten Beitrag innerhalb des Gesamtberichtes brachte die empirische Untersuchung der *Unterkommission für Soziologie*, die in Zusammenarbeit mit dem NORC (National Opinion Research Center) durchgeführt wurde. Das amerikanische Meinungsforschungsinstitut führte eine Repräsentativumfrage mit ca. 6000 Versuchspersonen (Vpn) durch — hinzu kam eine ergänzende Parallelbefragung der von ihrem Amt zurückgetretenen Priester —, deren Hauptergebnisse innerhalb des Berichts wiedergegeben werden. Die in den hierfür benutzten Fragebogen aufgenommenen Problemkomplexe behandeln folgende Themen:

— Die Ausbildung des Priesters und die Frage der Berufung
— Die Persönlichkeit des Priesters
— Das geistige Leben des Priesters
— Einstellungen und Wertvorstellungen innerhalb des katholischen Klerus
— Kirchliche Struktur und Machtanspruch im priesterlichen Leben
— Die „geistige Inzucht" des Klerus
— Die Arbeitsbedingungen des Priesters
— Affektive Situation (Glücklichkeit) des Priesters
— Lösung des Zölibat-Problems
— Zukünftiges Verhalten der Priester
— Einstellung zum Priesternachwuchs
— Ausblick auf die „abgefallenen" Priester

Die Analyse der aus diesen Fragen resultierenden Ergebnisse erfolgte unter rein soziologischen Gesichtspunkten. Allgemein kann aufgrund dieser Untersuchung gesagt werden, daß katholische Priester, verglichen mit anderen Gruppen der amerikanischen Gesellschaft, eine normale affektive Reife aufweisen. Im Vergleich mit der Gruppe männlicher Akademiker in Amerika zeigen sich die Priester als im affektiven Bereich stärker positiv ausgerichtet (die Mittelwerte zeigen bei den einzelnen Altersgruppen Differenzen zwischen 0,6 und 1,7). Die *Ausbildung im Priesterseminar* wird zwar in allen Altersgruppen der Priester als ungenügende Vorbereitung auf den Priesterberuf kritisiert, jedoch ist im Zusammenhang mit dieser Ausbildung nicht die Rede von einer eventuellen Beeinträchtigung des emotionalen Reifeprozesses durch forcierte „Bewahrung" im Bereich der Sexuell-Erotischen.
Vielmehr findet sich bei den Priestern ein ungewöhnlich starkes Selbstbewußtsein und eine Selbstbejahung, die mit einer bei den aktiven Priestern gemäßigt, bei den Ex-Priestern nahezu übermäßig stark entwickelten Tendenz zur Selbstverwirklichung gekoppelt ist. Das *spirituelle Leben* des amerikanischen Priesters ist, bei nur geringer Varianz zwischen jüngeren und älteren Priestern, von gewissen Konstanten bestimmt: wie tägliche Meßfeier, wöchentliche Bibellektüre sowie tägliches Gebet bzw. Medi-

tation. Was letzteres betrifft, so zeigt die Statistik, daß jüngere Priester (25—36 J.: 38%, 36—45 J.: 42%) weniger zu beten scheinen als die älteren (Priester im Alter über 55 J.: 69%). Nur ca. zwei Fünftel aller Priester erfüllen die Pflicht des Breviergebetes, wobei wieder die höheren Altersgruppen dominieren. Für die „mystischen" Erfahrungen der Priester, die nach der Untersuchung auch in der Gegenwart in einer unregelmäßigen Streuung auftreten, läßt sich keine gruppenspezifische Korrelation aufzeigen.

Unterschiede zwischen Bischöfen und Klerus

Es ist interessant, zu beobachten, daß die Mehrzahl der Priester überzeugt hinter den Glaubensinhalten der offiziellen kirchlichen Lehre steht, wenn auch gerade die Gruppe der jüngeren Priester nach neuen Ausdrucksformen für diese Inhalte sucht und darüber hinaus ein gewisser Abstand vom Überzeugungsgrad der Bischöfe zu dem des aktiven Diözesanklerus besteht. Überraschend ist jedoch, daß sich die Bischöfe in gewissen *sozialen und rassischen Problemen* „liberaler" eingestellt zeigen als die aktiven Priester, welche sich ihrerseits bereits positiv von den katholischen Laien abheben:

	Bischöfe	Akt. Priest.	Ex-Priest.	Laien
Befürwortung des Kampfes gegen d. Problem d. Armut	68	52	69	28
Einsatz f. gleiche Rechte für Neger und Weiße	67	55	71	35

Während sich die Bischöfe im Bereich der sozialen Aktivität und der ökumenischen Beziehungen insgesamt liberaler zeigen als der Klerus, vertreten sie in Fragen der religiösen Einstellung und der Geschlechtsmoral eine stark konservative Tendenz im Gegensatz zu den Priestern der Altersgruppen bis zu 55 Jahren. Hier läßt sich über die einzelnen Gruppen hinweg (von den jünggsten zu den ältesten Priestern) eine fallende Abstufung der „Liberalität" beobachten. In den Fragen der *Geburtenregelung und der Scheidung* läßt sich bei der Gesamtheit der Priester ein deutliches Abweichen von der traditionellen Einstellung erkennen, wogegen zu den Problemen der Abtreibung und des vorehelichen Geschlechtsverkehrs nur zögernd und vorwiegend von jüngeren Priestern eine differenzierte Position vertreten wird. Die Enzyklika „Humanae vitae" fand — laut dieser Befragung — nur in den wenigsten Fällen die Zustimmung der amerikanischen Priester.

Der fundamentale Gegensatz zwischen Bischöfen und Priestern beschränkt sich jedoch nicht auf diesen Punkt, sondern zeigt sich auf den verschiedensten Sektoren. Die Mehrheit der Priester steht im Gegensatz zu der gegenwärtigen Struktur der Kirche und speziell zu der einseitigen Konzentration meinungsbildender Kräfte auf die Gruppe der Bischöfe. Die Priester fordern daher Reformen durch eine Dezentralisierung der Machtpositionen innerhalb der Kirche. Diesen Forderungen wird zwar theoretisch von einigen Bischöfen zugestimmt; in der Praxis jedoch scheint der Konflikt kaum lösbar zu sein, da die Bischöfe im Interesse der Verteidigung ihrer Machtposition für eine strukturelle Reform der Kirche letztlich verschlossen bleiben. Folgende Reformwünsche werden von den Priestern am nachdrücklichsten vertreten:

	Priester	Bischöfe
Einsetzung verheirateter Diakone:	86	80
Errichtung einer von der Hierarchie unabhängigen Gerichtsinstanz für alle Glieder der Kirche	78	58
Einsatz verheirateter Priester in bestimmten Arbeitsbereichen	70	39
Wahl des Papstes durch die Bischofssynode	70	43
Wahl der Bischöfe durch die Priester der Diözese	70	24

Berufszufriedenheit auch bei den Amerikanern

Abgesehen von der Unzufriedenheit der Priester, die aus diesem Autoritätskonflikt mit der Hierarchie resultiert, läßt sich bei ihnen eine hohe *Berufszufriedenheit* („Job satisfaction") im Vergleich zu anderen Berufsgruppen feststellen. Bei einer im Durchschnitt auf 50 Wochenstunden begrenzten Arbeitszeit bleibt den meisten Priestern Gelegenheit zur beruflichen Fortbildung anhand von wissenschaftlicher Fachliteratur. Manche der jüngeren Priester wünschen zwar eine zusätzliche Tätigkeit in einem profanen Beruf, um einen intensiveren Kontakt mit den Laien zu gewinnen; sie stimmen jedoch mit der Mehrheit aller Priester darin überein, daß sie, erneut vor die Berufsentscheidung gestellt, sich wiederum für den Priesterberuf entscheiden würden.

Die einzelnen Motivationen für die Berufszufriedenheit zeigen Unterschiede in der Charakteristik der älteren und der jüngeren Priester:

	26—35 J.	Über 55 J.
Freude durch Spendung der Sakramente und Leitung der Liturgie	75	*88*
Zufriedenheit aufgrund von organisatorischen kirchlichen Tätigkeiten	18	*47*
Genugtuung angesichts der Anerkennung, die dem Priesterberuf gezollt wird	8	*42*
Zufriedenheit durch den Einsatz intellektueller und kreativer Fähigkeiten	*61*	44
Geistige Sicherheit, die aus der Erfüllung des göttlichen Anspruchs resultiert	19	*73*
Engagement für eine soziale Reform	*29*	17

Diesen positiven Motivationen muß die Skala der *Probleme* innerhalb des Priesterberufes zur Seite gestellt werden, die ihren deutlichsten Ausdruck in der Altersgruppe zwischen 26 und 35 Jahren findet. Hier steht an erster Stelle das bereits erwähnte Autoritätsproblem (44 Vpn). Diesem folgen (jeweils 23 Vpn) die Schwierigkeit, die Gläubigen echt anzusprechen und das Problem der *Einsamkeit* im priesterlichen Leben, das, wie die Einzelanalysen dieser Studie zeigen, stark mit der Frage des *Zölibats* korreliert. Die Mehrheit des gesamten Klerus steht im Gegensatz zu der obligaten Verbindung von Priesterberuf und Zölibat. In allen Altersgruppen wird in gleichmäßiger Streuung eine Veränderung der Zölibatsverordnungen in Richtung auf einen *freiwilligen Zölibat* des einzelnen Priesters im Lauf der nächsten zehn Jahre erwartet. Neben dieser allgemeinen Einstellung findet sich in der persönlichen Haltung der Priester noch eine stark positive

Wertung des Zölibats, denn nur ein geringer Prozentsatz (26—35 J.: 33 Vpn, 36—45 J.: 24 Vpn, 46—55 J.: 13 Vpn) innerhalb der verschiedenen Altersgruppen äußert den persönlichen Wunsch auf Heirat.

Zur Situation der Expriester

Eine andere Tabelle, die nach den Gründen für *die Amtsniederlegung der Priester* fragt, zeigt die sowohl bei aktiven als auch bei den Ex-Priestern weitverbreitete Ansicht, daß diese entweder in dem Wunsch zu heiraten (Aktive: 51, Ex-Priester: 44) oder in der Unmöglichkeit, länger innerhalb der bestehenden Strukturen der Kirche als Priester tätig zu sein (Aktive: 34, Ex-Priester: 26), begründet ist.

In Ergänzung hierzu bringt eine spezielle Befragung der Ex-Priester den Komplex der wichtigsten Motivationen in folgender Abfolge:

1. Unmöglichkeit, länger innerhalb der kirchlichen Strukturen zu leben (53 Vpn)
2. der Wunsch, zu heiraten (47 Vpn)
3. Beeinträchtigung der persönlichen Entfaltung (46 Vpn)
4. Kirche wurde den aktuellen Problemen der Wirklichkeit nicht gerecht (39 Vpn).
5. Unmöglichkeit, der offiziellen Lehre der Kirche im Bereich der Ethik zuzustimmen (35 Vpn).

Was die Priester selbst betrifft, die ihren Beruf in den letzten Jahren aus einem oder mehreren dieser Gründe aufgegeben haben und nun einen profanen Beruf ausüben, so läßt sich allgemein eine positive Skala im affektiven Bereich und Zufriedenheit mit dem neuen Beruf feststellen. Aber 36 % der Ex-Priester wünschen, später in den Priesterberuf zurückzukehren. Was die von ihnen *geschlossenen Ehen* betrifft, so liegen bisher keine Scheidungen, wohl aber eine stärkere innere Spannung im Vergleich zu den meisten amerikanischen Ehen vor, welche mit zeitlicher Entfernung vom Zeitpunkt der Eheschließung anzuwachsen scheint.

Die Befragung der aktiven Priester bezüglich ihrer *Zukunftspläne* zeigte, daß nur 3 % entschlossen sind, in nächster Zeit ihren Beruf aufzugeben. Etwas stärker ist die Zahl der noch Unentschlossenen (insges. 34 Vpn), insbesondere in den jüngeren Altersgruppen. Eine zahlenmäßige Verminderung der Rücktritte, so schließt das Resümee der Korrelationsanalyse dieser soziologischen Untersuchung, sei nur durch Reformen zu erreichen, durch welche gleichzeitig das Problem des Zölibats (Einsamkeit) sowie der innerkirchliche Autoritätskonflikt beseitigt würden.

Psychologische Korrelate

Auch von seiten der Unterkommission für Psychologie werden auf der Basis einer komplexen Tiefenanalyse der aktuellen Situation mit 271 Versuchspersonen (wobei differenziert wird zwischen den Typen: Maldeveloped, Underdeveloped, Developing, Developed) Empfehlungen ausgesprochen, die zu einer Normalisierung in der Persönlichkeitsentwicklung des amerikanischen Priesters beitragen sollen. Die Analyse betont, daß es sich im Fall des amerikanischen Priesters nicht um physische Krankheit, sondern lediglich um *Unterentwicklung der Persönlichkeit* (hervorgerufen durch Einschränkungen wie Zölibat, festgelegter Lebensstil, vorgeschriebener Wohnort etc.) handelt, die durch die Erkenntnis der Alternative: persönliche Reife und berufliche Effektivität gegen Konformität mit den Normen des institutionellen Priestertums, behoben werden kann. Die psychologische Analyse mündet daher in die Forderung nach größerer *Verantwortlichkeit* und *Selbstbestimmung* des Klerus.

Die Priesterfrage als lateinamerikanisches Problem

In Lateinamerika steht im Themenkatalog der Kirche die Priesterfrage zwar seit 20 Jahren ganz obenan, aber es gibt aus letzter Zeit nur wenige zuverlässige Erhebungen. Die meisten (z. B. die von der FERES, der Arbeitsgemeinschaft Pastoralsoziologischer Forschungsinstitute, durchgeführten) liegen mehrere Jahre zurück. In diesen Jahren hat sich auch die Fragestellung stark gewandelt. Gegenwärtig ist in Lateinamerika nicht mehr so sehr die Frage im Vordergrund, wie der enorme Priestermangel durch größere Unterstützung aus europäischen Ländern und durch Stärkung des einheimischen Nachwuchses gelöst werden kann. Der Ausbau von Seminaren und kirchlichen Lehranstalten hat sich als sehr trügerisch erwiesen. Heute stehen grosso modo drei Probleme im Mittelpunkt: Erstens die Ausgliederung kirchlicher Dienste aus der traditionellen Ämterstruktur bzw. die Differenzierung dieser Ämterstruktur nach dem Bedarf der Gemeinden und kirchlichen Basisgruppen. Man hat umgelernt und betrachtet jetzt nicht mehr in erster Linie die Priesterfrage in sich, sondern fragt danach, welcher Ämter und Dienste es bedarf, um die vorhandenen pastoralen Strukturen und Aktivitäten so zu entwickeln, daß sie der Verkündigung dienen und zugleich zum Wandel der gesellschaftlichen Verhältnisse beitragen. Zweitens die Zölibatsfrage, die in Lateinamerika ihr besonderes Gewicht hat, aber dort nicht vordringlicher ist als im europäischen Raum. Zur Illustration: eine seit 1970 vorliegende Befragung bei Laien und Geistlichen führte zum Ergebnis, daß nur in einem von fünf Ländern sich eine schwache Mehrheit für die Beibehaltung der gegenwärtigen Zölibatsgesetzgebung aussprach, nämlich Mexico mit 51,8 %. Die Zahlen für die anderen Länder, in denen die Befragung durchgeführt wurde, lauten: Venezuela 31,2 %, Kolumbien 21,4 %, Brasilien 19,6 % und Chile nur 16,9 % (vgl. „Pro Mundi vita", Note spéciale Nr. 18, S. 12). Doch ist gerade diese Untersuchung nicht sehr beweiskräftig, weil die Meinung der Priester nicht separat erfragt wurde und weil die Kenntnis der Zahl derer, die die Zölibatsregelung ausdrücklich ablehnen, aufschlußreicher wäre. Drittens: Das gesellschaftlich-politische Engagement der Geistlichen, wobei ein wachsendes Sympathisieren mit sozialistischen und marxistischen Strömungen festzustellen ist. Eine von der Universität Santiago gemeinsam mit der Georgetown University durchgeführte Befragung bei 3000 Geistlichen ergab folgendes Bild: 52,8 % sprachen sich für eine freundschaftliche Zusammenarbeit mit den Marxisten bei klarer Hervorhebung der Differenzen aus; 63,8 % bekannten sich gegen den Marxismus, aber für einen Dialog mit seinen Vertretern, 5,3 % wünschten direkte Zusammenarbeit mit der marxistischen Partei, 1,3 % lehnten jeden Kontakt mit den Marxisten ab. Gegenwärtig gewinnt man den Eindruck, daß die Frage des gesellschaftlich-politischen Engagements sogar die Zölibatsfrage in den Schatten stellt, ja daß manche in diesem Engage-

ment eine neue Begründungsform für die Beibehaltung des Zölibats finden. Auf jeden Fall verteilen sich Zölibatsbefürworter und Verfechter eines unter Umständen auch parteipolitisch gebundenen Engagements nicht ohne weiteres auf gleiche Gruppen. Wegen der eingangs genannten Gründe und wegen des Vorherrschens dieser Fragestellung weicht der folgende Bericht von den anderen unserer Dokumentation etwas ab. Wir geben die Hauptgedanken des jüngsten CELAM-Dokuments zur Priesterfrage wider, weil es die für Lateinamerika spezifischen Probleme sehr prägnant erfaßt, und beziehen Zahlenangaben aus Befragungsaktionen nur ein, wo sie der Erklärung einer Aussage dieses Dokuments dienen. Hinzuzufügen ist noch, weil dies im CELAM-Bericht nicht genügend zum Ausdruck kommt, daß auch in Lateinamerika die Konfliktsituation zwischen dem Klerus und den Bischöfen sich verschärft hat. Ein Anzeichen unter vielen ist die Tatsache, daß gewisse Priestergruppen und -bewegungen wie die „Priesterbewegung für die Dritte Welt" in Argentinien vorbereitende Befragungsaktionen von Bischöfen für die Synode boykottiert haben (vgl. NC News Service, 22. 6. 71).

Für den Gesamtbereich der lateinamerikanischen Länder liegen aus jüngster Zeit keine empirischen Befragungen vor, die mit der in den USA durchgeführten Priesterbefragung vergleichbar wären. Die Problematik des Priesterberufes in diesen Ländern unterscheidet sich im Kern nur wenig von dessen allgemeiner Problematik in den übrigen Teilen der Welt. Sie erhält jedoch im Kontext der wirtschaftlichen, politischen und sozialen Gesamtsituation der lateinamerikanischen Länder eine gewisse Verschärfung. Diesen Aspekt betont u. a. der erste Teil des Textes mit dem Titel „El tema sacerdotal y el clero en América Latina", der angesichts der bevorstehenden Synode durch den CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) im Mai 1971 erarbeitet und verbreitet wurde.

Das Beispiel Bolivien

Am Beispiel des Landes Bolivien, aus dem eine empirische Untersuchung zur Einstellung des Klerus aus dem Jahr 1968 vorliegt, mag diese Situation verdeutlicht werden. (Die Ergebnisse dieser Untersuchung wurden durch das bolivianische Forschungsinstitut IBEAS unter dem Titel „El clero en Bolivia" veröffentlicht; Auszüge hieraus wurden durch Pro mundi vita, Note spéciale Nr. 11, verbreitet.) Als Hauptprobleme treten hier die durch die geringe Bevölkerungdichte im Innern des Landes und den extremen Priestermangel erschwerte Seelsorgetätigkeit und die Angewiesenheit auf ausländische Missionare in den Vordergrund. Laut Statistik entfallen 1968 in Bolivien — bei einer Gesamtzahl von 913 Priestern — auf jeden Priester 4881 Personen, der durchschnittliche Flächeninhalt der Pfarreien beträgt 1608 (bzw. 1936) qkm. 61,1 % (558) der Priester gehören in diesem Land dem Ordensklerus an, 355 (38,9%) dagegen sind Weltpriester. Die Ordenspriester sind, mit Ausnahme von 47 (8,4%), Bolivianer fremder Nationalität, wobei die Gruppe der Priester aus Spanien, Italien und den USA dominiert. Auf der Seite der Weltpriester tritt der Anteil der Bolivianer mit 150 (42,3%) stärker hervor. Von insgesamt 913 Priestern sind nur 197 (21,6%) Bolivianer. Hinzu kommt, daß jährlich der Priesternachwuchs aus dem Lande selbst geringer wird und daß sich durch häufigeren freiwilligen Austritt der Priester aus ihrem Beruf die effektive Zahl der Priester ständig vermindert. Die genannte Priesterbefragung stand nun vor der Aufgabe, den möglichen Motivationen dieser Situation nachzugehen.
Bereits die lateinamerikanische Bischofskonferenz in Medellín hatte im September 1968 versucht, die Hauptschwierigkeiten des Klerus ihrer Länder zu erkennen. Als besonders wichtig wurden hierbei folgende Phänomene hervorgehoben:
— eine wachsende *Glaubenskrise* innerhalb der historischen Strukturen der Kirche,
— der *Niedergang des geistigen Lebens* innerhalb der Gesellschaft, inmitten deren der Arbeitsbereich des Priesters liegt,
— Schwierigkeiten in der Aufrechterhaltung und Akzeptierung des priesterlichen *Zölibates* angesichts der Aufwertung des menschlichen Gefühlslebens und des beherrschenden Erotismus, der das Milieu des Priesters umgibt,
— die aus der Spannung zwischen den neuen Arbeitsbedingungen und dem in traditioneller Weise von der Hierarchie ausgeübten Autoritätsanspruch entstandene *Gehorsamskrise*,
— Zweifel an der priesterlichen *Berufung*,
— Unfähigkeit, aufgrund des fortgeschrittenen Alters (in Bolivien z. B. betrug 1961 der Anteil der weltlichen Priester im Alter über 55 Jahre ca. 30%) und einer überholten Berufsausbildung, die *vom Zweiten Vatikanum geforderten Veränderungen* zu realisieren,
— die *wirtschaftliche Not* des Großteils der Priester aufgrund der zu langsam fortschreitenden Verwaltungsreformen.

Eine Fülle von Fragen

In der Meinungsumfrage, wo den bolivianischen Priestern diese Problemskala vorgelegt wurde, dominierten drei Problemkreise. An erster Stelle (laut 13,23 % der Befragten) steht das wirtschaftliche Problem, insbesondere das Fehlen eines festen Gehaltes und jeglicher Kranken- bzw. Lebensversicherung. Hierzu tritt das Problem der Isolierung des Priesters (11,79%) und der menschlichen Unerfülltheit im affektiven Bereich. Der dritte Problemkomplex besteht in dem Fehlen einer gut organisierten Pastoral (10,69%), welche in der Unmöglichkeit eines echten Dialogs zwischen Bischöfen und Klerus und der hieraus resultierenden Kräftezersplitterung begründet ist. Als Probleme sekundärer Art erscheinen die Beibehaltung des Zölibats, welche zu Immoralität und Konkubinat führe, die Überalterung kirchlicher Strukturen und der Prestigeverlust der Kirche, das Nationalitätenproblem innerhalb des Klerus (laut einer in Bulletin „Pro Mundi Vita" Nr. 8 [S. 30] veröffentlichten Statistik waren 1964 nicht weniger als 23 Nationalitäten vertreten), das Nachlassen des Glaubens und die Verarmung des inneren Lebens sowie eine den realen Bedürfnissen wenig angepaßte Ausbildung und die immer stärker zurückgehende Zahl priesterlicher Berufungen. Der bereits akute Priestermangel wird jährlich durch die Anzahl derer verstärkt, die freiwillig aus dem Priesterberuf ausscheiden. Für dieses Faktum wurden von den befragten Priestern in Bolivien vor allem folgende Motivationen gegeben:
— die *Unsicherheit* hinsichtlich der *heutigen Aufgabe* des Priesters (positiv beantwortet von 21,66 % der Priester, und zwar in einer Gleichverteilung von Ausländern und bolivianischen Priestern),

— die *berufliche Enttäuschung* (15,77%), welche vor allem von Priestern ausgesprochen wird, die in der Pfarrseelsorge oder in der Katechese tätig sind,
— der *Wunsch zu heiraten* (24,02%).
Letztere Motivation wurde von 25,38% der Ausländer und von 18,84% der Bolivianer positiv beantwortet; am stärksten vertreten wurde sie von der Altersgruppe zwischen 31 bis 40 Jahren.
In den Antworten auf eine Frage, die zur Beurteilung des Zölibats auffordert, dominiert (52,91%) noch die traditionelle positive Einstellung. Nur 21,11% der Priester artikulieren sich gegen den Zölibat, hiervon 40,59% der Bolivianer gegen nur 16,42% der ausländischen Priester, die ihrerseits stärker (25,07%: 13,04%) den Wert des Zölibats verteidigen.

Eine doppelte Typologie

Im Zusammenwirken der positiven und negativen Einstellungstendenzen entwickelte sich in Bolivien in letzter Zeit das Konzept einer *doppelten Typologie des Priesters*. Der den traditionellen kirchlichen Strukturen entsprechende Typ des im Zölibat lebenden Priesters soll beibehalten werden; durch die Priesterweihe verheirateter Laien (man denkt hier zunächst an die Weihe verheirateter Diakone) könnte jedoch ein neuer Priestertypus entstehen, der zu einer Verbesserung des akuten Priestermangels beitragen dürfte. Im Rahmen der Priesterbefragung wurde letztere Möglichkeit von 46,60% der Priester als wichtiges Problem bezeichnet, mit dem man sich von kirchlicher Seite her ernsthaft beschäftigen müsse; weitere 40,05% bezeichneten sie sogar als eine der notwendigsten Veränderungen für die Zukunft der bolivianischen Kirche. Nach Ansicht der meisten Priester würde diese doppelte Typologie des Priesters am wirksamsten der *Realisierung des apostolischen Auftrages in der gesellschaftlichen Wirklichkeit* der Gegenwart dienen. Die Frage nach dem gesellschaftlichen und politischen Engagement des Priesters scheint zum Kernproblem der kirchlichen Diskussion in Lateinamerika geworden zu sein; im Zusammenhang einer Entwicklung, die eine engere Verbindung der Konzepte „Evangelisierung" — „Zivilisierung" sucht, wird insbesondere das *Eingreifen des Priesters in Fällen sozialer Ungerechtigkeit* als unerläßlich erachtet.
Auf alle diese Fragen, die gleichzeitig mit der bolivianischen Priesterbefragung auf der Vollversammlung der lateinamerikanische Bischöfe in Medellín diskutiert wurden, versucht das kürzlich veröffentlichte Dokument des CELAM, „El tema sacerdotal y el clero en América Latina", nach dreijährigem Schweigen Antwort zu geben. Es handelt sich um einen von der Kommission für theologisch-pastorale Probleme (Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral) ausgearbeiteten Spezialbeitrag zur Vorbereitung der bevorstehenden Synode. Der Text lag auf der 13. Generalversammlung des CELAM, die vom 9. 5. bis 15. 5. 1971 in San José de Costa Rica stattfand, bereits den anwesenden Bischöfen und einem Expertenteam vor und wurde im Juni 1971 den Mitgliedern der 22 Bischofskonferenzen Lateinamerikas zugeleitet. Indem dieses Dokument die Berücksichtigung der Situation in Lateinamerika innerhalb der Problemstellung betont, setzt es sich offenbar sehr bewußt von dem in Rom vorliegenden offiziellen Synoden-Dokument „De Sacerdotio Ministeriali" ab.

Der wirtschaftlich-soziale Hintergrund

Der Text bringt zunächst eine Darstellung der wirtschaftlich-sozialen Gesamtsituation im heutigen Lateinamerika unter Einbeziehung der Rolle der Kirche und des Priesters. Hier werden die Phänomene der *beginnenden Industrialisierung* und *Urbanisierung* und der hiermit verbundene Säkularisierungsprozeß als Voraussetzungen für die zunehmende Schwächung des Glaubens erkannt. Diese tritt als Folge einer tiefgreifenden Veränderung des Lebensstils und einer kritischen, wissenschaftsorientierten Haltung atheistischer Färbung auf. Diese Erscheinungen bilden eine Herausforderung an die Kirche, sich angesichts der veränderten Situation neu auf ihre eigentliche Sendungsaufgabe zu besinnen. „Die Summe der sozialen, ökonomischen, politischen, kulturellen, demographischen Probleme, die zum Leben des Lateinamerikaners von heute gehören und die die Kirche zu verstehen sucht, zwingt sie, ihre *Theologie der irdischen Wirklichkeiten* zu entwickeln" (CD, S. 4). Ein Wandel der pastoralen Methoden, neue Ausdrucksformen des Religiösen sowie eine Neubestimmung der Pfarrgemeinschaft werden notwendig sein, wenn innerhalb des strukturellen Wandels in Lateinamerika eine „Präsenz der Kirche" im Sinne des Zweiten Vatikanums erreicht werden soll. Der einzelne Priester, der sich persönlich mit den angesprochenen Problemen konfrontiert sieht, durchläuft angesichts der Umbruchsituation in Lateinamerika eine Krise im Selbstverständnis seines Berufes. Zu der Glaubenskrise treten Zweifel an der Berufung oder Verzweiflung an der Realisierung der priesterlichen Aufgabe in der veränderten Welt.
Die Priester haben begonnen, ihren Beruf unter den verschiedensten Aspekten neu zu konzipieren; es herrscht im Klerus eine allgemeine Ablehnung gegenüber dem einem „determinierten historisch-kulturellen Prozeß zugeordneten Priestertypus" (wie aus dem Zitat einer brasilianischen Stellungnahme, „Documento dos Presbiteros", S. 170, hervorgeht).
Angesichts dieser Situation schien die Bestimmung der wesentlichen permanenten und spezifischen Komponenten des Priestertums erforderlich, die dieses Dokument in Form der historisch-theologischen Rückbesinnung zu erarbeiten versucht.
Zu den zeitlich veränderlichen Faktoren gehört jedoch die *Stellung des Priesters zu der ihn umgebenden Welt*. Die in Lateinamerika vorherrschende Tendenz der Säkularisierung und einer allgemeinen Befreiung bringt den Priester den Formen des weltlichen Lebens näher: auch er wünscht die Ehe und einen profanen Beruf neben seiner seelsorglichen Tätigkeit, vor allem aber die volle Teilhabe an dem Prozeß der sozialen, politischen, wirtschaftlichen und kulturellen „Befreiung". Das CELAM-Dokument spricht sich für das Engagement des Priesters wie der Laien im weltlichen Bereich aus, jedoch unter der Voraussetzung, daß die Gesamtheit seiner Aktivitäten nicht einen gewissen ethischen Vermittlungsbereich überschreitet, in dem sich die großen Ordnungsprinzipien weltlicher Ethik mit den Moralforderungen der Kirche treffen: „La Iglesia y el mundo se encuentran e interpenetran en el campo de la ética." Mit anderen Worten: die Kirche und jeder einzelne ihrer Vertreter haben in einer historischen Situation, die von entscheidender Bedeutung für die Wiederherstellung einer weltlichen Ordnung ist, die Aufgabe, die politische Option zu unterstützen, die den Forderun-

gen der *Humanität* am nächsten steht: „Er soll jene Entscheidung unterstützen, die am meisten voll menschlich ist und deswegen am meisten mit den Werten des Evangeliums übereinstimmt" (CD, S. 18).
Bezüglich des politischen Engagements des Priesters heißt es: „Der Priester muß sich auf die Politik einlassen, soweit sie verstanden wird als Beitrag zum Gemeinwohl, das die sozialen, wirtschaftlichen und die eigentlich politische Dimension einschließt" (CD, S. 27). Das politische Engagement steht also, wie alle übrigen Aktivitäten des Priesters im weltlichen Bereich, unter dem Vorzeichen der „Präsenz der Kirche" innerhalb der geschichtlichen Situation ihres Landes. Sein Konzept schließt jedoch den aktiven Einsatz des Priesters in einer politischen Partei aus, da deren politischer Machtanspruch im Gegensatz zu der Aufgabe des Priesters als Vermittler der Einheit sowie im Widerspruch zu den Forderungen des Evangeliums steht.

Praktische Richtlinien

Abschließend versucht das Dokument, einige praktische Richtlinien für Veränderungen im pastoralen Bereich und damit eine Art Synthese von gesellschaftlichem Wirklichkeitsbereich und theologischen Grundüberlegungen zu geben.
Hier wird erkannt, daß der Wandel der Gesellschaftsstruktur in Lateinamerika eine Erneuerung der Kirche und insbesondere neue Ausdrucksformen des Religiösen fordert. Das Konzept des Priesterberufes muß für eine Vielfalt von Realisierungsformen offen sein, die dazu dienen sollen, der Figur des Priesters in Zukunft eine stärkere Dynamik zu verleihen. Für die nächste Zukunft zeichnen sich drei Hauptwirkungsbereiche des Priesters ab:
An erster Stelle stehen die sog. *religiösen Basisgruppen* (Comunidades de Base), deren Aufgabe eine Neubelebung und Umformung der traditionellen Pfarrgemeinde ist. Eine solche religiöse Grundgemeinschaft bildet eine wesentlich kleinere Einheit als die bisherige Pfarrgemeinde und besitzt daher größere Effektivität und die Möglichkeit einer lebendigeren Mitwirkung der Bevölkerung. Dieses neue Konzept fordert gleichzeitig eine größere Anzahl von in der Seelsorge tätigen Priestern. In diesem Zusammenhang entsteht erneut die dringende Forderung nach dem Einsatz verheirateter Priester (Weihe verheirateter Diakone und Spezialausbildung für verheiratete Laien), welcher den gegenwärtigen religiösen Bedürfnissen in Lateinamerika in adäquater Weise entgegenkommen würde.
Ihnen zur Seite sollen *spezialisierte Aktionsgruppen* (Grupos de Acción Espezializada) stehen, die die religiösen Grundeinheiten in allen Fragen beraten und unterstützen sollen, die den eigenen Kompetenzbereich überschreiten. Diese Gruppen sind nicht an einen bestimmten Arbeitsbereich gebunden, sondern müssen grundsätzlich für die Probleme aller kleineren religiösen Gemeinschaften disponibel sein.
An letzter Stelle schließlich steht die *„Coordinacion Central y Asesoria"*, in der in Zusammenarbeit von Bischöfen und Vertretern der kleineren religiösen Gruppen versucht werden soll, das Konzept einer „koordinierten Pastoral" zu realisieren, wie es durch das Zweite Vatikanum entworfen wurde. Aber gerade hier fehlen noch die konkreten Vorschläge bezüglich der möglichen Formen des künftigen Dialoges und der Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Priestern. Hier steht noch ein umfangreiches Arbeitsgebiet für die lateinamerikanischen Bischofskonferenzen sowie Diözesankonferenzen offen, in denen der Text der CELAM-Kommission zum gegenwärtigen Zeitpunkt diskutiert wird.

Eine Befragungsaktion im Kongo

Auch in verschiedenen Ländern Afrikas wurden inzwischen Umfragen unter den Priestern durchgeführt, die meisten auch dort als Vorbereitung auf die Bischofssynode. Bisher sind erst die Ergebnisse von Kongo-Kinshasa (s. u.) veröffentlicht. Eine Auswertung der großangelegten Befragung in Ruanda-Burundi wurde kurz vor Redaktionsschluß erst fertiggestellt. Die wichtigsten Daten scheinen sich mit den Ergebnissen des Kongo zu decken, wenn auch die Konfrontation zwischen Bischöfen und Priestern darin nicht so sehr zum Ausdruck kommt. Weitere Untersuchungen gab es in Ghana und der Elfenbeinküste, die Resultate stehen noch aus. Intensiv beschäftigten sich die Bischofskonferenzen von Kamerun, Senegal und Südafrika mit der Priesterfrage. Sie griffen dabei auf Konsultationen mit Priestern, auf Erfahrungen und Publikationen zurück. Wichtige Daten und Analysen enthält ein soeben in Lusaka veröffentlichter Berichtband („The priest in Africa today", hrsg. von AMECA, der Assoziation der Bischofskonferenzen von Ostafrika), über eine Studienkonferenz dieser Organisation vom 4. bis 7. August 1970 in Lusaka. Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien hatten u. a. über die „Theologie und Soziologie des afrikanischen Weltpriestertums", über Nachwuchsförderung, persönliche Verantwortung und spirituelles Leben des Priesters diskutiert und wichtige Vorschläge unterbreitet.
Aus diesen Unterlagen und aus den Beratungen der Bischöfe fast aller anderen afrikanischen Länder lassen sich folgende Schwerpunkte der Diskussion ablesen: 1. Die Konfrontation zwischen ausländischen Missionaren und einheimischen Priestern, 2. Die Konfrontation zwischen priesterlichen „Spezialisten" und „einfachen" Seelsorgern, 3. Fehlender Dialog zwischen Bischof und Priestern, 5. Materielle Not, 6. Der Zölibat. Von Diözese zu Diözese kann dabei die Reihenfolge dieser Klagen durchaus wechseln. Die unter Punkt 1 und 2 genannten Probleme belasten fast überall die Priester und darüber hinaus die Kirchen in besonders großem Maße (vgl. auch: „Priestly Classes in East and Central Africa", in: The Heythrop Journal, April 1971 und „The Economic and Social Consequences of an African Episcopate" in der Dokumentation „Southern Africa Seminar", Oxford 1970). Die Zölibatsfrage scheint fast überall aus den gleichen Gründen wie im Kongo zur Diskussion gestellt zu werden. Vieles deutet darauf hin, daß in Zukunft „part-time"-Priester und mehr halbamtliche Katechisten zu erwarten sind. Die bisherige „Unnachgiebigkeit" der afrikanischen Bischöfe in Fragen des Zölibats läßt sich mit der fast siebzigprozentigen finanziellen Abhängigkeit der Kirchen vom westlichen Ausland, mit der von Ordensmentalität geprägten Struktur der Kirchen und dem offensichtlichen Wunsch der Bischöfe, „in Rom gut anzukommen", erklären. Erzbischof M. Mihayo aus Tabora in Tansania griff kürzlich in „Service", dem Organ des Pasto-

ralinstituts von Tansania, das Problem ganz anders auf, indem er fragte: „Brauchen wir wirklich mehr Priester? Sicherlich brauchen wir mehr ‚ministers', aber müssen diese unbedingt Priester sein? . . . In unseren ausgebildeten Katechisten haben wir in Afrika schon den Kern dessen, was eine neue Form des kirchlichen Dienstes sein könnte." Konkret nannte er die zwei Katechistentypen: Katechist als Liturge und als Vorsteher der Gemeinde (vgl. Fides, 16. 6. 71).

Seit kurzer Zeit liegen die verschiedenen Teilergebnisse und das Resümee einer Befragung des einheimischen Klerus von Kongo-Kinshasa vor (Les problèmes du clergé. Veröffentlichung der Bischofskonferenz von Kongo-Kinshasa, 1971; vgl. Note spéciale Nr. 16, Pro Mundi Vita, Brüssel). Bereits im Jahre 1968 war eine soziologische Untersuchung über die Priester in Auftrag gegeben worden. Da jedoch mit ihren ersten Ergebnissen kaum vor Ende dieses Jahres zu rechnen ist, beschloß die Vollversammlung der Bischöfe im August 1969 auf Betreiben der Kleruskommission, kurzfristig eine eigene *Befragung des afrikanischen Weltklerus* in den 46 Diözesen durchzuführen. (Für die 7,2 Millionen Katholiken — neben 2,1 Millionen Protestanten bei einer Gesamtbevölkerung von 18 Millionen — stehen 2900 Priester zur Verfügung. Nur 23 % von ihnen gehören zum einheimischen Weltklerus, dem die Befragung galt.) Die Resultate dienten der Vollversammlung im Oktober 1970 als Grundlage für die Diskussion über „das persönliche Leben des Priesters und die Probleme seines Apostolates". Durch diese Studie haben die Delegierten des Kongo eine wichtige Grundlage für die Beratungen auf der kommenden Bischofssynode in Händen. Zur Begründung des Vorhabens hieß es 1969, man müsse befürchten, „daß die Bischöfe nicht genügend verstehen oder zu verstehen versuchen, was die Priester von ihnen erwarten, wenn sie gewisse Ansprüche und Forderungen stellen" (Actes de la IXe Assemblée plénière de l'Episcopat congolais, Kinshasa 1969, S. 70). Als konkrete Probleme, deren Ausmaße man erfassen wollte, wurden damals genannt: die mangelhafte Ausbildung, die Notwendigkeit von Lohnarbeit für viele Priester, der Zölibat und die allgemein wachsende Kritik.

Befragung in elf Etappen

Die „Befragung des Klerus im Hinblick auf die Vollversammlung der kongolesischen Bischöfe im Jahre 1970" verlief insgesamt in *elf Etappen*. Dadurch war weitgehend Gewähr für eine breite Erfassung der Priester und ihrer unterschiedlichen Ansichten gegeben. Zunächst erarbeitete die Kleruskommission einen Fragenkatalog und Themenvorschläge für die Diskussionen. Im November und Dezember 1969 trafen sich dann die Weltpriester in 30 Gruppen, die für die 46 Diözesen gebildet waren. Anschließend faßte man die lokalen Ergebnisse zusammen — ähnlich verfuhr man nachher auch auf der Provinz- bzw. auf der nationalen Ebene. Insgesamt wurden die Meinungen von 80—85 % aller afrikanischen Weltpriester erfaßt. Nebenher hatte die Kleruskommission noch eine eigene Ausarbeitung verfaßt, die später mit der *nationalen Sammelerhebung* kombiniert wurde. Schließlich überprüfte eine bischöfliche Sonderkommission alle Dokumente und faßte ihre Zusätze und Einwände in einem eigenen Papier zusammen. Gemeinsam mit sechs Priesterdelegierten berieten alle Bischöfe vom 19. bis 24. Oktober 1970 dann über die Umfrageresultate und das bischöfliche Dossier. Ein Team, bestehend aus zwei Bischöfen und zwei delegierten Priestern, redigierte im Anschluß an die Konferenz die Broschüre „Les problèmes du clergé", in der die unterschiedlichen Ansichten zusammen mit den erfragten Daten noch einmal präsentiert werden.
Die *Beschränkung auf den Weltklerus* erscheint deshalb gerechtfertigt, weil gerade von dieser Seite die meisten Klagen über Benachteiligung gegenüber den Ordensleuten und speziell den Missionaren stammen. Außerdem konnte nur in dieser Gruppe die besondere Problematik des Studiums und des Zölibats untersucht werden, da nur sie von den entsprechenden Gegebenheiten geprägt ist.
Die Zusammenfassung von „Pro Mundi Vita" führt als *kritische* Anmerkung zur gesamten Untersuchung an, der Fragenkatalog der Kleruskommission sei vage gewesen. Er verwendete zudem Termini, die nicht genau definiert waren. Die Zeit für eine intensive Erforschung der Meinung an der Basis war zu knapp gewesen. Bei den Priestertreffen kam es oft nur zu spontanen Äußerungen oder Antworten mit persönlicher Rücksichtnahme. Außerdem wird kritisiert, daß der Stil des Fragebogens die Antworten oft schon nahelegte und daß die Befragten häufig nicht zwischen der Situation ihrer Diözese und ihrer eigenen Lage unterschieden. Von Nachteil war ferner, daß die Priester kaum Gelegenheit hatten, die später angelegte nationale Synthese zu überprüfen bzw. zu ergänzen. Trotz dieser Vorbehalte bleibt der Wert allein wegen der zahlenmäßig großen Beteiligung und der mit Mehrheit wiedergegebenen Meinungen und Forderungen bestehen. Die soziologische Untersuchung wird demnächst notwendige Ergänzungen und Präzisierungen bringen.
Sowohl die Präambel der *nationalen Synthese* wie des *gemeinsamen Rapports* unterstreicht den „Lehrkontext und den allgemeinen Geist, in dem die Priester die Grundlage für die Suche nach konkreten Lösungen der Probleme ihres täglichen Lebens sehen". In dieser Einleitung „von wirklich theologischem Wert, in der das zweite Vatikanum eindeutig berücksichtigt wird" (Pro Mundi Vita, a. a. O.), entsteht ein Bild des Priesters und des Episkopates, das sich erheblich von der späteren Antwort der Bischöfe unterscheidet. Die Priester fordern einen echten Dialog zwischen sich und den Bischöfen bei allen Entscheidungen von Bedeutung. Sehr deutlich zeichnet sich die Forderung nach einer eigenständigen afrikanischen Kirche ab, die Tradition und Gebräuche ebenso verwendet wie eine eigene Liturgie, die eine besonders afrikanisch geformte Lebensweise sowie ein aus den Quellen afrikanischer Tradition gewachsenes Recht voraussetzt. Die Zölibatsfrage wird in diesem Zusammenhang — wie auch später noch in den Ergebnissen der Umfrage besonders hervorgehoben.

Gespanntes Verhältnis zu den Bischöfen

Unter dem Titel „Dialog und Kontestation" werden alle Einwände der Priester zum *Verhältnis zwischen Bischof und Weltklerus* zusammengefaßt. Einleitend heißt es, der Protest richte sich „nicht gegen die Autorität an sich, gegen ihre ‚ontologische' Struktur, sondern lediglich gegen die Art ihrer Ausübung. Für uns Afrikaner behält die Autorität immer ihren geheiligten Charakter." Dagegen wenden sich die Priester gegen den Machtmißbrauch, gegen fast vollständiges Ausbleiben einer Beratung sowie gegen die ständige Forderung nach Gehorsam. Die Bischöfe selbst

würden sich viel zu wenig um die natürlichen Bedürfnisse ihrer Untergebenen kümmern. Überzeugt davon, daß — wie in der Vergangenheit — alles von der Spitze ausgehen müsse, verhalten sich nach Aussagen der Priester die meisten Bischöfe wie Häuptlinge, wie Meister, die darauf bedacht sind, nichts von ihrer eigenen Autorität zu verlieren. Sie sind Obere, die über alles ohne Konsultation mit den Betroffenen allein entscheiden. Wenn sie jedoch einmal eine solche Rückfrage für notwendig erachten, halten sie sich gewöhnlich nachher nicht an die Vorschläge bzw. haben ihre Entscheidung ohnehin schon vorher getroffen. Die Mehrheit der Priester glaubt, daß sie für die Bischöfe nur „Instrumente", „Arbeiter", „Diener", ja „Objekte" sind, daß sie als „unerfahrene Kinder" statt als Mitarbeiter betrachtet werden. Im Schlußbericht wird festgestellt, daß in den meisten Diözesen die vom Konzil angekündigten offiziellen Rätestrukturen entweder nicht existieren oder nicht funktionieren. Gespräche würden durch die Bischöfe meistens mit dem Hinweis auf Zeitmangel abgelehnt. „Dagegen umgeben sie sich häufig mit einer kleinen Laiengruppe, die das Zentrum der Voreingenommenheit des Bischofs bildet und an die großzügig die Mittel der Diözese verteilt werden." Für diese Leute, die teilweise sogar „die Priester überwachen müssen", hat der Bischof gewöhnlich Zeit. Einzelne Bischöfe werden beschuldigt, nicht die notwendige Diskretion zu wahren und z. B. Tatsachen aus dem Privatleben der Priester an persönliche Freunde weiterzugeben. Auf Grund der schlechten Erfahrung sehen sich verschiedene Gruppen veranlaßt, die Bischöfe als „Autokraten" und „Diktatoren" zu bezeichnen. In der Analyse der Gründe für diese fatale Einstellung führen die Befragten selbst einige historisch oder sozialpsychologisch bedingte Fakten an: Die Nominierung der kongolesischen Bischöfe erfolgt grundsätzlich ohne ernsthafte Konsultation des Klerus, sondern auf Betreiben des jeweils die Diözese vorrangig versorgenden Orden. Dieser suchte entweder einen geschmeidigen oder einen politisch mit der Regierung liierten Kandidaten aus.

Ferner beklagen die Priester, es gäbe „Tag für Tag eine unbewußte *Reproduktion gewisser Verhaltensweisen des Kolonialstils*, d. h. gegenüber den farbigen Priestern Härte, Milde und Ausgleich gegenüber den weißen Patres." Die kongolesischen Weltpriester fühlen sich als Opfer einer mangelnden Organisation, da es keine ständigen Pastoralpläne gibt. Anschließend heißt es dazu, daß zu einer Zeit, da der Staat seine Organisation enorm verbessere, die Kirche die gleichen Männer an der Spitze habe, die sich durch „das gleiche, nicht aufgefrischte intellektuelle Gepäck, die gleiche Weltsicht, den gleichen Regierungsstil" wie eh und je unrühmlich auszeichnen.

Als Forderungen nennen die Priester u. a.: Die Einrichtung von Räten auf verschiedenen Ebenen, die Befragung des Klerus vor der Nominierung eines Bischofs, Rücksprache mit den Priestern vor wichtigen Entscheidungen. Sie wünschen als Brüder und Mitarbeiter behandelt zu werden, erwarten häufigere Besuche, eine absolute Priorität der menschlichen Person vor Strukturen, geistige Entkolonialisierung und schließlich die Errichtung von kirchlichen Schiedsstellen zur Klärung von Streitfragen.

Ist der afrikanische Klerus unterprivilegiert?

Trotz aller in den vorangegangenen Jahren vorgebrachten Vorschläge hat sich schlechthin die *materielle Lage* der einheimischen Weltpriester nicht gebessert. Es besteht eine enorme Kluft zwischen der finanziellen Versorgung der Missionare bzw. der Ordensleute und den Weltpriestern. Hinzu kommt die traditionelle, als Dank verstandene Verpflichtung jedes Afrikaners zur Unterstützung seiner Eltern und Verwandten. Die Befragung ergab, daß viele Priester nicht nur dürftig, sondern geradezu im Elend leben. Oft stehen ihnen fast nur die wenigen Meßstipendien zur Verfügung. Alte und kranke Priester sind sich selbst überlassen.

Während die Finanzen der Diözesen „wie ein Geheimnis" behandelt werden, müssen viele Priester für ihren Lebensunterhalt nach Nebeneinnahmen im Kleinhandel oder mit Viehzucht suchen. Als Gründe für die augenblickliche Situation werden genannt: falsche Verteilung der Mittel bei der Diözesangründung, Versäumnis einer Güterbildung für die längerfristige Versorgung, Verringerung der Mittel aus Rom und Europa, fehlende Anleitung für die einheimischen Christen, ihre Priester zu unterhalten. Die Missionare sind davon weniger betroffen, sie haben im Ausland Hilfsquellen zur Verfügung.

Drei Lösungsmöglichkeiten werden vorgeschlagen: Vergrößerung der eigenen Finanzmittel der Diözesen durch Plantagen und kleine Betriebe, Hilfe von seiten des Staates, der ja auch von der Arbeit der Priester profitiert, Erlaubnis zu profaner Arbeit, evtl. Einführung von Teilzeitpriestern. Die Priester fordern: die Trennung der Meßstipendien vom garantierten Einkommen; eine umfassende Information über die Diözesanfinanzen; die Weckung von mehr Verantwortungsbewußtsein der Gläubigen für ihre Priester.

Den dritten Schwerpunkt legten die Priester auf ihre eigene *Ausbildung*. So stellen sie fest, daß fast alle führenden wissenschaftlichen Posten von Nicht-Afrikanern besetzt sind. Sie fühlen sich fast ausnahmslos unsicher angesichts der heutigen Weltprobleme und haben Minderwertigkeitskomplexe sowohl gegenüber den Missionaren als auch den graduierten Altersgenossen. Sie können nicht mitreden mit der intellektuellen Führungsschicht. Auch der Staat fragte mehr nach einem Diplom als nach dem guten Willen. Beklagt wird der niedrige Ausbildungsstand an den Seminaren und die Isolierung von anderen wissenschaftlichen Disziplinen. Nach Aussagen der Priester glauben viele Bischöfe, der Wunsch nach höheren Studien entspringe egoistischen Ambitionen und berge die Gefahr kommunistischer Unterwanderung oder gar einer Konkurrenz in sich.

Statt dessen hoffen die Priester, durch eine bessere Ausbildung ihr Ansehen zu verbessern und ein erfolgreicheres Apostolat auch unter Intellektuellen durchführen zu können. Außerdem wollen sie das psychologische Gleichgewicht des afrikanischen Weltpriesters wiederherstellen, der nicht weniger wert sei als die Missionare. Sie erhoffen sich eine bessere Adaption der Sprache, des Lebensstils und der Milieugegebenheiten. Entschieden wehren sie sich gegen den Vorwurf, sie wollten auf diese Weise nur verhindern, auf dem Lande eingesetzt zu werden und direkte Seelsorge betreiben zu müssen. Desgleichen stellen sie in Abrede von Eifersucht gegenüber den Missionaren „motiviert" zu sein.

In den *Änderungsvorschlägen* heißt es dementsprechend, die Kurse in den Seminaren müßten auf die „konkreten Anliegen des Volkes auch in bezug auf Fortschritt und soziale, wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung sowie auf den Wunsch der Seminaristen nach einer Unterweisung ausgerichtet" sein, die sie befähigt, mit den anderen

jungen Menschen ins Gespräch zu kommen und zur Bildung der Bevölkerung einen angemessenen Beitrag zu leisten. Sie fordern eine zusätzliche soziologische und technische Ausbildung sowie für Einzelne die Möglichkeit für ein Zweitstudium in den unterschiedlichen Disziplinen. Einige erwarten einen akademischen Grad für jeden Absolventen des Seminars. Schließlich wünschen die Priester, daß jeder entsprechend seinen Kenntnissen und Fähigkeiten eingesetzt wird und außerdem jederzeit Gelegenheit zur theologischen Fortbildung erhält.

Afrikanische Kritik am Zölibat

Die Erklärungen im Fragebogen zu diesem Thema waren darauf angelegt, die Richtung der Antworten vorzuprägen. Es wurde darin auf die jüngsten Äußerungen des Papstes verwiesen, wonach eine Änderung der bestehenden Regelungen nicht zu erwarten sei. In diesem Punkt gab es dann auch den einzigen wichtigen Unterschied zwischen dem gemeinsamen Rapport und der nationalen Synthese. Im gemeinsamen Rapport sind die beiden unterschiedlichen Positionen vertreten, während in der aus den Priesterbefragungen entstandenen Zusammenfassung der Schwerpunkt auf eine Loslösung von der Zölibatsverpflichtung gelegt wird. Zunächst stellen beide Papiere fest, daß sich das Zölibatsproblem in Afrika genau so stelle wie in anderen Gegenden der Welt, und zwar bezüglich der Begründungen und der *tatsächlichen* Situation. Man begrüßt zwar, daß immer wieder betont worden ist, die afrikanischen Priester seien nicht weniger in der Lage, den Zölibatsverpflichtungen nachzukommen als alle anderen. Man wendet sich aber entschieden gegen die Behauptung mancher Bischöfe, es gäbe kein solches Problem von wirklicher Tragweite. Die Priester werfen den Bischöfen sogar „Ignoranz" und „Bluff" vor. Im Rapport werden die Meinungen zusammengefaßt, daß im „Westen die positive Anerkennung der körperlichen und sexuellen Werte erst nach einer langen Evolution erreicht worden sei, während diese Einstellung eine ganz normale afrikanische Gegebenheit sei, die man aus der schwarzafrikanischen Kultur erklären könne, in der der Zölibat niemals ein Ideal an sich gewesen ist." Es sei äußerst bedauerlich, daß die Bischöfe diese Fragen nicht studieren, daß sie dazu schweigen und eine „Vogel-Strauß-Politik" betreiben. Auch eine theologische Überprüfung sei angebracht, da gerade in der Zölibatsfrage die Kluft zwischen der lateinischen und der universellen Kirche klar erkennbar sei. Die Priester erheben mehrheitlich den Vorwurf, man habe *ungefragt etwas übernommen, was dem Afrikaner fremd ist,* was ihn in der Gesellschaft (in der nur der verheiratete Mann anerkannt wird) degradiert — und das alles wegen der Übernahme eines nicht einmal biblisch fundierten Gehorsamsaktes. Die Mehrheit der Priester erkennt den Wert des Zölibats für jemanden, der das entsprechende Charisma und die freie Entscheidung dazu mitbringt, durchaus an. Gleichzeitig aber forderten 66% die Freigabe, d. h. die freie Entscheidung für oder gegen den Zölibat. Beide Lebensformen, die der Verheirateten und die der Unverheirateten, müßten gleichberechtigt nebeneinander stehen können. Nur so könne eine eigene spirituelle afrikanische Tradition entstehen, die sich weder der Kirche des Westens noch des Ostens unterwirft.

Die Schwierigkeiten der Einhaltung der Zölibatsverpflichtung werden im Detail geschildert: Zweideutiges Verhalten, Gewissensbelastungen und die Heimlichtuerei geben nach Meinung der Priester ein „Gegenzeugnis des christlichen Lebens". Man solle nicht davon reden, die Afrikaner seien übersinnlich. Die Gesamte Tradition (in der der Familienvater der Liturge und der Vermittler zwischen den Lebenden und den Toten ist) und die afrikanische Eheauffassung werden durch die fortbestehende Zölibatsverpflichtung stark beeinträchtigt. Zusätzlich sprachen sich die Priester mehrheitlich für eine gleichwertige Behandlung verheirateter Priester aus. Eine Minderheit brachte die bekannten Argumente für den Zölibat zum Ausdruck und sah zusätzlich in ihm ein „Zeugnis gegen den Erotismus".

Falls die Bischöfe aus „unwahrscheinlichen Prestigegründen" auf ihrer Haltung beharren, wird eine Katastrophe angekündigt. Man erwartet von den Bischöfen ein klares Wort zur Frage auf der Synode in Rom und einleitende Studien der Strukturen und Modalitäten eines verheirateten Klerus. Die Mehrheit glaubt damit keinesfalls den Priestermangel beheben zu können. Die Priester versichern, einer zu erhoffenden neuen Praxis nicht vorgreifen zu wollen.

Die Antwort der Bischöfe

Die Bischöfe taten sich schwer, den teils massiven Vorwürfen und teils weitgehenden Postulaten der Priester zu begegnen. In ihrer gemeinsamen Entgegnung stellen die Bischöfe zunächst ihre Ansicht über ihre eigene Stellung ganz klar heraus: „Die Macht des Bischofs kommt von Gott, sie kommt nicht von der Basis. Der Bischof besitzt die Fülle des Priestertums: er ist das Haupt des Leibes, er behält sein eigenes Charisma." Dennoch gehen die Bischöfe auf die Postulate ein und stellen Abhilfe in Aussicht. Doch fehlt es an klaren Aussagen und Plänen. Ganz offensichtlich ist ihnen nicht der tiefe Grund des Unbehagens der Priester bekannt, sie scheinen nicht erfaßt zu haben, daß es nicht um momentane Zugeständnisse, sondern um das gesamte System geht. Sie haben wohl die Symptome der Misere zur Kenntnis genommen, nicht aber die Gründe. In der Frage des Zölibats zeigen sie keine Kompromißbereitschaft. In ihrer Antwort setzen sie sich nicht einmal mit den Argumenten der Mehrheit der Priester auseinander. Statt dessen veröffentlichten sie „nach reiflicher Überlegung" folgende Resolutionen: „1. Für die Geweihten ist das Zölibatsgesetz unwiderruflich; falls sie es nicht mehr respektieren wollen, gibt es nur einen Ausweg: die Rückversetzung in den Laienstand; 2. Die gesetzliche Verknüpfung von Priestertum und Zölibat (muß) für die Zukunft (erhalten bleiben) . . . 3. Wirksame Vorbereitung und Schaffung von Bedingungen, die den Zölibat schützen und vertiefen; 4. Die Frage der Weihe von verheirateten Männern erscheint nicht als echte Lösung des Problems des Priestermangels." Ihrer Meinung nach müsse man die „Schönheiten" des Zölibates viel mehr unterstreichen und mit Hilfe von Gebet, Vorsicht und Abtötung seine Einhaltung durchsetzen. In einem Nebensatz scheinen sie dagegen viel schwerwiegendere Gründe für ihre Ablehnung der Befreiung vom Zölibat zu nennen, wenn sie fragen: „Wo finden wir das notwendige Geld, um den verheirateten Priester zu bezahlen?" Die bei der Beratung anwesenden sechs Priesterdelegierten brachten ihre Überraschung und Enttäuschung über die Mißachtung der anderen Argumente zum Ausdruck. Auf nachdrückliches Verlangen der Prie-

stervertreter kam es zu drei Abstimmungen. In ihnen sprachen sich die Bischöfe mehrheitlich gegen eine Aufhebung der Zölibatsverpflichtung, aber für eine eventuell spätere Weihe von älteren verheirateten Männern und für eine „kollegiale Diskussion mit dem Hl. Vater und den anderen Bischofskonferenzen" über den Zölibat aus.

Ein untypisches Beispiel: Die Philippinen

Es ist schwierig, exakte Angaben über die Priesterfrage in Asien zu erhalten. Wahrscheinlich wegen des (bis auf die Philippinen) überall in Asien anzutreffenden Minderheitsstatus der Katholischen Kirche hat man sich bis heute wenig um die wissenschaftliche Erfassung pastoraler Probleme gekümmert. Folglich lag auch nur aus den Philippinen ausreichendes Material vor. Von einer handlungsfähigen gemeinsamen asiatischen Bischofskonferenz erwartet man schon seit langer Zeit wichtige Arbeit auf diesem Gebiet (vgl. „Logos", Ceylon, 1968/2). Doch wegen der großen sozio-kulturellen Unterschiede dürfte eine gemeinsame Strategie (z. B. bei der Reform der Priesterausbildung) nur schwer durchführbar sein. Solange die entsprechenden Fakten aus den Ländern Asiens nicht gesammelt vorliegen, wollen viele Bischöfe anscheinend die auch in Asien vorhandene Priesterkrise nicht wahrhaben. Man ist auf inoffizielle Angaben angewiesen, aus denen hervorgeht, daß z. B. in Japan, Hongkong, Taiwan und Indien Priester vermehrt ihren Beruf aufgeben. Dabei handelt es sich oft um gut ausgebildete und meist in der städtischen Seelsorge tätige Priester.
Im August will sich die japanische Bischofskonferenz auf einer außerordentlichen Sitzung mit der Priesterfrage beschäftigen, eine vorbereitende Umfrage hat allem Anschein nach nicht stattgefunden. In allen dreizehn Diözesen von Südkorea dagegen wurden die Priester eingehend befragt. Die Ergebnisse liegen mittlerweile vor, werden jedoch wie ein Geheimnis behandelt. Wir hatten gehofft, bereits in dieser Ausgabe die wichtigsten Resultate vorstellen zu können, doch leider trafen die Unterlagen nicht rechtzeitig ein. Für Formosa lassen sich zwar aus der Zeitschrift „Vox Cleri", die monatlich für die in Nationalchina (Taiwan) tätigen Priester erscheint, die relevanten Diskussionsthemen ablesen, genaue Angaben über die Einstellung der Priester zu ihrem Beruf gibt es bisher aber nicht. Bischof Hsu von Hongkong beklagte kürzlich die Krise des Priesternachwuchses, da in den letzten zwanzig Jahren weniger als zwanzig Neupriester zu verzeichnen waren (La Croix, 29. 5. 71). Kurzfristig wurde in Indien eine Befragung der 8651 Priester des Landes anberaumt. Die Antworten auf 45 Fragen sollen als Grundlage der kommenden Synode gelten („The Examiner", Bombay, 24. 4. 71). Experten sind wegen der geringen Zeit, der mangelnden Vorbereitung und voraussichtlich übereilter Auswertung skeptisch gegenüber diesem Projekt. Aus dem Bundesstaat Kerala liegen Ergebnisse einer Umfrage unter 1000 der insgesamt 2500 Priester vor. 66% von ihnen sprachen sich für eine Befreiung von der Zölibatsverpflichtung aus, 16% hielten den Zölibat für notwendig, der Rest äußerte sich nicht. 74% wünschten eine Kontrolle der Diözesanfinanzen durch Repräsentanten von Priestern und Laien, 65% hielten die augenblickliche Besoldung für nicht adäquat und erbaten eine einheitliche Regelung für alle Priester. 700 der 1000 Befragten forderten eine „demokratische Wahl" der Bischöfe durch Priester und Laien, nur 75 waren mit der heutigen Praxis einverstanden (NC News Service, 7. 6. 71). Schon vor einigen Monaten fand das für ganz Indien als Experiment durchgeführte Projekt einer auf Hindu-Erfahrung basierenden völlig neuen Priesterausbildung ein positives Echo. Im Rahmen einer sozio-religiösen Untersuchung des Katholizismus auf Ceylon konnte F. Houtart auch einige wichtige Daten über die Priester ermitteln, von denen 45,5% Weltpriester sind. 18% aller Priester sind Ausländer. 10% sind in der Verwaltung eingesetzt, 56% in der Pfarrseelsorge, 20% in der Erziehung, 7% in Spezialapostolaten, 4,5% studieren. Für eine teilweise Veränderung der sozialen Verhältnisse sprachen sich 50% aus, 25% forderten eine radikale Änderung und 25% lehnten einen Wandel ab. Im pastoralen Bereich wünschten 40% eine stärkere Adaptation, 30% eine „tiefgehende Transformation" der Kirche, 30% keine Änderungen. 70% erwarten einen Wandel in der Autoritätsausübung (nach: „Sint unum", Zeitschrift des Priesterseminars Kandy/Ceylon, August/September 1970).
Die Kirchen Asiens werden sich hauptsächlich um eine Änderung der noch zu sehr westlich orientierten Ausbildung, um eine „asiatische Theologie", um einen Dialog mit den nichtchristlichen Religionen und um ein „neues Priesterbild" bemühen müssen, da die Asiaten zunehmend die Priester als „westlichen Import" ansehen. Das Beispiel der Philippinen kann diese Selbständigkeitsbestrebungen vielleicht charakterisieren, wenn auch die dortige Situation untypisch für Asien ist.

Es liegen bisher keine wissenschaftlichen Untersuchungen von Bedeutung über die Einstellung der philippinischen Priester zu ihrem Amt vor, doch geben einige kleinere Umfragen und Äußerungen einer gut organisierten Priestervereinigung wichtige Hinweise auf Probleme und Trends. Den seit Ende 1968 zu beobachtenden Prozeß eines *wachsenden Selbstbewußtseins* und zunehmender Aktivität kann man erst durch einen Rückblick auf die wenig ermutigende Geschichte des einheimischen Klerus in den letzten 400 Jahren richtig einschätzen. Bis heute spielen teilweise die Erfahrungen der Kolonialzeit mit den durch das „Patronat" bedingten Vorrechten der spanischen Krone eine wichtige Rolle im Verhältnis zwischen Bischöfen und Priestern sowie zwischen ausländischen und einheimischen Priestern. Jahrhundertelang besaßen ausländische Missionare Vorrechte und weit über ihre priesterlichen Aufgaben hinausgehende Funktionen in der zivilen Verwaltung. Die Regierung bezahlte sie, bestimmte die Missionsgebiete für die Orden und hatte durch ihre Beamten ein Mitspracherecht bei der Besetzung von Pfarrstellen. An die Heranbildung eines einheimischen Klerus war angesichts der Kolonialmentalität und der vielfältigen Verbindungen zwischen kirchlicher und weltlicher Funktion nicht zu denken. Als um 1800 nach Differenzen zwischen der spanischen Krone und den Orden in Manila der Versuch unternommen wurde, *kurzfristig* Filipinos zum Priesteramt heranzuziehen, kam es zu einem Desaster. Die Priester erwiesen sich als unfähig und unwürdig. Das Experiment mußte abgebrochen werden. Seitdem sitzt die „Erkenntnis" tief im Bewußtsein, daß „Filipinos von Natur her unfähig für die volle Ver-

antwortlichkeit des Priestertums" seien. In der Folgezeit führte dies dazu, daß man den Filipinos nur untergeordnete Posten — meist unter Anleitung eines Spaniers — anvertraute.
Wie stark diese historisch bedingte geringere Stellung der philippinischen Priester bis heute nachwirkt, zeigt eine schon vor mehreren Jahren durchgeführte soziologische Untersuchung (*J. Doherty:* The Image of the Priest, East Asian Pastoral Institute, Manila 1968). 75 Studenten eines katholischen Colleges in Manila wurden gebeten, einen Aufsatz über das Image des Priesters heute zu schreiben. In den Antworten herrschten drei Stereotype vor: Der Priester ist 1. unmännlich, 2. ungesellig, 3. materialistisch. Unter der Gruppierung „ungesellig" und „materialistisch" verbargen sich in den Ausführungen Affekte gegen das angebliche Bemühen der Priester, sich nach Erreichen ihres Zieles abzukapseln und sich durch ihren Beruf materielle Sicherheit zu schaffen. Dieser letzte Aspekt ist heute in keiner Weise mehr stichhaltig, mag aber in der Kolonialzeit eine Rolle gespielt haben. Interessanter sind die Ergebnisse einer Umfrage unter 1200 Studenten in Manila und Umgebung. U. a. wurde nach der Bedeutung des Priesterberufes innerhalb einer langen Skala von Berufen gefragt. Außerdem sollten sie in einer zweiten Rubrik die ihrer Meinung nach bei der Mehrheit der Bevölkerung mit dem meisten Prestige bedachten Berufe der Reihenfolge nach bezeichnen. Es zeigte sich, daß zwar allgemein die Priester nicht an der Spitze der Skala eingestuft wurden, daß aber zwischen Ordenspriestern (die zum größten Teil noch Ausländer sind) und Weltpriestern erhebliche Unterschiede zugunsten der ersten Gruppe gemacht wurden. 3,75 % der Befragten räumten den Ordenspriestern den ersten Rang in der Bedeutung ein, während die Weltpriester auf den vierten Platz verwiesen wurden. 3 % glauben, daß den Ordensleuten Platz 6 in der Prestigeskala der Bevölkerung zuerkannt wird, während 3,8 % überzeugt sind, daß die Weltpriester erst auf Platz 12 rangieren. Als Gründe für die allgemein bessere Bewertung der Ordenspriester nennt *J. Doherty* den häufigeren Kontakt der Studenten mit ausländischen Missionaren und die Erfahrung, daß diese sowohl über ein besseres und spezialisierteres Fachwissen verfügen, als auch finanziell besser gestellt sind. Neben dieser täglichen Erfahrung spielen aber auch unbewußt übernommene Klischees der Vergangenheit eine Rolle.

Nachwirkungen des Konzils

Als Vergleich zu diesem Priesterbild von Außenstehenden soll eine Interviewreihe herangezogen werden, die 1969 von *B. J. Villote* unter 205 philippinischen Weltpriestern durchgeführt wurde. 69 von ihnen waren 40 Jahre und älter, 70 ca. 30 Jahre alt und 66 Mitte bis Ende 20. Von den 205 Interviewten arbeiteten 193 als Pfarrer oder Kapläne. Die restlichen waren in Krankenhäusern, Schulen oder in der Jugendarbeit beschäftigt. Vier gehörten zur Armee. 88 stammten aus der Erzdiözese Manila, der Rest aus verschiedenen Diözesen um Manila herum. Die Art der Interviews war sehr frei gewählt, meistens handelte es sich lediglich um freundschaftliche Gespräche, in die die 13 Hauptfragen eingestreut wurden. Die wichtigsten Ergebnisse aller Gespräche wurden gesammelt und nach Gruppen zusammengefaßt. Leider liegen nur die Ergebnisse von 8 der 13 Fragen vor (vgl. „Philippine Priests' Forum", Dezember 1969, S. 10 ff.). Die erste Frage betraf den Einfluß des Zweiten Vatikanums auf das persönliche Leben des Priesters. Beklagt wurde besonders die Kluft zwischen der früheren Ausbildung und den Erfordernissen der heutigen Zeit. Fast alle Befragten wünschen, sich durch Lektüre oder Kurse weiterzubilden, um auf dem neuesten Stand der Theologie zu sein. Andere sehen die größte Herausforderung für sich in dem „offensichtlichen moralischen Verfall der heutigen Gesellschaft ... Das Problem liegt nicht so sehr in der geringen Zahl, sondern in der Qualität unserer Priester." Auf die Frage nach dem Einfluß des Konzils auf ihr Leben als Priester erwähnten die meisten: eine größere Freiheit, Offenheit und das Gefühl, nicht mehr allein zu sein. Ein Priester schildert in Einzelheiten sein früheres Verhältnis zu den täglichen Gegebenheiten, das im Grunde auf einem „masochistischen" Konzept beruhte: Er fürchtete sich vor einer Todsünde, vor der Verletzung des Kanonischen Rechts, vor eventueller Verurteilung wegen Ungehorsams durch den Bischof, vor Suspendierung und Exkommunikation oder vor Versetzung. Bei all dem war er überzeugt, er müsse es „in Geduld und Schweigen ertragen", müsse alles unterdrücken, dürfe sich niemandem anvertrauen. Erst seit dem Konzil änderte sich seine Einstellung. Ein älterer Geistlicher macht dagegen kein Hehl daraus, daß „er mit der Kirche, die er immer gekannt habe", am glücklichsten gewesen sei und daß die „sogenannten Änderungen" nur die Kirche auflösen werden. Ähnlich widersprüchlich fielen die Antworten auf die Frage nach der durch das Konzil bewirkten neuen Verantwortung der Laien aus. Festzuhalten bleibt davon, daß die meisten Priester überzeugt sind, noch nicht genügend für eine populäre Verbreitung der Ideen des Konzils getan zu haben.
Über ihr Konzept einer Erneuerung der Kirche machten die Filipinos keine aufsehenerregenden neuen Enthüllungen. So wandten sie sich z. T. gegen den Begriff „Reform" und begrüßten stattdessen den in der Frage gebrauchten Begriff „Erneuerung". Sie wünschten sich eine Erneuerung im Hinblick auf soziales Engagement. Im übrigen betrachteten sie diesen Komplex als „nichts Neues" in der Kirche, da man im Grund nur wieder auf den Ursprung zurückgehe. Auch die Antworten auf die Frage nach der Beurteilung einer zunehmenden innerkirchlichen Kritik zeigen die ganze Breite von keineswegs auf die Philippinen beschränkten Meinungen. Die einen sehen darin ein Zeichen dafür, daß in der kirchlichen Verwaltung vieles nicht stimmt, andere halten die Kritik für die Arbeit „subversiver Elemente".
Als Ursache für eine abnehmende Bereitschaft zum Priesterberuf wird in erster Linie das schlechte Vorbild genannt, das vom „mittelalterlichen Pfarrer" bis zum „Playboy-Kaplan" reicht. Die gezielte Frage nach konkreten Projekten der Priester zur Lösung der sozialen Probleme des Landes erbrachte das interessante Ergebnis, daß jeder der Befragten ein anderes Projekt nannte — von der Schulkantine bis zur Blutbank. Fast einstimmig waren die Antworten auf die Frage, ob der Zölibat für die philippinischen Priester heute ein Problem sei. Die Ergebnisse decken sich mit anderen Umfragen, Artikeln und Resolutionen. Selbst wenn heute eine Befreiung von der Zölibatsverpflichtung eingeführt würde, bliebe nach Meinung der meisten Priester der Großteil von ihnen unverheiratet. Schon allein von der kulturellen und psychologischen Tradition der katholischen Bevölkerung her erscheint ein verheirateter Priester als ein Fremdkörper.

Lediglich unter dem Gesichtspunkt einer Einstellungsänderung bei der Jugend und daraus folgendem Priestermangel wird eine spätere Möglichkeit von verheirateten Priestern — allerdings nach mindestens 15jähriger Ehe und Beruf — diskutiert.
Faßt man die Ergebnisse der gesamten Befragung zusammen, so fällt es schwer, ein einheitliches Urteil zu finden. Wichtig scheint zu sein — worauf der Interviewer in seinem Schlußbericht hinweist —, daß es auf den Philippinen keine unüberwindlichen Unterschiede zwischen „konservativen" und „progressiven" Priestern gibt. Er empfindet es sogar als amüsant, daß ein Geistlicher, der sich geradezu radikal für eine Sache einsetzt, beim nächsten Fragenkomplex fast ebenso extrem „monastisch-konservativ" argumentiert. Der Autor lehnt deshalb die Einteilung in Stereotype wie radikal oder reaktionär, konformistisch oder nicht-konformistisch, gehorsam oder rebellisch, links oder rechts usw. als unfair und keineswegs weiterführend ab.

Ein organisatorisches Experiment

Aus dieser mehr ausgleichenden Art heraus ist auch die Arbeit eines zumindest für Asien einmaligen Experiments zu verstehen. Für die unter den 25,5 Millionen Katholiken der Philippinen (bei einer Gesamtbevölkerung von ca. 31,5 Millionen) arbeitenden Priester (1970 waren es nur 4516, wovon etwas mehr als die Hälfte Ordenspriester sind) gibt es nämlich seit Februar 1969 die „Philippine Priests, Incorporated" (PPI). In ihr kann jeder Priester Mitglied werden, der bereit ist, die Ziele der nicht ganz zu Recht als „Gewerkschaft" bezeichneten Organisation zu unterstützen. Entstanden nach den Beratungen einer elfköpfigen Gruppe im November 1968, hat sich die Vereinigung mittlerweile zu einer respektablen Bewegung entwickelt. Nach den neuesten Angaben zählt sie 1011 Mitglieder (das sind fast 25 % aller in den Philippinen tätigen Priester), von denen 75 % aus dem Weltklerus stammen. Inzwischen sind auch 11 Bischöfe (die Philippinen haben 11 Erzbischöfe und 46 Bischöfe) Mitglieder geworden.
Die Zielsetzung der Vereinigung ist zweifach. Erstens will man versuchen, durch den Zusammenschluß die oft beklagte Vereinsamung der Priester zu überwinden, gegenseitige Hilfe für das intellektuelle und spirituelle Leben zu leisten, den Kontakt mit der Weltkirche herzustellen und das Image des Priesters auf den Philippinen und außerhalb zu verbessern. Als wichtigste Hilfsmittel dienen die Zeitschrift „Philippine Priests' Forum", Kontaktbüros und jährlich stattfindende Konvente an verschiedenen Orten. Die Zeitschrift hat überall ein sehr gutes Echo gefunden. Sie dient als echtes Forum des Meinungsaustausches, der Kritik und der hilfreichen Anleitung. In den Beiträgen spiegelt sich weniger eine theoretische Diskussion über das Priesterbild heute wider, sondern vielmehr die ganze Weite der den philippinischen Priester bedrängenden Fragen. Zur Weiterbildung wurde ein System entwickelt, das ohne bürokratische Belastung wichtige Literatur von Hand zu Hand gehen läßt, Literatur, die von einzelnen zur Verfügung gestellt wurde.
Die Praxisbezogenheit der Arbeit der PPI zeigt sich besonders in ihren Projekten für die Versorgung von in Not geratenen Mitbrüdern. Durch Einzahlung verhältnismäßig geringer Summen kann jedes Mitglied erstmals in den Nutzen einer Unfallversicherung, einer Krankenversicherung, ja neuerdings einer Pension kommen. Damit ist der Anfang für eine Regelung gesetzt, auf die man von offizieller Seite lange vergebens gewartet hat und die in den meisten Ländern der Dritten Welt ebenfalls dringend ersehnt wird. Schon allein mit diesen Initiativen haben die philippinischen Priester den wichtigen Schritt in Richtung auf *Selbstbewußtsein und Selbstvertrauen* getan, die ihnen bisher fehlten.
Gewiß hat auch diese neue Organisation die vielfältigen Mängel (Konflikt zwischen Ordenspriestern und Weltgeistlichen, Ungerechtigkeit in der Verteilung der materiellen Güter, Diskrepanz zwischen einzelnen Bischöfen und Priestern) noch keineswegs beseitigen oder alle behandeln können. Doch wurden durch sie bereits viele Mißstände beiseite geräumt, z. B. daß Welt- und Ordenspriester in ihren Reihen mitarbeiten. In einzelnen Fällen versteht es die Organisation, mit Geschick auf falsches Verhalten hinzuweisen und ihre Solidarität mit den Betroffenen zum Ausdruck zu bringen. Bei allen Forderungen und Wünschen stehen die Konzilsdekrete im Vordergrund, d. h., die PPI zeigt bei allen Aktivitäten lediglich die Kluft zwischen diesen Texten und der Realität der Philippinen auf. Sympathisch wirkt sie besonders dadurch, daß sie durchaus auch Fehler auf der Seite der Priester sieht und eingesteht und daß man sich um die Erarbeitung eines umfassenden Konzepts für die Arbeit des philippinischen Priesters bemüht.

Mitsprache und spirituelle Vertiefung

Vom 13. bis 15. Januar 1970 fand der erste Nationale Kongreß der PPI statt, vom 4. bis 7. Januar 1971 tagte der zweite. Die dabei behandelten Themen machen die Schwerpunkte der Arbeit der PPI deutlich: „Der philippinische Priester gestern und heute, Pfarrseelsorger und Management; Die Rolle des Priesters bei der sozialen Reform; Die Sicherheit des Priesters; Erneuerung der Pfarrstrukturen; Der Priester im Dienst der Gemeinschaft." Aus all diesen Themen glaubte ein Beobachter den „Ruf nach Einheit, die Forderung nach Änderung, den Wunsch nach Sicherheit und den Schrei nach Gerechtigkeit" ablesen zu können. Damit ist eigentlich auch schon die Zielsetzung der PPI umrissen. Ein wichtiger Akzent liegt sicherlich auf dem sozialen Engagement. Nicht nur in dieser Frage beschäftigen sich die Priester sehr offen mit der Abgrenzung ihrer Aufgaben gegenüber den Aufgaben der Laien. In einem Hauptreferat beim ersten Konvent unterstrich *E. de la Torre* die dreifache Funktion des Priesters in der sozialen Reform: 1. nicht planen, sondern predigen, 2. Bildung und Motivation von Führungspersönlichkeiten, 3. prophetische Rolle und moralischer Druck. Somit sei die Rolle des Priesters bei Sozialreformen zwar wichtig, aber auch begrenzt. Schwieriger zu lösen sind seiner Meinung nach die bestehenden Restriktionen in diesem Arbeitsbereich durch die Bischöfe. Diese Ausführungen fanden Eingang in die später verabschiedeten Resolutionen, die einen wichtigen Eindruck von der Einstellung der Priester zu ihrem Amt vermitteln. Sie fordern u. a. ein glaubwürdigeres Bild der Subsidiarität und Mitverantwortung durch regelmäßige Konsultation und Information, durch Errichtung teilweise lange überfälliger Räte, durch Mitsprache bei der Bischofskonferenz bei Fragen, die die Priester oder die pastorale Arbeit betreffen. Sie wünschen die Möglichkeit der Mitsprache bei der Besetzung von Pfarrstellen und

eine Begrenzung der Dienstzeit eines Pfarrers auf 6 Jahre (wenn nicht die Mehrheit der Gemeinde sich für ein Verbleiben ausspricht). Von sich selbst erwarten sie ein „tiefes theologisches Studium" der priesterlichen Aufgaben und der Identität sowie einen „tiefen Glauben" an den Zusammenhang zwischen dem eigenen und dem Priestertum Jesu Christi und an die *Dienstfunktion* für das Volk Gottes.
Bei aller Bekräftigung des Zölibates streben sie doch ein Studium der Möglichkeiten und Schwierigkeiten für die Weihe verheirateter Männer an. Für die zukünftige Arbeit und die Glaubwürdigkeit ist außerdem unbedingt eine Ausbildungsänderung notwendig. Daß viele Wünsche noch weit von der Verwirklichung entfernt sind, geht aus zwei Beiträgen der letzten Ausgaben des „Philippine Priests' Forum" (März und Juni 1971, jeweils S. 8ff.). Sie mußten darauf hinweisen, daß auf der Bischofskonferenz im Februar zwar als Vorbereitung auf die Synode die Priesterfrage behandelt wurde, daß jedoch weder eine Umfrage noch eine Rücksprache mit den Priestern stattgefunden hat. „Sie werden es also aus ihrer Sicht behandelt haben." Nicht ohne Ironie fährt der Kommentator fort, dann müßten sie allerdings auch die verschiedenen Fälle der letzten Zeit berücksichtigt haben, in denen einzelne Bischöfe Priester suspendiert oder auf Grund von Gerüchten einfach versetzt hätten. In einem Leitartikel (Juni) wird unter „Unum Presbyterium" der Wunsch der philippinischen Priester für die kommende Synode wie folgt zum Ausdruck gebracht: „Ohne Zweifel wird es viele in Rom zu behandelnde Probleme geben, wie ‚Identität', Zölibat, Sicherheit, Armut, Gehorsam, priesterliche Spiritualität und tausend andere. Gehen wir jedoch vom Priesteramt auf den Philippinen aus, wie es sich in der Sicht der PPI zeigt, möchten wir als Hauptproblem die Beziehung zwischen Bischöfen und Priestern vorschlagen . . . Ja, als Schlüssel für die Lösung (schlagen wir vor): Ein besseres Verständnis der Theologie des II. Vatikanum über ‚unum presbyterium' ".

Sonderberichterstattung Synode (V)

Zwischenbericht über die Synodenarbeit in der BRD

Die Kommissionsarbeit für die Synode der Bistümer in der Bundesrepublik ist in den letzten Monaten voll angelaufen. Alle Kommissionen haben seit Ende Februar wenigstens zweimal getagt. Einige haben schon die dritte Sitzungsrunde hinter sich gebracht. Über die erste Sitzungsrunde haben wir bereits berichtet (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 250). Hier folgt ein Zwischenbericht über die seitherigen Sitzungen der Sachkommissionen.
Bei den Sachkommissionen ist eine zunehmende Differenzierung nach Arbeitsmethode und -inhalt und gleichzeitig aber auch eine zunehmend deutlichere Konzentrierung auf jeweils gewichtige Schwerpunkte zu beobachten. Waren nach der ersten Sitzungsrunde die bedrängenden Themen noch fast unübersehbar, so daß manchem Synodalen von vornherein der Mut zu sinken begann, so kann doch nach dieser zweiten Phase eine deutliche Zielstrebigkeit beobachtet werden. Die Meinung scheint sich durchzusetzen, daß in der qualifizierten Bescheidung sich der „Synoden-Meister" zeige. Als fruchtbar hat sich auch erwiesen, durchweg zuerst einmal eine Grundlagen- und Materialsammlung durchzuführen. Vielen Synodalen wird zum ersten Mal bewußt, welche unglaubliche Menge von Vorarbeiten auf den verschiedensten Gebieten schon vorliegt, von der man vorher überhaupt keine Kenntnis hatte, welche Fülle an Erfahrungen eingebracht werden kann. Gleichwohl hat jede Sachkommission auch hier wieder die Verpflichtung, „alles zu prüfen".

Entscheidungen der Zentralkommission

Doch bevor über die Sachkommission im einzelnen zu berichten ist, einige kurze Informationen über die Arbeit der Zentralkommission. Auf ihrer Sitzung vom 23. April in Frankfurt befaßte sich diese im wesentlichen mit drei Punkten: 1. entschied die Kommission, ein Gremium einzusetzen, das ein Konzept für einen Besinnungstag ausarbeiten solle, der für die Synodalen im kommenden Herbst und Winter durchgeführt werden soll. Offensichtlich ist dies ein Versuch, die Synode doch zumindest mit diesem Angebot auf die Dimension des „geistlichen Ereignisses" (Kardinal *Döpfner*) hinzuweisen. 2. lagen der Kommission verschiedene Anträge aus Sachkommissionen vor auf Bildung von Gemischten Kommissionen. Die Anträge wurden mit geringfügigen Modifikationen gebilligt. Auf sie wird noch einzugehen sein. 3. fand innerhalb der Sitzung auch eine Sitzung des Präsidiums der Synode statt, auf der nach § 9 Abs. 6 der Geschäftsordnung die Sekretäre auf Vorschlag der zehn Sachkommissionen ernannt wurden. Es sind dies: Sachkommission I: P. *F. Schlösser CSSR*, Frankfurt; Sachkommission II: *H. Rennigs*, Trier; Sachkommission III: *N. Sidler*, Freiburg; Sachkommission IV: *F. Raabe*, Bonn-Bad Godesberg; Sachkommission V: *P. Becher*, Bonn-Bad Godesberg; Sachkommission VI: *M. Spieker*, München; Sachkommission VII: *H.-P. Heinz*, Bonn-Bad Godesberg; Sachkommission VIII: *V. M. Lissek*, Bonn-Bad Godesberg; Sachkommission IX: *P. Krasenbrink OMI*, Mainz; Sachkommission X: *M. Albus*, Bonn-Bad Godesberg.
Der wesentliche Inhalt der dritten Sitzung der Zentralkommission vom 11. Juni 1971 in Frankfurt erstreckte sich auf die Berufung von Beratern für die Sachkommissionen. Hier lagen aus den einzelnen Kommissionen erste Vorschläge vor, deren endgültige Berufung Anfang Juli erfolgte. Im ganzen wurden 74 Berater berufen. Ihre Zahl schwankt zwischen neun (I, VI, IX) und fünf (IV) pro Kommission. Es sind in der Mehrzahl Professoren (31) und Funktionäre und Praktiker aus den verschiedenen Bereichen. Naturgemäß sind die Theologieprofessoren in der Kommission I (acht von neun) am stärksten vertreten (vgl. SYN, Nr. 12/1971).
Das Arbeitskonzept der Gemischten Kommission aus I und VI „Schulischer Religionsunterricht" wurde angenommen. Prof. *K. Lehmann*, Mainz (I), wird den Vorsitz dieser Gemischten Kommission führen; sein Stellvertreter ist Oberstudienrat *K. St. Fischer* (VI). Das Thema „Hoch-

schulseelsorge" wurde der Kommission VI überwiesen. Der Ausschuß für Rechtsfragen hat am 8. Mai 1971 *B. Servatius*, Hamburg, einen der vier Vizepräsidenten der Synode, zu seinem Vorsitzenden gewählt.
Nun zu den Sachkommissionen im einzelnen:

Sachkommission I: „Glaubenssituation und Verkündigung" (13./14. Mai und 25./26. Juni 1971)

Die drei Studiengruppen dieser Kommission hatten vor der Sitzung schon getrennt getagt. In diesen Einzelsitzungen erarbeiteten sie ein Programm, das im Verbund der Gesamtkommission etwa folgendermaßen aussieht:
I. Glaube und Bekenntnis heute: das Problem der Einheit des Glaubens und der Vielfalt der Bekenntnisformen. Erschließung konkreter Wege der Gotteserfahrung angesichts der heutigen Welt- und Lebenserfahrung.
II. Religionsunterricht: hier wurde eine Planskizze erarbeitet, die auch eine wesentliche Rolle in der Gemischten Kommission mit VI über den Religionsunterricht spielen wird. Diese Planskizze läßt erkennen, daß es sich hier nicht um die Absicht handelt, ein konkretes und differenziertes Konzept des Religionsunterrichts herzustellen, sondern daß man sich auf das Wesentliche für eine künftige Gestalt des Religionsunterrichts beschränken will.
III. Die dritte Studiengruppe hat sich inzwischen auf die beiden Schwerpunkte „Laienpredigt" und „Gespräch als Glaubenshilfe" konzentriert. Hierzu werden nun Vorlagen erarbeitet. Die Studiengruppe hält eine Analyse der kirchlichen und pastoralen Situation in der BRD für notwendig. Hier eine eigene Umfrage zu veranstalten oder veranstalten zu lassen, brächte zeitliche Schwierigkeiten mit sich. Es ist zu fragen, ob denn die Gesamtumfrage schon genügend und gründlich ausgewertet wurde. Ebenso die Analyse der Briefe, die mit der Umfrage eingegangen sind.
Die Kommission hat vorerst zwölf Berater zur Berufung vorgeschlagen. Sieht man das Programm genauer an, so ist aus dieser Kommission, vor allem im Bereich des Religionsunterrichtes (Gemischte Kommission mit VI) eine sicher qualifizierte Arbeit zu erwarten. Aber auch die anderen Themen liegen in der Mitte der heutigen Problematik. Als Beispiel sei das vorläufige Arbeitsprogramm der gemischten Kommission „Religionsunterricht" angeführt. Es hat folgende Schwerpunkte:
1. Situationsanalyse (Bewertung des Religionsunterrichts durch die Schüler, Freiwilligkeit, „Abmeldungswelle"; Bewertung des Religionsunterrichts durch Schulverwaltung und Lehrer; Bereitschaft der Lehrer zum Religionsunterricht und Schwierigkeiten beim Unterrichten).
2. Begründung des Religionsunterrichts a) vom Bildungsauftrag der Schule her, b) vom Heilsauftrag der Kirche her, c) aus den Bedürfnissen der Gesellschaft, d) von den Erwartungen der Schüler und der Eltern her.
3. Stellung des Religionsunterrichts im Fächerkanon heute und in Zukunft.
4. Verfassungsrechtliche und sonstige rechtliche Schranken für die Gestaltung des Religionsunterrichts?
5. Konfessioneller, bikonfessioneller, interkonfessioneller oder schlicht religionskundlicher Religionsunterricht?
6. Zusammenarbeit mit der EKD.
7. Ausbildung, Studiengänge und Weiterbildung der Religionslehrer.
8. Personelle, institutionelle und unterrichtspraktische Konsequenzen.
9. Ergänzend: Mitverantwortung der Eltern und der kirchlichen Gemeinden.
Von seiten der Kommission wird betont, sie sehe ihre Aufgabe nicht „in der Erarbeitung eines konkreten und differenzierten Konzepts (Methode, Didaktik, Curricula) des künftigen Religionsunterrichts in den verschiedenen Schulen". Sie müsse sich vielmehr auf das für die künftige Gestalt des Religionsunterrichts Wesentliche beschränken. „Sachbeteiligte" Verbände und Institutionen (Katechetenvereine, Schulreferentenkonferenz usw.) wurden zur Mitarbeit eingeladen (vgl. SYN, Nr. 10/1971).

Sachkommission II: „Gottesdienst — Sakramente — Spiritualität" (14./15. Mai 1971)

Die Unterkommissionen legten zu dieser Sitzung ihre Konzeptionen und Schwerpunkte vor, die dann jeweils von der Gesamtkommission grundsätzlich gebilligt wurden. Die Prioritäten der ersten Sitzungsrunde „Taufe und Firmung" und „Buße" wurden beibehalten. Auch hier geht es vor allem um dringende Aufgaben heutiger Tauf- und Bußpastoral. Ein wichtiger methodischer Punkt ist die Absicht der Kommission, ihre Arbeitspapiere an „alle Mitglieder der Gemeinden" zu richten. Wie dies erreicht werden soll, ist die Frage. Ob hier nicht die Gefahr besteht, daß trotz größter Konzentration dann doch ein nach allen Seiten hin dehnbares Konzept hervorkommt, wo es gerade hier um Fragen geht, die heute für viele Glieder der Kirche immer mehr an Bedeutung gewinnen. Diese Kommission steht thematisch in einem engeren Zusammenhang mit I, als es auf den ersten Blick erscheint. Es ist deshalb ernsthaft zu fragen, ob hier nicht ein Kontakt institutionalisiert werden müßte. Bislang scheint dies nicht der Fall zu sein.

Sachkommission III: „Christliche Diakonie" (14./15. Juni 1971)

Diese Kommission hat ihre vier Arbeitsgruppen von Anfang an beibehalten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 250). Auch scheint hier noch am ehesten ein verhaltenes Tempo vorgelegt zu werden. Dies bedeutet aber durchaus nicht das Fehlen einer intensiven Arbeit. So hat die Untergruppe I „Caritative Dienste" eine Vorlage über den „Gestaltwandel der Not" erarbeitet, um die effektiven Ansatzpunkte einer menschengemäßen Caritas deutlicher in den Griff zu bekommen.
Die Arbeitsgruppe IV „Arbeitnehmer- und Betriebsseelsorge" strebt durch eine Anfrage an die Zentralkommission eine Untersuchung über die geistige Situation des Arbeitnehmers an. Eine solche Untersuchung erbrächte vermutlich weitreichende Ergebnisse auch für Teilbereiche der anderen Kommissionen. Denn es ist ja sicher keine Fehleinschätzung, daß diesem Bereich, trotz aller verbalen Beteuerungen, wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird.
Wichtig für diese Sitzung war auch, daß die Kommission eine umfassende Verantwortung wahrgenommen hat, indem sie thesenartige Hinweise auf die durchlaufende Perspektive „Diakonie" für alle zehn Sachkommissionen gegeben hat. Die durchlaufenden Perspektiven scheinen in einzelnen Kommissionen immer mehr in Vergessenheit zu geraten. So hat keineswegs jede Kommission, wie in Würzburg noch vorgeschlagen wurde, einen Beauftragten

bestellt, der darüber wachen sollte. Die Gefahr einer unverbundenen Arbeit der einzelnen Kommissionen ist durchaus gegeben. Hier ist eine der Gelenkstellen der ganzen Synode.

Sachkommission IV: „Ehe und Familie" (29. Mai 1971)

Ein Zug zum Grundsätzlichen bestimmte die Diskussion in dieser Phase. Für den methodischen Aspekt der Arbeit war wichtig, daß sich die Mitglieder in mehreren Referaten über anthropologische, biblische und dogmengeschichtliche Aspekte von Sexualität und Ehe informieren ließen. Aufgrund dieser Referate bildete sich eine Arbeitsgruppe, die eine Vorlage zu anthropologischen und theologischen Aspekten der Sexualität erarbeiten und vorlegen soll. Interessant in diesem Zusammenhang ist der Hinweis, daß hier gewisse Beziehungen zur jüngsten Sexualität-Denkschrift der EKD bestehen. Hier könnte so etwas wie ein katholisches Pendant dazu entstehen. Darüber hinaus haben die zu Anfang gebildeten Arbeitsgruppen versucht, die Ansätze ihrer Arbeit mit Material anzureichern und weiter auszubauen. Dabei geht es unter anderem um praktische Handreichungen zur Ehevorbereitung. Der Kommission dürfte die Umsetzung der „hohen Gedanken" auf die Ebene breiter und allgemeiner Verständlichkeit für den einzelnen nicht ganz leicht fallen. So besteht hier noch am ehesten die Gefahr, daß eine Vorlage für die Vollversammlung zu theoretisch wird, an einer Stelle, wo konkrete Hilfe erwartet wird, von denen, die sich von der Synode „etwas" erhoffen.

Sachkommission V: „Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche" (14./15. Mai und 16./17. Juni 1971)

Die Einteilung in vier Arbeitsgruppen wurde beibehalten. Bei der Erarbeitung der „Grundlagen des gesellschaftlichen Engagements der Kirche" zeichnen sich inzwischen folgende Schwerpunkte ab: Aussagen der Kirche zu Entwicklung und Fortschritt; die Machtstrukturen in unserer Gesellschaft; die Möglichkeiten verschiedener Gesellschaftssysteme (der Bezug zum letzten Apostolischen Schreiben Pauls VI. ist unverkennbar). Im Bereich von „Entwicklung und Frieden" stehen zwei Probleme an: Bewußtseinsbildung für die Entwicklungsarbeit und Wehrdienst- und Kriegsdienstverweigerung im Zusammenhang mit dem Friedensdienst der Kirche. Die Brisanz dieser beiden Themen ist groß. Über die Aktualität ihrer Arbeit braucht sich diese Untergruppe nicht zu beklagen. In beiden Bereichen schreitet die Polarisierung der Meinungen und Konzepte voran. Zum Thema „Gesellschaftspolitik" soll im Schwerpunktverfahren zunächst einmal ein Entwurf zum Thema „Leistungsprinzip und christliches Menschenbild" erarbeitet werden. Unter dem Thema „Kirche — Staat — Politik" stehen u. a. so wichtige Fragen wie „das politische Mandat der Kirche — der Auftrag des einzelnen Christen im politischen Bereich" oder „Eigenständiges Wirken der Kirche — Allzuständigkeit des Staates" neben anderen, wie etwa der Kirchensteuer und sonstiger Positionen der Kirche in verfassungsrechtlicher Hinsicht.
Wenn man dann noch weiß, daß die erste Arbeitsgruppe alle von den anderen aufgegriffenen Fragen grundsätzlich vom biblisch-theologischen Ansatz her behandeln soll, dann fragt man sich unwillkürlich, ob sich diese Kommission nicht übernommen hat. Dies ist keine Kritik an der Wichtigkeit der Themen. Im Gegenteil: gerade die Bedeutung der Thematik läßt die Frage aufkommen, ob hier nicht schon im Ansatz ein entscheidender methodischer Fehler begangen wurde. Nirgendwo scheint die Gefahr größer als hier, daß man vor lauter Bäumen den tatsächlichen Wald aus den Augen verliert. Die Kapitulation vor den Mammutthemen bedeutet dann im Endeffekt leeres Gerede als Ergebnis. Außerdem ist zu fragen, ob die Kommission die Verbindung zu anderen Kommissionen ausreichend hergestellt hat?

Sachkommission VI: „Erziehung — Bildung — Information" (6./7. Juni und 25./26. Juni 1971)

Wichtig ist die unter I erwähnte Gemischte Kommission zur Frage des Religionsunterrichtes. Die Arbeitsgruppen gehen methodisch abgesichert vor. Bis jetzt wurden jeweils inhaltliche Planskizzen erstellt, die den weiteren Gang der Beratungen festgelegt haben. Die Arbeitsgruppe II „Vorschulerziehung" konzentriert sich dabei vor allem auf Aussagen zum Verhältnis Kindergarten — Vorschule — Grundschule, auf Fragen des Elternrechtes sowie auf den spezifisch-kirchlichen Beitrag im Bereich der vorschulischen Erziehung.
In der Arbeitsgruppe III stehen wichtige Aufgaben der „Medienentwicklung" im kirchlichen Bereich an. Hier scheinen — aufgrund gezielter Vorlagen — entscheidende Anregungen im Bereich der geplanten Konzentration der medienkritischen Dienste und Bischöflichen Hauptstellen zu entstehen. Eine wichtige inhaltliche Grundlage bildet dabei die eben erschienene Pastoralinstruktion „Communio et progressio" (vgl. ds. Heft, S. 370).
Die V. Arbeitsgruppe „Hochschulentwicklung" strebt nach einer Analyse grundsätzliche Aussagen zum Verhältnis Glaube — Bildung — Wissenschaft an. Die kirchliche Arbeit im Hochschulbereich hat dabei einen wesentlichen Stellenwert.
Insgesamt scheint hier die Arbeit aufgrund der soliden Planung und der Konzentration auf Wesentliches und Mögliches voranzukommen. Diesen Schluß läßt auch das Ergebnis der letzten Sitzung (25./26. Juni 1971) zu. Im wesentlichen stand die Diskussion über den Bildungsbegriff im Vordergrund. Bemerkenswert ist die Initiative der Arbeitsgruppe „Medien", die konkrete Vorschläge zur Verbesserung der synodalen Pressearbeit beinhaltet.

Sachkommission VII: „Charisma — Dienste — Ämter" (11./12. Mai und 30. Juni/1. Juli 1971)

Die vorläufige Aufgliederung (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 251) ist als endgültig zu betrachten, ohne daß dabei die Möglichkeit weiterer begrenzt arbeitender Ausschüsse ausgeschlossen bleibt. Alle drei Gruppen haben sich methodisch das Ziel klar überschaubar, thesenartiger Ergebnisse gesetzt. Die Arbeitsgruppe I hat sich im ersten Schritt dem Bereich der Pastoralassistenten zugewandt. Hierzu wurde ein Referat gehört und diskutiert.
Die Arbeitsgruppe II „bischöflicher und priesterlicher Dienst in der Gemeinde" wird sich neben grundsätzlicheren theologisch-praktischen Fragen auch mit der aktuellen Problematik im Blick auf die kommende Bischofssynode zu beschäftigen haben.
Die III. Arbeitsgruppe ist noch wenig vorangekommen

in der Frage des „Dienstes und Lebens der Orden und geistlichen Gemeinschaften". Nun ist hier darauf hinzuweisen, daß auf diesem Gebiet ein gewisser Nachholbedarf besteht. Diese Gruppe hätte die Chance, einen Fragenkreis neu ins kirchliche Bewußtsein zu heben, der im allgemeinen der Öffentlichkeit nur noch unter den Stichworten „Nachwuchsmangel" und „überaltert" bekannt ist. Dabei kämen durchweg auch wichtige Fragen aus den meisten anderen Sachkommissionen in Betracht, zu denen die Orden und geistlichen Gemeinschaften einen spezifischen Beitrag leisten könnten.
In der letzten Sitzung (30. Juni / 1. Juli 1971) ging es um eine Verbreiterung der Diskussionsbasis. Dabei stand die Frage des priesterlichen Dienstes im Vordergrund. Dies wird für die Zukunft in dieser Kommission wohl der zentrale Diskussionspunkt sein. Beobachter hatten allerdings den Eindruck, daß sich auch gewisse ideologische Tendenzen und Verhärtungen bemerkbar machten.

Sachkommission VIII: „Formen der Mitverantwortung in der Kirche" (30. April/1. Mai und 7./8. Juni 1971)

Wenn der Überblick nicht täuscht, ist es dieser Kommission als einziger bisher gelungen, über den Bereich der kirchlichen Presse hinaus die Aufmerksamkeit einer Tageszeitung auf sich zu lenken.
Ausgehend vom Auftrag, sich kritisch mit den nachkonziliaren Strukturen im Blick auf die Kirche der BRD auseinanderzusetzen, wurde sie in eine aktuelle Diskussion verwickelt, die an dem Entwurf einer Rahmenordnung für Pastoralräte der vatikanischen Klerikerkongregation entbrannte, ebenso am Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche. Die „Stuttgarter Zeitung" (15. 6. 71) schreibt: „Das Neue an dieser Erklärung (Brief an Kardinal Döpfner) der Sachkommission liegt darin, daß ihre Mitglieder von sich aus und außerhalb der formalen Synodenarbeit eine öffentliche Initiative ergreifen, an der keine kirchliche Instanz vorbeisehen kann."
Über diesen aktuellen Anlaß hinaus herrscht kein Zweifel, daß diese Kommission vor keiner leichten weiteren Arbeit steht. Alle ihre vier Arbeitsgruppen müssen sich — in je verschiedenen Bereichen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 251) — mit einem verfilzten und zähen Strukturgeflecht auseinandersetzen, das zudem noch z. T. die Spuren starker profan-geschichtlicher Einwirkungen aus langen Jahrzehnten trägt. Über die grundsätzlichen Fragen und Pläne für die weitere Arbeit ist die Kommission noch kaum und nur in Ansätzen hinausgekommen. Sie benötigt einen größeren Geduldsvorschuß als die anderen Sachkommissionen.

Sachkommission IX: „Ordnung pastoraler Strukturen" (20./21. April und 27./28. Mai 1971)

Die enge thematische Verbindung mit der Sachkommission VIII hat inzwischen auf Beschluß der Zentralkommission (Vorsitzender Prälat *P. Boonen,* Aachen) „Errichtung von Schiedsstellen — kirchliche Verwaltungsgerichtsbarkeit" geführt. Die Thematik basiert auf der Grundlage von Vorarbeiten in der Sachkommission VIII.
Darüber hinaus sieht sich die Sachkommission IX vor ähnlich schwierige Aufgaben gestellt wie die Sachkommission VIII. Welcher Art die Schwierigkeiten etwa sind, zeigt die Bitte dieser Kommission, „jede diözesane Neuregelung von pastoralen Strukturen solle als vorläufig behandelt und für die von der Synode zu erstellende allgemeine Rahmenordnung offengelassen werden". In dem Maße dies nicht geschieht, wächst die Aussichtslosigkeit dieser Kommission. Bei aller Wichtigkeit pastoral-theologischer Fragestellungen sollte die Durchführbarkeit in struktureller Hinsicht nicht unterschätzt werden. Die Kommission ist gleichsam an einer Nahtstelle zwischen Theorie und Praxis der Synode angesiedelt. Ihr kommt hinsichtlich der Praktikabilität der Ergebnisse große Bedeutung zu.
Die seit Jahren schwelende Diskussion um ein (immer wieder mit Erfolg verhindertes) Pastoralinstitut wird auch hier ihren Fortgang nehmen. Jedoch könnte die Diskussion — angestoßen von konkreten Aufgaben, die sich aus der Synode selbst ergeben — zu ganz neuen Überlegungen führen. Die Auswertung der bisherigen diözesanen Versuche wird dabei sicher nicht ausbleiben können.
Die Frage der Neuordnung von Diözesangrenzen bildete auf der Sitzung vom 27./28. Mai 1971 einen wesentlichen Schwerpunkt. Dies ist eine besonders schwierige Frage. Die Kommission unternimmt hier zunächst den Versuch, grundsätzliche Kriterien zu dieser Frage zu sammeln, um daraus einen Katalog mit konkreten Reibungspunkten zu erstellen, die sich aus den bisher bestehenden Bistumsgrenzen ergeben und die eine Neuregelung erforderlich machen.

Sachkommission X: „Gesamtkirchliche und ökumenische Kooperation" (16./17. Juni 1971)

Überwiegend auf praktische Fragen geht die Arbeit der Sachkommission X zu. Dies setzt allerdings den Ausbau der ersten Sitzungsrunde noch weiter voraus.
Die Arbeitsgruppe „Ökumene" beschloß als Schwerpunktthema „die Ökumene am Ort" anzugehen. Neben der theologischen Grundfrage, was Kirche am Ort bedeute, steht hier das Erarbeiten von Modellen im Vordergrund. Dabei soll von jeweils verschiedenen Ansatzpunkten ausgegangen werden. Mitglieder der Arbeitsgruppe werden dazu in Kürze erste Entwürfe vorlegen.
Die Arbeitsgruppe „Mission" befaßte sich mit den in Auftrag gegebenen ersten Analysen zur Situation der Mission aus der Sicht der dritten Welt und der Bundesrepublik Deutschland. Nach eingehender Diskussion wurde beschlossen, die Analysen gezielt zu vertiefen. Dabei sollen Perspektiven der Möglichkeiten der jungen Kirchen für die missionarische Arbeit in den Kontinenten gewonnen werden. Dies erscheint um so bedeutsamer, da deutlich festzustellen ist, daß die Kirche am Ende eines gewissen Missionszeitalters steht und eine neue Phase beginnt. So werden z. B. in absehbarer Zeit mehr indische Missionare in Afrika sein als aus den bisher klassischen Entsendeländern Belgien und Holland. Aus einer Auswertung vorliegender Umfragen soll ein spezieller Fragenkatalog gewonnen werden.
Die Arbeitsgruppe „Kooperation", die sich am ersten Mai schon zu einer getrennten Sitzung getroffen hatte, nahm die Arbeit an einer Denkschrift auf, die sich mit der Frage der übernationalen Zusammenarbeit im deutschen Katholizismus befassen soll. Im September will die Arbeitsgruppe allen Interessierten und mit dieser Thematik beauftragten Stellen einen Entwurf vorlegen und Stellungnahmen und Anregungen dazu erbitten.
Ein weiterer wichtiger Punkt bestand in den Überlegun-

gen für eine den Verhältnissen angemessenen und in vielen Fällen noch kaum wahrgenommenen notwendigen Arbeit in der sogenannten „multinationalen Pfarrei". Auch hier sollen an konkreten Modellen Lösungshilfen erarbeitet werden, die vor allem die pastoralen Notwendigkeiten ins Auge fassen. Hier ist Verbindung mit der Sachkommission III aufgenommen worden, und verschiedene Kontaktgespräche mit Außenstellen haben stattgefunden. Die Sachkommission X hatte zum ersten Mal Sachverständige eingeladen. Zunächst sollen die einzelnen Arbeitsgruppen in getrennten Sitzungen arbeiten und das Ergebnis ihrer Arbeit der Sachkommission bis zum November vorlegen. Der Trend zu Gemischten Kommissionen ist weiterhin zurückhaltend geblieben. Doch ist ein Anwachsen der „Zwischenkontakte" zu beobachten.
Die zweite Sitzungsrunde trug immer noch die (Schwer-) Gewichte des Anfangs. Das Reisegepäck muß jedenfalls z. T. noch leichter und konzentrierter werden. Daß die Arbeit auch für die Gemeinden überschaubar wird, ist neben einer verstärkten Öffentlichkeitsarbeit der amtlichen Stellen (Sekretariat der Synode und Diözesansynodalbüros) permanente Aufgabe der einzelnen Synodalen, die meist ja aus Gemeinden kommen. Diese Aufgabe haben sie mit der Wahl selbst übernommen.

Kurzinformationen

Die Integration der Bibelkommission in die Glaubenskongregation erließ der Papst mit dem Motu proprio „Sedula cura" vom 27. Juni 1971, die ab 8. Juni in Kraft getreten ist (vgl. „Osservatore Romano", 9. 7. 71). Das neue Motu proprio, das der Presse vom ehemaligen Sekretär der Päpstlichen Kommission für die Neovulgata, *P. Rossano,* vorgelegt wurde, soll die traditionellen Spannungen zwischen der Bibelkommission und der Glaubenskongregation überwinden helfen. Die betont gewünschte ökumenische Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Exegese und die zugestandene Anwendung moderner Forschungsmethoden kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Bibelkommission damit *ihre Selbständigkeit* verloren hat. Stark restriktive Einzelbestimmungen zeigen, daß der Konflikt im Sinne der Gleichschaltung gelöst wurde. Nach einem kurzen Rückblick auf die Geschichte und die Verdienste der Kommission werden in 15 Punkten die neuen Normen dargelegt. Die wichtigsten davon sind: Die Bibelkommission wird in die Glaubenskongregation „eingegliedert" (colligetur), deren Präsident damit zugleich Präsident der Bibelkommission wird. Ein aus den Mitgliedern der Kommission gewählter Vizepräsident kann ihm zur Seite stehen. Die Mitglieder der Kommission sollen Bibelgelehrte aus verschiedenen Schulen und Nationen sein, die sich durch „Wissenschaft, Klugheit und einen katholischen Sinn gegenüber dem Lehramt auszeichnen". Sie werden vom Papst auf Vorschlag des Präsidenten nach Anhören der Bischofskonferenzen für fünf Jahre ernannt und können in ihrem Amt bestätigt werden. Die Höchstzahl der Mitglieder beträgt 20. Der Sekretär der Kommission wird vom Papst auf Vorschlag des Präsidenten ebenfalls für fünf Jahre ernannt. Wenn möglich, soll der Präsident zuvor die Meinung der Mitglieder der Kommission einholen. Die Vollversammlung tritt wenigstens einmal im Jahr zusammen. Für spezielle Studien können vom Präsidenten Unterkommissionen mit dafür geeigneten Fachleuten gebildet werden, die mit Zustimmung auch andere Bibelwissenschaftler, gegebenenfalls auch Nichtkatholiken, zu Rate ziehen können. Die Kommissionsmitglieder können auch schriftlich konsultiert werden. Die Gegenstände ihrer Arbeit werden der Kommission entweder vom Papst oder vom Vorsitzenden zugewiesen, wobei die Glaubenskongregation, die Bischofssynode, die Bischofskonferenzen, katholische Universitäten und Bibelgesellschaften und die Kommission auf Anregung ihrer Mitglieder selbst ein Vorschlagsrecht haben. Die *Studienergebnisse* werden dem Papst unterbreitet und der Glaubenskongregation zu deren Gebrauch ausgehändigt. Zum Gegenstandsbereich der Kommission gehören die Ausarbeitung von Studien, Instruktionen und Dekreten, die von der Glaubenskongregation unter besonderer Erwähnung der Bibelkommission mit Genehmigung des Papstes veröffentlicht werden können. Der Papst kann jedoch in Einzelfällen etwas anderes bestimmen. Vor der Verabschiedung neuer Normen für die Bibelarbeit muß die Kommission konsultiert werden. Sie kann weiter, bis etwas anderes vorgesehen wird, gemäß speziellen erst zu überarbeitenden Vorschriften auch akademische Grade verleihen. Ihre Mitglieder sind je nach Bedeutung und Natur des Gegenstandes an die Geheimhaltungsvorschriften gebunden. Die Frage stellt sich: Was bedeutet diese Eingliederung für die Zukunft der Theologenkommission? Deren Zuordnung zur Glaubenskongregation ist eine andere (vgl. HK 23, S. 257). Wird es dabei bleiben?

Eine Apostolische Unterweisung zur Erneuerung des Ordenslebens nach dem Willen des Konzils übergab der Propräsident der Kommission für soziale Kommunikationsmittel, Titularbischof *A. Ferrari-Toniolo,* am 1. Juli der Öffentlichkeit (vgl. „Osservatore Romano", 2. 7. 71). Das schon seit längerem erwartete Schreiben will keine konkreten Normen zur Erneuerung des Ordenslebens bieten, sondern trägt überwiegend *den Charakter einer geistlichen Exhorte.* Der Papst beschränkt sich angesichts der vielfältigen teils willkürlichen, teils überstürzten Erneuerungsversuche darauf, die Konzilsaussagen über das Ordensleben in Erinnerung zu rufen. Im gegenwärtigen Umbruchprozeß müssen, so betonte der Papst, die notwendigen Unterscheidungen getroffen werden, um „das Wesentliche sicherzustellen oder zu verwirklichen". Der Papst ging auf die traditionellen Formen des Ordenslebens — die kontemplative, die apostolische und die gemischte Form — ein und forderte die Ordensleute auf, dem Charisma ihres Stifters treu zu bleiben. Die äußeren Formen seien als menschliche Einrichtung stets von „Sklerose" und vom „Formalismus" bedroht und müßten daher von der „inneren Dynamik" des Charismas jedes Ordens beseelt und von daher erneuert werden. Der Papst wandte sich auch den traditionellen Verpflichtungen des Ordenslebens zu, der Armut, der Keuschheit und dem Gehorsam. Heute müßten die Ordensleute vor allem *das Zeugnis eines armen und anspruchslosen Lebens* geben und den Sinn menschlicher Arbeit transparent werden lassen, damit der Mensch nicht vom Leistungsdruck der Gesellschaft zerrieben wird. Die Keuschheit sah der Papst von „zerstörerischer Erotik" bedroht. Um so notwendiger sei ihr Zeugnis und ihre Wirkkraft, „wenn sie wirklich um des Himmelreiches willen gelebt wird". Eine neue Gehorsamspraxis wurde vom Papst nur angedeutet: die gemeinsame Suche nach dem Willen Gottes, die jedoch „mit der Entscheidung des Oberen ihren Abschluß finden muß". Mögliche Konflikte zwischen Autorität und Freiheit, zwischen Gehorsam und Gewissen im Verhältnis zwischen dem Oberen und den Untergebenen werden nicht geleugnet. Nur sollte der Ordensmann nicht „leichtfertig" annehmen, daß zwischen dem „Urteil seines Gewissens und dem seines Oberen ein Widerspruch besteht". Insgesamt stellte jedoch der Papst die Bedeutung der geistlichen inneren Erneuerung durch Gebet, Verbundenheit mit Gott und Sammlung für die Erneuerung des Ordenslebens heraus, die ein Gegengewicht gegen die Gefahren des Aktivismus und der Veräußerlichung heutigen Lebens sein können und sollen.

Ein „allgemeines katechetisches Direktorium" gab der Präfekt der Kleruskongregation, *J. J. Wright*, am 18. Juni 1971 der Presse in Rom bekannt. Das lateinisch abgefaßte Dokument, das erste dieser Art überhaupt, trägt das Datum von Ostern 1971. Seine Ausarbeitung begann noch unter dem Vorgänger Wrights, dem heutigen Kardinalstaatssekretär *J. Villot*. Es wurde unter Leitung von Kardinal J. Wright von einem Expertenteam, dessen Mitglieder nicht genannt wurden, erstellt. Der auf der Synode 1967 geäußerte Vorschlag, einen „universellen Katechismus" zu erstellen, war seinerzeit angesichts der verschiedenartigen Bedürfnisse und sozio-kulturellen Verhältnisse in den einzelnen Ländern verworfen worden. Überprüft wurde der Text von einer Theologenkommission und der Glaubenskongregation. Der Weltepiskopat konnte zum Entwurf im Sommer 1969 Stellung nehmen. Wie Kardinal J. Wright unspezifiziert erklärte, wurde das Direktorium auf der Grundlage der Konzilsakten erstellt. Demgegenüber konnte „Informations Catholiques Internationales" (15. 7. 71) zumindest im doktrinalen Teil kein einziges Konzilszitat feststellen. Das Dokument soll — da nur ein Direktorium — von den Bischofskonferenzen den örtlichen Verhältnissen angepaßt werden. Eigene Richtlinien und nationale Katechismen könnten dazu dienen. Diese Anpassung müsse jedoch mit Rom gewissenhaft abgestimmt werden. Der Text selbst gliedert sich in *sechs Teile:* Der erste handelt von der Notwendigkeit einer Erneuerung der Katechese angesichts des vielfältigen sozio-kulturellen Umbruchs in der Welt. Teil II über den Dienst am Wort geht im Anschluß an „Dei Verbum" auf das Verhältnis zwischen diesem Dienst am Wort und dem Inhalt der Offenbarung, angewandt auf die Katechese, ein. Im dritten Teil wird der unaufgebbare Glaubenskern der katechetischen Unterweisung anzugeben versucht. In diesem doktrinalen Teil vermißt man eine Aussage über das Weltengagement des Christen. Teil IV bringt einige kurze methodologische Hinweise. Teil V befaßt sich mit der Anpassung der Katechese an die verschiedenen Altersstufen. Dabei wird der Erwachsenenkatechese die größte Bedeutung zugeschrieben. Der letzte Teil enthält Angaben über pastorale Programme, die Fragen der Ausbildung von Katechisten, des Arbeitsmaterials und der internationalen Zusammenarbeit. Die Schwerpunkte des Direktoriums im doktrinalen Bereich liegen auf dem Gedanken der Ordnung und der Hierarchie der Glaubenswahrheiten sowie auf der Unterscheidung zwischen sicherer Glaubenswahrheit und theologischer Lehrmeinung. Methodisch wird vor allem die Anpassung an Personen und Situationen hervorgehoben. Ein Anhang verwirft die da und dort praktizierte Verschiebung des ersten Empfangs des Bußsakraments auf ein späteres Alter bei gleichzeitiger Frühkommunion. Das Dokument bekräftigt die bisherige Praxis. Weitere Experimente der Bischöfe, die in Einzelfällen erlaubt sind, müssen mit Rom, dem das endgültige Urteil zustehe, abgesprochen werden.

Zur gegenwärtigen Abtreibungsdiskussion liegen von beiden Kirchen eigene Stellungnahmen aus letzter Zeit vor. Diese Stellungnahmen weichen jedoch deutlich voneinander ab (vgl. ds. Heft, S. 367). Am 23. 6. 71 veröffentlichte das Katholische Büro in Bonn eine Erklärung, in der dreierlei festgestellt wird: 1. Menschliches Leben beginnt bereits mit der Befruchtung. Nidationshemmende Mittel dürften deshalb nicht als Mittel der Geburtenregelung verharmlost werden. Folgerung: auch der Schwangerschaftsabbruch bis zur Nidation dürfe nicht generell straffrei werden. 2. Nur im Falle einer nachhaltigen Schädigung der Gesundheit der Frau (medizinische Indikation) sei Straffreiheit des Schwangerschaftsabbruchs („menschlich verständlich und rechtspolitisch auch vertretbar"). Eine Ausweitung der medizinischen Indikation auf andere Faktoren (z. B. psychische Belastungen) wird abgelehnt, ebenso die Zulassung der ethischen und der eugenischen Indikation. 3. Moral und Recht seien zwar nicht deckungsgleich. Doch verletze die Tötung menschlichen Leben, auch des ungeborenen, nicht nur einen unbedingt gültigen sittlichen Anspruch, sondern auch „absolut schutzwürdige Grundlagen der menschlichen Rechtsgemeinschaft". Nach der Überzeugung der katholischen Kirche „fallen daher in diesem Falle die sittliche und rechtliche Beurteilung weitgehend zusammen". Demgegenüber betont ein Kommuniqué des Rates der EKD vom 9. Juli (epd, 9. 7. 71), die freie Verfügbarkeit der Schwangeren über die Leibesfrucht sei zwar „für die christliche Etik unvertretbar"; eine „ersatzlose Streichung" des § 218 komme deshalb nicht in Frage. Doch sollte eine „Umarbeitung" des § 218 eine Fassung anstreben, „die unter Wahrung der wichtigen sittlichen Grundlagen der Vielfalt der Lebenssituation von heute besser als bisher gerecht zu werden vermag". Im Klartext heißt dies Option für einen Indikationenkatalog, wie er auch von der Denkschrift der EKD zur Sexualethik (vgl. ds. Heft, S. 367) ins Auge gefaßt wird: Von dieser werden sowohl die ethische wie die soziale und die eugenische Indikation nicht *prinzipiell* ausgeschlossen. Damit dürfte man evangelischerseits insgesamt dem Standpunkt des Bundesjustizministeriums sehr nahe sein. Beide kirchlichen Stellungnahmen sind sich jedoch einig, daß neben dem mehr oder weniger begrenzten Verbot des Schwangerschaftsabbruchs der Ausbau der sozialen Vorsorge und der Beratung, das „einzig geeignete Mittel" sei, der Abtreibung entgegenzuwirken. Eine Erklärung der Regionalsynode West-Berlin vom 20. 6. 71 (epd, 21. 6. 71) hatte sich in der Substanz auf die Geißelung der „Verlogenheit der geltenden Gesetzgebung" beschränkt und das Abtreibungsproblem fast ausschließlich unter sozialpolitischen Gesichtspunkten gewertet. Es ist die Rede von der Gefährdung des Lebens der Frauen und von der Gewissensbelastung der Ärzte. Es wird ein konkretes Angebot gemacht, abtreibungsgefährdete Frauen gratis in kircheneigene Kliniken und Heime aufzunehmen, aber über den Rechtsschutz des werdenden Lebens findet sich kein Wort.

Die **Synode des Kirchenbundes der DDR** vollzog in Eisenach (2.—6. 7. 71) das seit langem geforderte Bekenntnis zu „unserem Staat" und zur Mitarbeit in der sozialistischen Gesellschaft, ohne die verfassungsmäßigen geistlichen Brücken zur EKD ganz abzubrechen. Dies geschah nicht aus opportunistischer Anpassung, sondern im Zeichen der von Bischof *Krusche* (Magdeburg) in Nyborg gegebenen Entscheidung als „Kirche für andere" (HK, 25, 266 f.), also als „Modell der Kooperation". Allerdings waren harte Tatsachen vorausgegangen. Der staatliche Druck auf Konfirmanden, sich vom Unterricht abzumelden, erwies sich als wirksam. Abiturienten sind weitgehend vom Studium ausgeschlossen. Der vorausgegangene Ost-Berliner SED-Parteitag hatte Fraktur gesprochen und eine Streichung des Artikels 4 der Verfassung des Kirchenbundes verlangt, wo von einer „besonderen Gemeinschaft der ganzen evangelischen Christenheit in Deutschland" die Rede ist (epd, 28. 6. 71). Im Unterschied zu der kirchenpolitischen Aktivität des ausgeschiedenen W. Ulbricht hüllte sich sein Nachfolger Honecker in Schweigen. Kenner vermuten, er halte den Faktor Kirche nicht mehr für politisch relevant. Bischof *A. Schönherr* gab dennoch zur Eröffnung der Synode die Parole aus, der Kirchenbund sei bereit, „an dem Gespräch teilzunehmen, das der Staat mit seinen Bürgern über die gemeinsame Zukunft führt". Er setzte sich auch — gemäß den Resolutionen von Nyborg VI — für die Aufnahme der DDR in die UN und für eine Europäische Sicherheitskonferenz ein. Der neue Bischof von Mecklenburg, *E. Rathke*, forderte noch eindeutiger, die Kirche müsse für den sozialistischen Staat Partei ergreifen (epd, 5. 7. 71). Das summarische Ergebnis der Eisenacher Synode ist der Auftrag an die Gemeinden, sich nicht zur Verteidigung des Glaubens einzuigeln, sondern eine breite Diskussion über die Verantwortung des Christen in der sozialistischen Gesellschaft und über den Dienst der Kirche an ihr „zu beginnen". Arbeitsmaterial dafür wurde bereitgestellt (epd, 8. 7. 71). Der gastgebende Landesbischof *I. Braecklein* entschuldigte die Synode in einem Schlußwort, daß sie kein verbindliches Verhaltensrezept gegeben habe. Der einzelne Christ sei im Unterschied zur Partei in seiner Entscheidung frei. Das war seelsorgerlich und politisch mutig.

Die **Auseinandersetzungen um die Bologneser Zeitschrift „Il Regno"** (vgl. auch ds. Heft, S. 355) haben vorläufig damit geendet, daß die gesamte Redaktion, die Patres und die Laienmitglieder entlassen und durch neue Redakteure, ausschließlich Patres aus der Kongregation der Herz-Jesu-Priester (Dehonianer), deren italienische Provinz Eigentümerin der Zeitschrift ist, unter neuer Schriftleitung ersetzt worden sind. Wie seitens der Provinz versichert wird, soll nach einer notwendig gewordenen Denkpause die Zeitschrift ab Oktober auf einer „progressiven" Linie fortgesetzt werden. Die alte Redaktion hat sich mit der Nr. 12 vom 15. 6. 71, die jedoch mit einem Monat Verspätung ausgeliefert wurde, von ihren Lesern verabschiedet. Darin stellen die entlassenen Redakteure u. a. fest: „Wenn heute dieses Regno stirbt, so geschieht das nach unserer Wertung der Fakten, weil so entschieden wurde auf Grund präziser Forderungen des Heiligen Stuhles und der italienischen Hierarchie ..." Aber die entlassenen Redakteure räumen ein: es waren nicht der Vatikan und die Hierarchie allein, es gab auch Gegenströmungen innerhalb der Kongregation der Herz-Jesu-Priester und innerhalb des „Centro Dehoniano", von dem die Zeitschrift hausgegeben wird. Im übrigen glauben die Redakteure: „Wenn auch ein Nachgeben der inneren Mauer ... festzustellen war, so ist doch nicht zu übersehen, daß der ‚Fall Regno' sich einreiht in einen weiteren Plan der ‚Normalisierung', der in der Kirche seit einiger Zeit im Gange ist, vor allem in der italienischen Kirche, die wie immer als Beispiel dient. Druck auf die Gemeinschaften und Priester, die eine Reinkarnierung des Evangeliums versuchen, Druck auf jene Instrumente der Kommunikation, die unerwünschte Zeugen solcher Versuche und der daraus folgenden Pressionen sind." Sie verweisen auf Schwierigkeiten, die andere Zeitschriften hatten: „Idoc" (deren italienische Ausgabe wie die deutsche inzwischen eingegangen ist), „Servicio della Parola", „La Rocca" (Assisi). Weil es sich um einen breiteren und folgenreicheren Plan gehandelt habe, sei für die Redaktion ein Kompromiß in Grundsatzfragen nicht möglich gewesen. Der Provinzial bestätigte den entlassenen Redakteuren in seinem Kündigungsschreiben vom 27. 6. 71, nachdem er sich dem Druck Roms und der Italienischen Bischofskonferenz lange widersetzt hatte, daß sie „redlich und folgerichtig" vorgegangen seien. Aus der Luft gegriffen ist eine Meldung von epd (12.7. 71), nach der die „Liquidierung" des Blattes eine Gegenmaßnahme für die „erzwungene Zurückziehung" der „Lex fundamentalis" sei. Grund für das Einschreiten des Bologneser Erzbischofs (zugleich Vorsitzender der Italienischen Bischofskonferenz) und des Vatikans waren gewisse Dossiers (u. a. über den italienischen Episkopat, über die Reform des Konkordats, über die Einführung der Ehescheidung in Italien, über die Aufstandsbewegung in Eritrea). Erst in zweiter und dritter Linie spielte die Linkstendenz und die Veröffentlichung offiziell geheimgehaltener Dokumente eine Rolle. Auch an der Tatsache, daß der „Direktor" (Herausgeber), nicht der Chefredakteur, ein Laie war, störte die höheren Autoritäten nicht, wohl aber, daß die Zeitschrift seit Frühjahr 1970 ohne Imprimatur erschien. C. Colombo, der Vorsitzende der Glaubenskommission der Italienischen Bischofskonferenz und „persönlicher Theologe" des Papstes hatte im „Centro Dehoniano" ausdrücklich erklärt, ein katholischer Verlag, der das Imprimatur ablehne, stelle sich außerhalb der vollen Gemeinschaft mit der Kirche.

Die Rückgabe des ehemals deutschen, seit Kriegsende verstaatlichten Kirchenbesitzes an die polnischen Kirchen verfügte am 23. Juni 1971 der polnische Sejm in einem Gesetz und erfüllte damit sein Versprechen vom 25. Januar dieses Jahres (vgl. HK 25, 111). Dadurch werden der katholischen Kirche in Polen 4782 Kirchen und Kapellen, 2200 Pfarrhäuser, Klöster, Priesterseminare und andere Gebäude übereignet (vgl. epd, 25. 6. 71). Das Gesetz betrifft auch die dem polnischen Ökumenischen Rat angeschlossenen nichtkatholischen Kirchen Polens, die gegenwärtig über 400 Kirchen und Kapellen besitzen. Auch Grundbesitz wird zurückgegeben. Von insgesamt 830 ha erhält die katholische Kirche allein 800 ha. Weiter können nach dem Gesetz bis Ende 1973 auch andere staatliche Gebäude aus früherem deutschem Besitz der Kirche für ausschließlich seelsorgerliche Zwecke kostenlos zur Verfügung gestellt werden. Mit dieser Verfügung werden zugleich die rund 111 Millionen Złoty Kirchenschulden aus nicht entrichteten Mieten ersatzlos gestrichen. Zwischenzeitlich hatten die polnischen Bischöfe im April dieses Jahres die Regierung an ihr Versprechen vom Januar erinnert. Diese Geste der Regierung sollte sicher auch einen Einfluß auf den Vatikan ausüben, den kanonischen Status der polnischen West- und Norddiözesen endgültig neu zu regeln. Daß eine solche Regelung wahrscheinlich mit einer umfassenderen Flurbereinigung zwischen Kirche und Staat verbunden sein wird, darauf deuten einige Fakten der letzten Zeit hin: Ende April fand das erste Treffen zwischen polnischen Regierungsvertretern und *A. Casaroli* in Rom statt (vgl. HK, 25, 300). Am 14. Juni trafen sich der stellvertretende Ministerpräsident, *W. Krasko*, und zwei Vertreter des Episkopats, *F. Dabrowski*, Sekretär der Bischofskonferenz, und *B. Kominek*, Apostolischer Administrator von Breslau (Wroclaw). An der letzten Vollversammlung der polnischen Bischöfe im Juni nahm auch *L. Rubin*, der Sekretär der Bischofssynode, sowie der stellvertretende Sekretär des Laienrates, *M. de Habicht*, teil. Beide sind Polen. Thema der Vollversammlung war das Verhältnis zwischen Kirche und Staat. Die polnischen Bischöfe begrüßten das neue Gesetz der Regierung als ein „glückliches Ereignis", das zur Normalisierung beitrage, und bekräftigten in ihrer Botschaft an den Papst, daß eine endgültige kirchenrechtliche Regelung der Bistümer in den ehemals deutschen Ost- und Nordgebieten die Seelsorge in diesen Gebieten erleichtern würde.

Der **Rückzug der Weißen Väter aus Moçambique zeigte erste Folgen** und führte zu weiteren Enthüllungen über die Gründe und den Ablauf der Ereignisse. Elf ausgewiesene Missionare machten bei ihrer Ankunft in Madrid nähere Angaben (vgl. NCNS, 15. 6. 71), zwei Schweizer Patres äußerten sich in einem Gespräch mit der Schweizer Zeitschrift „Die Woche" (16. 6. 71), und der bisherige Provinzial in Moçambique, *P. Bertulli*, stellte sich am 5. Juli in Rom der Presse. Er sprach von „Folterungen und systematischem Terror" der portugiesischen Behörden: „Abertausende von Schwarzen wurden und werden geschlagen und in den Polizeigefängnissen grausam mißhandelt" (NCNS, 7. 7. 71). In ihrer Grausamkeit haben die Portugiesen seiner Meinung nach die Gestapo schon weit überholt. Ferner wies er auf das allmähliche unerträgliche Verhalten des Erzbischofs *A. Pereira* hin, der u. a. durch Indiskretion und massiven Druck bereits 1967 ein von den Bischöfen verfaßtes Votum gegen den antiportugiesischen Terrorismus und gleichzeitig gegen die portugiesischen Methoden der Bekämpfung zu Fall brachte bzw. nur den ersten Teil an die Öffentlichkeit gelangen ließ. Aus der Fülle der inzwischen bekanntgewordenen Einzeldaten erstellten die Weißen Väter einen Katalog von Vorwürfen. Darin wird dargelegt, in welchen Fällen sich die Kirche als Verbündete der Machthaber mißbrauchen ließ, wie die Verwendung der Sozialenzykliken der Päpste als umstürzlerische Tätigkeit ausgelegt wurde und wie bisher statt einer Afrikanisierung nur das Ziel einer „portugiesischen" Kirche gefördert wurde, welche Verfolgungen, Bespitzelungen und Folterungen bekannt sind. Schließlich wurden auch hoffnungsvolle Zeichen angeführt, aus denen hervorgeht, wie das Echo im Lande selbst auf den Schritt der Weißen Väter war. Eine wichtige Zusatzinformation lieferten die „Informations Catholiques Internationales" (15. 6. 71) mit der Veröffentlichung von Auszügen aus Briefen und Eingaben, die einen der auslösenden Fälle vom November 1970 betreffen. Die „Affäre Regoli" nahm ihren Anfang mit der Durchsuchung der Missionsstation durch die Politische Polizei, die in Begleitung von Erzbischof Pereira erschien. Die Oberen *aller* in Moçambique tätigen Orden protestierten damals gemeinsam in einem Brief an die Bischofskonferenz gegen das Verhalten des Erzbischofs. Aus Rom liegt immer noch keine offizielle Stellungnahme vor. Am 12. Juni allerdings fand im Vatikan eine Sit-

zung statt, auf der Erzbischof *Casaroli* zusammen mit den Generalsuperioren der in Afrika wirkenden Missionsorden die Situation in Moçambique erörterte. Msgr. *Gaspari* begab sich kurz zuvor nach Moçambique, um sich dort zu informieren. 14 Tage später wurde der Rücktritt des Bischofs *M. F. Cabral* von Beira bekannt. Er stand der Diözese vor, in der die meisten Weißen Väter arbeiteten. Offiziell wurde der Rücktritt mit Krankheit motiviert, „gut informierte Kreise" glauben nach Ansicht von NCNS (7. 7. 71) jedoch, klare Beweise für eine „Entlassung" zu haben.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

GÜNTHER, Hartmut. **Die Gerechtigkeit des Himmelreiches in der Bergpredigt.** In: Kerygma und Dogma Jhg. 17 Heft 2/1971 S. 113—126.

Angesichts der Kontroverse um die Lehre von der Rechtfertigung ist diese Untersuchung ebenso beachtlich wie die von *U. Luck* (HK 25, 351) über die Weisheitslehre des Jakobusbriefes. Günther widerrät, die Bergpredigt von der Theologie des Apostels Paulus her zu interpretieren, da sie (nach *W. Trilling*) mit „Gerechtigkeit" die Lebensform meint, die der Jünger anstrebt. Der Terminus muß vom AT her verstanden werden. In Matth. 5 wird den vom AT herkommenden Geboten als „vollstreckbarem Recht" nicht Verinnerlichung entgegengesetzt, sondern Liebe, das ganze Herz des Menschen. In Matth. 6, 1—18 geht es um besondere Weisen der Frömmigkeit des Menschen, wenn er es ernst meint mit Gott. Matth. 5, 6 versteht unter „Gerechtigkeit" Gottes persönliche Gegenwart und deren „Werkertrag", das Rechtsein des Menschen. Im Sinne des Evangelisten könne man „Gerechtigkeit und Christus selbst gleichsetzen". Übrigens wird auf eine Arbeit von *U. Luck* über die Bergpredigt verwiesen (Theol. Existenz heute Nr. 150, 1968).

JEREMIAS, Jörg. **Die Vollmacht des Propheten im Alten Testament.** In: Evangelische Theologie Jhg. 31 Heft 6 (Juni 1971) S. 305—322.

Der auch an katholischen Fakultäten gehaltene Vortrag schafft Klarheit über die autoritäre Vollmacht des atl. Propheten und die aus der altorientalischen Diplomatensprache stammende Formel: „So spricht Jahwe". Der Prophet kommt aus dem Gottesdienst, wo er Fürsprecher und Künder des Gotteswillens, seit Amos meist des Unheils, ist. Bisher wurde übersehen, daß der Prophet als *Fürsprecher* (wie Abraham und Moses) Unheil auch wegbeten kann. Jeremia wurde diese Fürbitte eigens von Jahwe untersagt. Vor allem: Propheten weissagen nicht die Zukunft, wie in unseren Katechismus und Lehrbüchern steht, sie treiben Gegenwartsanalyse, „Gesellschaftskritik", ja weltpolitische Erkenntnis. Sie müssen sich die Bestreitung ihrer Vollmacht durch „falsche Propheten" (Propagandisten des Staates) gefallen lassen und gegebenenfalls auch die Verfolgung der Regierung wegen „Nestbeschmutzung" und Lähmung des Kriegswillens erleiden. Ihnen verdanken wir die Einsicht, daß Gottes Wort eine objektive Macht ist und „wie ein Hammer Felsen zertrümmert".

MUSSNER, Franz. **Die „Sache Jesu".** In: Catholica Jhg. 25 (2. Quartal 1971) S. 81—89.

Mußner sucht den hauptsächlich durch Marxsen zum Modewort gewordenen Begriff der „Sache Jesu", den Schierse als eigentlich „biblischen Begriff" nachgewiesen habe, näher zu präzisieren. Dabei unterscheidet er eine Sache des vorösterlichen Jesu und die Sache Jesu Christi nach Ostern. Für Mußner fällt die Sache des vorösterlichen Jesu „weithin mit dem, was bei den Synoptikern ‚Reich (Herrschaft) Gottes' heißt, zusammen". Dagegen wird diese so verstandene Sache Jesu nach Ostern „radikal christologisch fundiert". Sie ist jetzt „Jesus Christus, der gekreuzigte und auferstandene Herr". Die vorösterliche und die nachösterliche Sache Jesu werden durch eine Klammer zusammengehalten: die Rettung der Welt. In dieser Aufgabe wird für Mußner die Sache Jesu „vollgültig für immer formuliert und zugleich zur Sache Gottes deklariert". Damit werde auch die Zuordnung der Sache Jesu zur Sache Gottes klar. Doch diese Rettung der Welt dürfe sich nicht allein auf das „eschatologische Heil . . . jenseits der Grenze" beziehen, so daß die Kirche sich auf die Verkündigung des „eschatologischen Vorbehalts" beschränken dürfte, sondern bezieht auch diese Welt mit ein.

RAHNER, Karl. **Was ist ein Sakrament?** In: Stimmen der Zeit Jhg. 96 Heft 7 (Juli 1971) S. 16—25.

Rahner sucht in diesem Beitrag nach einem gemeinsamen ökumenischen Ausgangspunkt in der Klärung der Frage, was ein Sakrament ist. Einleitend gibt er zu bedenken, daß die geschichtliche Einsetzung der Sakramente auch in der protestantischen Theologie für die Taufe und das Abendmahl nicht mehr mit einer „apodiktischen Sicherheit" auf „ausdrückliche Stiftungsworte des geschichtlichen Jesu" zurückgeführt werden. Nach ihm könnte eine Theologie des Wortes die Grundlage für eine Sakramententheologie werden. So könnte, meint Rahner, in einer solchen Theologie das Sakrament als „ganz spezifisches Wortereignis" verstanden werden. Daß im Wort gegenüber der Materie das eigentliche Wesen der Sakramente überhaupt bestehen müsse, unterbaut Rahner u. a. mit dem Hinweis auf die bloß im Wort geschehenden Sakramente der Buße und der Ehe. Alle Spekulationen, die Materie für sie zu retten, kämen über „überflüssige Wortklauberei" nicht hinaus. Ein solcher Ausgangspunkt werde von drei Anregungen gestützt: von der Möglichkeit, die Einsetzung der Sakramente besser verständlich zu machen, von der Konzilsaussage, daß schon im Wort der Verkündigung heilsschaffende Gegenwart des Herrn geschieht und von der Lehre der Kirche als Grundsakrament des Heils.

RUHFUS, Martin. **Theologie der Wirklichkeit?** Fragen an die Erklärung der lutherischen Bischöfe: „Reden von Gott". In: Lutherische Monatshefte Jhg. 10 Heft 7 (Juli 1971) S. 357—358.

Nachdem hier (HK ds. Jhg., S. 218) dem an sich mutigen Dokument der lutherischen Bischöfe eine positive Bedeutung zuerkannt wurde, geziemt es sich, auf die außerordentlich scharfe Sachkritik zu verweisen, die Ruhfus im Organ der VELKD veröffentlicht. Das Dokument übersehe, daß in den Gemeinden nicht Zukunftseuphorie das Bild bestimmt, sondern das Gefühl des Ausgeliefertseins und der Resignation. Bei den Jungen drohe die Unfähigkeit, die Wirklichkeit zu ertragen, in Hybris oder Verzweiflung umzuschlagen. Mit *H. E. Tödt* fordert Ruhfus Ermutigung durch Aufweis sinnvollen Lebens und die Anstrengung, zusammen mit den Humanwissenschaften den verlorenen Sinn für unsere Gesellschaft zurückzugewinnen. Der Fehler des Dokuments sei seine „negative natürliche Theologie" und daß sie ihren Ausgang nicht bei der Inkarnation, der Liebe Gottes zu dieser seiner Welt genommen habe. Die Kritik an der Wirklichkeit widerspreche jener biblischen und theologischen Tendenz, die auf Freiheit des Menschen zielt. Der Ansatz der lutherischen Bischöfe ermögliche weder Gespräch noch Zusammenarbeit!

STUHLMACHER, Peter. **Neues Testament und Hermeneutik — Versuch einer Bestandsaufnahme.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 68 Heft 2 (Juni 1971) S. 121—161.

Dieser schlechthin bedeutende und zwingende Beitrag zur „Misere" der ntl. Exegese geht aus von der eminenten theologischen Verantwortung des Exegeten, gibt dann einen summarischen, aber dezidierten Überblick über die Geschichte der Exegese seit der historisch-kritischen Methode, deren Fehler stillschweigend hingenommen wurde, daß sie von der gegenwärtigen Wirklichkeitserfahrung ausgeht und mit ihrer Konzeption einer Universalgeschichte die Hauptthesen des Liberalismus repräsentiert. Barths Angriff gegen Troeltsch und v. Harnack brachte die Besinnung auf die methodische Berechtigung dieser Exegese, Bultmann ging darüber hinaus zu einem philosophischen Methodenbewußtsein über, das er aber auf die existentiale Betroffenheit des (einzelnen) Menschen beschränkte. Er schaltete um auf anthropologische Leitbegriffe, aber sein Versuch erweise sich als nicht mehr tragfähig und habe den „erschreckenden Niedergang" der Exegese in Deutschland zur Folge. Wesentliche Seinsbereiche seien überindividuell und daher nicht existentiell zu erfassen. Man müsse wieder *die „Tradition" vernehmen,* auf der Suche nach den tragenden Elementen des Menschseins und der Wirklichkeit. Der Mensch sei auch leidend engagiert. Das cartesianische Wissenschaftsbewußtsein müsse preisgegeben werden, um neue Leitbilder und Lebenshilfen zu gewinnen.

Philosophie und Anthropologie

ARNOU, R. **La critique de la connaissance intellectuelle de l'homme dans la philosophie de saint Thomas.** In: Gregorianum Vol. 52 (2. Quartal 1971) S. 273 bis 295.

Arnou sucht in diesem Beitrag nachzuweisen, daß Thomas von Aquin eine Kritik der menschlichen intellektiven Erkenntnis gekannt habe, was von einigen Autoren bestritten wird. Jeder Beweis, so zitiert der Autor „De Veritate", setze aus und in sich selbst einsichtige Prinzipien voraus, da es sonst einen ins Unendliche fortschreitenden logischen Prozeß gäbe, wodurch jedes menschliche Wissen hinfällig würde. Daß etwas als wahr erkannt werden könne, folge nach Thomas nicht aus einem Beweisverfahren, sondern aus einer Reflexion über die Möglichkeit des Menschen zur Wahrheitserkenntnis. Thomas habe die Schwierigkeiten, den menschlichen Erkenntnisprozeß zu erkennen, genau gekannt und sich mit ihnen auseinandergesetzt. Das gehe aus seinen Ausführungen über den Gegenstand und das

Subjekt der Erkenntnis hervor. Der Mensch könne nicht auf direktem Wege zur Wahrheit vorstoßen, sondern nur durch die sog. „reditio completa", d. h. durch die Reflexion über den Erkenntnisakt als solchen.

BRUNNER, Fernand. **Théorie et pratique dans l'évolution de la pensée occidentale.** In: Revue de Théologie et de Philosophie Jhg. 21 (3. Quartal 1971) S. 172—180.

Die Geschichte des Verhältnisses von Theorie und Praxis in der Entwicklung des abendländischen Denkens ist instruktiv. Sie ist nach Brunner die Geschichte der progessiven Trennung von beiden, wenn man unter Praxis nicht die Tätigkeit als solche, sondern das sittliche und rechtliche Tun versteht. Für Sokrates gehörten beide Bereiche noch zusammen. Die Tugend erkennen bedeutete für ihn auch tugendhaft sein. Erkenntnis bedeutete hier also nicht Erfassung einer Sache oder eines Begriffs, sondern Aneignung einer geistigen Haltung. Während bei Plato das Verhältnis noch ähnlich wie bei Sokrates zu verstehen sei, trennt Aristoteles Erkennen und sittliches Handeln. Die Tugend ist für ihn zwar von Erkenntnis begleitet, nicht aber durch die Vernunft konstituiert. Von daher frägt Aristoteles, wie man Tugend erwirbt. So kommt es bei ihm zur Unterscheidung von Metaphysik und Ethik, von Intellekt und Willen. Anschließend läßt der Autor noch die bedeutendsten Vertreter des abendländischen Denkens zu diesem Problem zu Wort kommen (Augustinus, Thomas von Aquin, Meister Eckhart, Descartes, Leibniz, Kant u. a.).

ETIENNE, J. **La philosophie du plaisir dans l'Antiquité.** In: Revue théologique de Louvain Jhg. 2 (2. Quartal 1971) S. 202—210.

Dieser kurze Abriß über die Philosophie der Lust in der griechischen Antike soll u. a. auch dazu dienen, in der Moral der Lust besser zu unterscheiden, was aus christlicher und was aus antiker Tradition kommt. Die Beschränkung auf die *Philosophie* der Lust begründet der Autor damit, daß gerade die griechische Philosophie auf das christliche Denken und damit auf die „westliche" Geistigkeit einen ungeheuren Einfluß ausgeübt hat. Die ersten griechischen Philosophen erarbeiten eine Unterscheidung der Lüste (Hedone), die des Körpers, die der Erkenntnis und die der Betrachtung des Guten. Nach Sokrates kann der nach Lust strebende Mensch diese nur in einem vernünftigen, maßvollen, gerechten, weisen und daher wirklich guten und schönen Leben erreichen. Platon stellt das Denken über das lustvolle Empfinden, das Glück bestehe aus einer Mischung zwischen beiden. Aristoteles beschränkt die Lust nicht auf die sinnliche Befriedigung, sondern verknüpft sie mit der Tätigkeit des Menschen überhaupt, seinem sinnesgebundenen, intellektuellen oder praktischen Tun. Die Sittlichkeit der Lust hängt damit für ihn von der Moralität des Tuns ab.

WILLIAMS, John R. **Heidegger and the theologians.** In: The Heythrop Journal Vol. XII (3. Quartal 1971) S. 258—280.

Der ungeheure Einfluß, den Martin Heidegger auf die Entwicklung der christlichen Theologie des 20. Jahrhunderts ausgeübt hat, und die zahlreichen unterschiedlichen Stellungnahmen von Theologen zum Werk dieses Philosophen veranlaßten den Autor, Professor an der Universität von Neufundland, die Interpretationen der Theologen über Heideggers Philosophie einmal systematisierend darzustellen. Im ersten Teil führt Williams jene an, die die Philosophie Heideggers für atheistisch halten. Von den katholischen Theologen, die im allgemeinen Heidegger ein geringes Interesse entgegengebracht hätten, setzt er sich mit den Einschätzungen der beiden französischen Thomisten *R. Jolivet* und *M. Corvez* auseinander sowie mit einer Reihe deutscher Theologen (z. B. *G. Siewert, J. B. Lotz, B. Welte, H. Meyer).* Dann folgen *K. Barth* und seine Schüler und *Bultmann* und die Bultmannianer. Im zweiten Teil kommen mit der gleichen formalen Untergliederung die theistischen Interpretationen zu Wort *(E. Fuchs, G. Ebeling, H. Ott, J. Macquarxi* und *Th. O'Meara).*

Kultur und Gesellschaft

BROCHER, Tobias. **Die Zerstörung des Einzelnen.** In: Evangelische Kommentare Jhg. 4 Heft 7 (Juli 1971) S. 376 bis 378.

Eine Duplizität der Fälle oder Symptom für die bedrohliche geistige Situation? Was *H. Luthe* im „Concilium" als zentrale These zur Manipulation herausstellt (vgl. unten), gestaltet Brocher als konzentrierte gesellschaftliche Analyse des Zeitalters, „dessen Probleme wir noch immer mit historischer Erfahrung lösen möchten. Das ist ein beängstigender Irrtum." Zug um Zug folgt die Charakteristik der Zivilisation wie Teile eines Totentanzes ohne falsches Pathos: „Es geschieht uns, und wir nehmen es als unabänderlich hin." Die Unmenschlichkeit habe ihren Höhepunkt noch nicht erreicht. „Wir beginnen erst, in der Terminologie der Massenausrottung zu denken. Wann werden wir lernen, daß wir die moralische Verantwortung für alle technologischen Mittel tragen, die wir erfunden haben? Abbau der Selbstliebe, Konsumverzicht für jene Bereiche, die einer vorprogrammierten Irrealität dienen." Die Analyse ist das Paradigma einer sach- und zeitgemäßen „Bußpredigt", die sich hütet, den Begriff „Buße" zu gebrauchen, aber ein prophetisches Schaudern provoziert.

KHADER, N., VERHAEGEN, A., WILLIAME, R. **La crise du pétrole. Un tournant dans l'histoire du Tiers monde?** In: La Revue Nouvelle Jhg. 27 Nr. 7—8 (Juli/August 1971) S. 17—32.

Ausgehend vom Abkommen von Teheran (15. 2. 71), bei dem Erdöl-Länder bei den Erdölgesellschaften ihre Vorstellungen von gerechterer Beteiligung und höheren Preisen durchsetzen konnten, entwickeln die Autoren die Geschichte dieses bisher einmaligen Erfolgs von Entwicklungsländern. Demnach schafften es die beteiligten Länder, innerhalb von zehn Jahren mit Energie und Sachkenntnis das neokolonialistische System der Ausbeutung von Rohstoffen einzudämmen und nun ihrerseits Forderungen anzumelden. Die Taktik der Erdölgesellschaften und der staatlichen sowie unabhängigen Unternehmen wird genau unterschieden und dargestellt. Hierduch wird das Risiko des Vorgehens deutlich, da der Forderung nach höheren Preisen die Drohung nach Ausweichen auf andere Quellen gegenüberstand. Die Abhandlung endet mit wichtigen Hinweisen auf die Übertragbarkeit dieses Modells auf die Politik anderer Entwicklungsländer mit anderen Rohstoffen (z. B. Zucker, Kautschuk). Die Frage nach dem Wendepunkt in der Geschichte der Dritten Welt findet also keine eindeutige Antwort, wird aber durch diesen Überblick zumindest teilweise bejaht.

OPASCHOWSKI, H. W. **Freiheit durch Freizeit.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 26 Heft 7 (Juli 1971) S. 544—551.

In diesem Artikel werden Ziel, Möglichkeiten und falsche Beeinflussung der Freizeit untersucht. Erste Versuche mit Freizeitberatern oder Freizeitlehrern leiten den Bericht ein. Der große Nachholbedarf der Bundesrepublik wird dabei besonders deutlich. Zwischen den Aufgaben des Sozialarbeiters und Freizeitpädagogen wird genau unterschieden. Parallel dazu müßte eine weit gestreute Aufklärung über sinnvolle Freizeitgestaltung in den Schulen laufen. Der Autor setzt sich bewußt von solchen Pädagogen ab, die die Freizeit „als zweite Arbeitswelt" verstanden wissen wollen. Dadurch werde nur die „Ideologisierung der Arbeit und die Verabsolutierung des Leistungsprinzips" gefördert. Bis heute gehe selbst die offizielle Urlaubsauffassung von einer „Stabilisierung der Arbeitsmoral" aus: „Verbindliche Freizeitmaßstäbe und einseitige Erholungsnormen widersprechen dem Recht auf Selbstbestimmung. Die Arbeitgeber sind nicht Freizeitgeber." Wenn Freizeit der „Intensivierung des Lebens" und der Persönlichkeitsreife dienen soll, muß auch eine Anleitung gegeben werden, wie man den Konsumangeboten der Freizeitindustrie entgehen kann.

Der manipulierte Mensch. In: Concilium Jhg. 7 Heft 5 (Mai 1971).

Nachdem der manipulierte Mensch durch die Massenmedien und Futurologien der Soziologen gegeistert ist, war es Zeit, daß sich die Moraltheologie ernsthaft mit der Sache befaßt. Das geschieht in den meisten Beiträgen dieses Heftes, um die Sache aus ihrer Verschleierung zu holen und theologisch transparent zu machen. Ob der Versuch allen Autoren gelungen ist, sei dahingestellt. Entscheidend ist die pastorale Frage, ob das Christentum, das eine Wandlung des Menschen verheißt, diese Zusagen gehalten hat und jetzt noch halten kann. Die Antwort ist eher negativ. Die Sache muß weiter theologisch aufgearbeitet werden. Dazu dient am ehesten der einleitende Beitrag von *H. Luthe:* „Was heißt Manipulation?" (S. 317—324). Sie heißt Ausschaltung des kritischen Räsonnements der Betroffenen, ihre Reduktion auf affirmatives Verhalten. Die ganze Rede von der „Freiheit" des Menschen wird irreal, ja eine Selbsttäuschung. Luthe beschränkt sich nicht auf die Arbeit der Massenmedien, er zieht auch die Städtebauer ins Gericht. Zugrunde liegt dem Phänomen die Natur des Menschen, der sich manipulieren lassen will, weil in ihm eine „zerstörerische Triebhaftigkeit", ein „Todestrieb", wirkt, der das Böse nicht überwinden kann. Die sozialen Evangelien entpuppen sich als „Dysangelien", den Institutionen gelingt es immer wieder, aus Heilslehren das Recht auf Terror abzuleiten. Das Resultat ist niederschmetternd: der Mensch auf dem Weg in die Parakultur.

LES OPPOSANTS EN U.R.S.S. ISOLÉS OU INTERNÉS. In: Esprit Jhg. 39 Nr. 7—8 (Juli/August 1971) S. 3—58.

Selten findet man auf so engem Raum so aufschlußreiche, bisher unbekannte Dokumente. Nach einer kurzen Einleitung der Redaktion folgen insgesamt fünf Beiträge, die aus der Sowjetunion herausgeschmuggelt werden konnten und die Verzweiflung der sowjetischen Intelligenz verdeutlichen. Im ersten Artikel schildert ein unbekannter Russe die Situation der russischen Intellektuellen im Leninjahr. Es folgen Aussagen eines sowjetischen Juden und ein Brief aus einem sogenannten „Spezial-Hospital", der „skandalösesten Einrichtung des heutigen Rußland" — wie es einleitend heißt. Man erfährt ausführliche Einzelheiten über diese psychiatrischen Kliniken, in die die opponierenden Intellektuellen gesteckt werden. Erschütternd die zusätzliche Wiedergabe eines Dialogs zwischen einem Schriftsteller und einer Kommission bzw. dem zuständigen Mediziner, der darin gipfelt, daß der Psychiater sagt: „Es ist unsere Sache, festzustellen, wer verrückt ist!" Das Bild wird abgerundet mit dem Protokoll der Verhandlung gegen den Dichter N. Gorbanevskaja, die am 7. Juli 1970 stattfand.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

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

1. August (Sonntag)

9.00 Das Salz in der Suppe. Über die Bedeutung von Minderheiten für die Kirche, *H. J. Quest* (SR)
9.15 Der christliche Haß. Black Power und die amerikanischen Kirchen, *U. Fick* (NDR II)
9.30 Angebot auf Abruf? Marginalien zum Stellenwert von Christentum und Kirche, *K.-D. Ulke* (WDR II)
10.00 Lebendige Wissenschaft. „Zum Thema: Demokratie" *D. Sternberger* (SDR II)
10.30 Die EKD zwischen Politik und Glaube, *K. A. Odin* (HR II)
11.00 Glauben heute. Vom christlich-jüdischen Gespräch. Die biblischen Landverheißungen und die heutige Glaubenskrise, *W. Zimmerli* (SWF II)
11.00 „Gott eigenes Land". Frömmigkeit und Nationalismus in Amerika am Beispiel der Mormonen, *H. Ohly* (SWF II)
11.30 Ernst Bloch als Bibelleser, *D. Georgi* (SDR II)
12.30 Bildungsfragen der Gegenwart. Curriculum — Auf dem Wege zu einem neuen Bildungssystem, *J. Unger* (HR II)
15.00 Jerusalem — Stadt der biblischen Religionen, *L. Ehrlich* (NDR III)
18.30 Habakuk. Die Reise nach innen, *J. Sonderhoff* (WDR II)
19.30 Opposition des Geistes. Standort und Einfluß der Intellektuellen im Ausland. 2. Großbritannien, *G. Mander* (R II)

2. August (Montag)

10.05 Indien, Armut ohne Ende (HR I)
10.10 Mitbestimmung und Vermögensbildung. Neue Bücher zur Gesellschaftspolitik, *A. Hirth* (DLF)
11.00 Sprache hinter Gittern. Zeitungen und Bücher im Gefängnis, *E. Nitschke* (HR II)
21.15 Aus der Geschichte des Anarchismus, Apologie eines verketzerten Begriffs, *C. Dericum* (RB II)
22.20 Die Zeit, in der wir leben. Psychoanalyse und Aggression, *K. Strnadt* (ÖR I)

3. August (Dienstag)

15.45 Die Welt seit Marx. Ideologische Aspekte der chinesischen Kulturrevolution (RIAS I)
17.30 Gesellschaftskritik des Christentums. 5. Kommunismus und Caritas, *H. Ringeling* (DLF)
19.30 Verständnis für den anderen. 1. Einführung in die Thematik, *E. Stadter* (BR II)
19.45 Christen und Marxisten im Gespräch, *R. Garaudy* (HR II)
20.05 Der Glaube an die Experten. Wenn Wissen zur Macht wird, *K. Kunkel* (DLF)
20.30 Probleme der Herztransplantation, *G. Raue* (SR)
21.00 Die bösen Folgen des Willens zum Guten. Politik zwischen Dogmatismus und Freiheit des Einzelnen, *G. Szczesny* (HR II)
21.15 Zoologie des Menschen. Entwurf einer Anthropologie. 5. Die Sprache — unser Merkmal, *J. Illies* (RB II)

4. August (Mittwoch)

10.30 Probleme der Vorschulerziehung. 4. Chancengleichheit (SDR II)
17.30 Möglichkeit und Grenzen psychologischer Testverfahren, *H. Scheiblechner* (ÖR I)
19.30 Sprache als Hindernis. 2. Sprache und schulische Leistung, *P. M. Roeder* (BR II)
21.10 Die Zukunft der Geisteswissenschaften. Eine Diskussion (BR II)
22.00 „Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz". Ein Dialog über die zwei Kulturen, *S. Herzog* (RIAS II)

5. August (Donnerstag)

15.05 Wie frei ist Wissenschaft? Bericht über eine Diskussion, *G. Fauth* (DLF)
17.10 Das aktuelle wissenschaftliche Buch: G. R. Taylor: „Das Selbstmordprogramm — Zukunft oder Untergang der Menschheit, *E. Bamberg* (ÖR I)
19.15 Die Dritte Welt — Asien: Indien (RB II)
19.30 Freizeit — Zeit der Freiheit? 3. Mehr Platz für mehr Zeit, *H. P. Bahrdt* (BR II)
19.45 Bemerkungen zur Leistungsgesellschaft (I) Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *G. Moser* (WDR II)
20.30 Selbstmord auf Raten. Bilanz der Drogensucht, *H. Fritz* (HR I)
20.30 Kunst als Instrument der Herrschaft — Kunst als Instrument der Befreiung, *P. Alvermann* (I) (SR)
21.00 Karl Liebknecht, der romantische Revolutionär. Zu seinem 100. Geburtstag am 13. August, *O. K. Flechtheim* (HR II)
21.30 Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. 6. Hypothesen und Doktrinen, *K. Lorenz* (SDR II)
21.30 Nietzsches „Geburt der Tragödie". Eine Wende im abendländischen Kulturverständnis, W. Höck (BR II)
22.20 Theologie und Gesellschaft. Problematik der rhythmischen Kirchenmusik, *H. Neuwirth* (ÖR I)

6. August (Freitag)

10.10 Ökumene als Forschungsobjekt. Porträt des Johann-Adam-Möhler-Instituts in Paderborn, *H. M. Baumanns* (DLF)
17.30 Pädagogen, Pauker und Computer. 6. Die Schule — eine Normenfabrik des Wissens? *P. Körfgen* (DLF)
21.15 Theodor W. Adorno zum Gedächtnis. Kulturkritik und Gesellschaft (RB II)
22.20 Atheismusforschung und Friedensforschung in Wien, K. Strnadt (ÖR I)

7. August (Samstag)

16.00 Traumwelt vom Weltraum. Science-Fiction-Literatur und wie sie entsteht, *R. Hoffmann* (BR I)
17.10 Zwischen Werktag und Sonntag. Kleriker a. D. — ein Zeitungsinserat, *M. Rößler* und *K.-H. Schuh* (DLF)
18.05 Über das Dialogische, *G. Wehr* (SDR II)
19.45 Initiativen von unten. Die Shalom-Gruppe in Holland, *H. E. Bahr* (SR)
21.00 Im Friedensdorf — Hilfe für vietnamesische Kinder, *W. See* (SR)

8. August (Sonntag)

8.30 Das Kreuz im Gerichtssaal, *H. G. Lubkoll* (BR II)
9.00 Ökumene am toten Punkt? Eine Bestandsaufnahme, *G. Casalis* (SR)
9.30 Etwas Himmel auf Erden. Ein Vergleich zwischen Dietrich Bonhoeffer und Martin Luther King, *H. J. Schultz* (WDR II)
10.30 Ist die wissenschaftliche Theologie eine Magd des kirchlichen Amtes? *K. Lehmann* (HR II)
11.00 Ein Glaube wie alle anderen? Über die „Einzigartigkeit" des Christentums, *W. Dirks* (SWF II)
11.15 Weder Antichrist noch Gottsucher. Nietzsches Kritik des christlichen Gottesbegriffs anhand unveröffentlichter Texte, *E. Biser* (RB II)
11.30 Weltmission heute — Neue Theorie — Neue Praxis, *N. Schneider* (SWF II)
11.30 Freuds Bild vom Menschen, *L. Marcuse* (SDR II)
16.00 Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein, *L. Kolakowski* (SDR II)
17.30 Information statt Choräle? Zur Situation moderner Gottesdienste, *K. W. Barwitz* (SR)
18.30 Das sogenannte Gute. Ist Bosheit natürlich? *H. Ohly* (WDR II)
22.00 Malocher, Kumpel oder Held der Arbeit? Bild und Zerrbild des Bergmanns, *J. Reding* (WDR II)

9. August (Montag)

9.00 Unsere emanzipierten Kinder, *R. Seehaus* (SR)
10.10 Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz, *H. J. Birkner* (DLF)
15.00 Soziologische Probleme in Afrika. Die Beurteilung durch die Europäer, *A. Schweeger-Hefel* (ÖR I)
15.00 Die Dritte Welt Afrika — Kampf um die Seelen — Christus, Mohammed oder Marx (SR)
16.00 Gesellschaft von morgen in Utopien von heute: Projizierte Angst. Fantasie in eine Krankheit: „Wir", *J. Samjatin* (RIAS II)
18.00 Erlösung durch Pop-Musik. Ein neuer Weg zum Seelenfrieden? *K. W. Bühler* (NDR III)
20.20 Proletarische Existenz. Eine soziologische Rekonstruktion, *A. Seide* (SWF II)
21.00 Wissen im Wandel. Menschliche Aggressivität aus der Sicht des Psychologen, *H. Selg* (HR II)
21.15 Die größte Ungerechtigkeit: der Tod, *E. Canetti, L. Reinisch* (BR II)
22.05 Notizen aus Lateinamerika, *W. Hanf* (BR II)

10. August (Dienstag)

15.30 Gesellschaft von morgen in Utopien von heute: Projizierte Angst. Jedermann ist seines Nächsten Eigentum: „Schöne neue Welt", *A. Hupley* (RIAS II)
17.30 Gesellschaftskritik des Christentums. 6. Kultur und Askese, *H. Ringeling* (DLF)
19.30 Verständnis für den anderen. 2. Erfahrungen der Psychoanalyse, *F. Riemann* (BR II)
19.45 Zur Arbeit der Sachkommissionen der Synode, *M. Albus* (HR II)
20.15 Der Bürger aus Dingsda. Die Provinz — gibt es sie noch? *E. Stanjek, H. Lehnert* (BR I)
20.30 Biologische Kybernetik, *D. Varju* (SR)
21.00 Chinafurcht und Chinaforschung, *M. Porkert* (BR II)
21.15 Zoologie des Menschen. 6. Der nackte Affe und die Scham, *J. Illies* (RB II)

11. August (Mittwoch)

10.30 Probleme der Vorschulerziehung. 5. Auf dem Weg zu einem Vorschulprogramm (SDR II)
15.00 Zur Geschichte der Kirche — die Reformen von Cluny (SR)
19.30 Sprache als Hindernis. 3. Das Recht des Kindes aufs Fragen, *H. Rumpf* (BR II)
20.18 „Die Mauer" Ein deutsches Bauwerk nach 10 Jahren neu betrachtet, *H. Krüger* (SWF II)
21.15 Vorwärts zum Urchristentum, *W. Krüger, M. Geyer* (WDR II)
21.45 Am Ende des Schulzeitalters? Phantasie-Barriere: Schule, *G. Nenning* (SDR I)
22.15 Paulus — Anfang der Weltkirche. Die dritte Missionsreise, *H. R. Lange* (DLF)

12. August (Donnerstag)

16.15 Aus der freireligiösen Gedankenwelt. Humanistische Überlegungen zum § 218, *D. Bronder* (WDR II)
19.30 Freizeit — Zeit der Freiheit? 4. Ein politisches Problem, *H. v. Hentig* (BR II)
19.45 Beratungsdienst Hauptwache. Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *F. H. Ryssel* (WDR II)
20.30 Kunst als Instrument der Herrschaft — Kunst als Instrument der Befreiung, *P. Alvermann* (II) (SR)
21.30 Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit. 7. Torheiten wissenschaftlicher Moden, *K. Lorenz* (SDR II)
21.30 Eine Mauer teilt Berlin. Rückblick auf die letzten 10 Jahre (BR II)

13. August (Freitag)

15.05 Elternhaus—Schule—Ausbildung. Frühes Lernen, *H. Heckhausen* (WDR I)
17.30 Pädagogen, Pauker und Computer. 7. Die Gesellschaft und die vorgeformte Bildung *P. Körfgen* (DLF)
21.00 Adam: falsch programmiert? Möglichkeiten und Grenzen der Genetik, *T. Dolezol* (BR II)
21.15 Marxismus und Intelligenz, *T. Geiger* (RB II)
22.00 Wie kam es zum 13. August 1961? Eine Dokumentation von *P. Schulz* (RIAS II)

14. August (Samstag)

10.30 Seht Euch diese Typen an. 1. Entwicklung und Emanzipation (SDR II)
15.40 Die Erforschung des Wallfahrtswesens in Südwestdeutschland, *L. Petzoldt* (SDR II)

18.05 Wir haben nur eine Erde. 1. Die Umweltverschmutzung durch Chemikalien, *L. Löbsack* (SDR II)
19.45 Diaspora in der Krise. Der österreichische Protestantismus, *R. Kissinger* (SR)
20.00 Peru: Experiment mit Chancen. Lateinamerikas sozialistische Militärrepublik, *B. Ohse* (WDR I)
22.05 Führer und Verführer. Billy Graham, der Jesus im grauen Flanell, *C. Amery* (BR II)

15. August (Sonntag)

9.00 Das provinzielle Gewissen. Entwicklungshilfe für unsere Moral, *E. Lange* (SR)
9.15 Straßentheater und Warenboykott. Die Schalomgruppe in Holland, *H. E. Bahr* (NDR II)
10.00 Mathematik einst und jetzt, *K. Strubecker* (SDR II)
10.30 Wirtschaft und Evangelium, *W. Allgaier* (HR II)
11.00 Was soll zu Maria Himmelfahrt verkündet werden? *R. Graber, H. Vorgrimler* (SWF II)
11.30 Freuds Bild vom Menschen, *L. Marcuse* (SDR II)
11.30 Von der Knechtschaft zur Befreiung, *H. Cop* (SWF II)
18.30 Protestanten in der DDR. Trocknet die „Kirche drüben" aus? *W. Leo* (WDR II)
18.50 Begegnung mit einem Buch: Die Herausforderung Gottes und des Menschen von Erich Fromm, *J. Stoevesandt* (RB II)

16. August (Montag)

15.00 Soziologische Probleme in Afrika. Die Mechanismen des Wandels, *A. Schweeger-Hefel* (ÖR I)
19.30 Standort des Christen. Nordisches Christentum. Bericht eines katholischen Norwegers, *H. Rieber-Mohn* (RB II
20.20 Hiroshima und die Folgen. Friedliche und strategische Nutzung der Radioaktivität, *H. Walther* (SDR II)

17. August (Dienstag)

9.00 Die Dritte Welt Afrika. Vom Cral zum College, Schule und Bildung (SR)
19.45 Auf Kreuzfahrt im Luxusschiff, *H. J. Geppert* (HR II)
20.30 Das japanische Erziehungssystem und die gegenwärtige Hochschulsituation in Japan, *F. Voss* (SR)
21.00 Rezepte gegen die Einsamkeit. Auf der Suche nach der verlorenen Nachbarschaft, *H. Trinkler* (SDR I)

18. August (Mittwoch)

10.30 Probleme der Vorschulerziehung. 6. Bildungsforschung im Vorschulbereich (SDR II)
17.00 Probleme von heute — Katastrophen von morgen. 5. Die technische Revolution — Durch Fortschritt zum Ruin? (SDR III)
21.45 Am Ende des Schulzeitalters? (SDR I)

19. August (Donnerstag)

19.45 Bemerkungen zur Leistungsgesellschaft (II) Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *G. Moser* (WDR II)
21.00 Fehlhaltungen heute und ihre Gefahren. 1. Die Jagd nach dem Glück, *C. Meves* (SDR II)
22.00 Campus. Neues aus Hochschulen und Forschungsstätten (SDR II)

20. August (Freitag)

9.00 Alter in der Defensive? *F. H. Ryssel* (SR)
17.00 Drittes Reich — Offiziersehre und Vernichtungskrieg (SDR III)
22.05 Sätze als Bilder. Bericht über den Imagismus, *G. Oliass* (SDR II)

21. August (Samstag)

10.30 Seht Euch diese Typen an! 2. Partnerschaft und Sexualität (SDR II)
18.00 Dem Schwächeren die gleiche Chance, „Für den andersartigen Nächsten", *U. Beer* (RB II)
18.05 Wir haben nur eine Erde. 2. Die Umweltverschmutzung durch Abgase, *T. Löbsack* (SDR II)
19.45 Der Gott der Kinder (I) Religiöse Erfahrungen in der frühen Kindheit, *G. Wischmann* (SR)
21.00 Umgesiedelt — eingelebt? Umsiedler und ihre Schicksale, *C. Erhardt* und *C. Antes* (SR)

22. August (Sonntag)

9.15 Gott im deutschen Blätterwald, *T. Sartory* (NDR II)
10.00 Variationen über Bildung und Macht, *W. Treue* (SDR II)
10.30 Die katholische Ethik und das Eigentum, *J. Wallraff* (HR II)
11.00 Der Bart ist ab. Der liebe Gott in Kinderbüchern, *K.-D. Ulke* (SWF II)
11.30 Kritik und Politik, *T. W. Adorno* (SDR II)
17.30 Das Leid der Helden. Christentum und Revolution in lateinamerikanischen Gedichten, *W. Schmidt* (SR)
18.30 Die Jesus-Käutze proben die Bekehrung. Neue Naivität aus Amerika, *W. v. Lojewski* (WDR II)

23. August (Montag)

10.30 Drittes Reich. Offiziersehre und Vernichtungskrieg (SDR II)
15.00 Sinn in der Geschichte (1) Geschichte der Geschichtsphilosophie, *M. Hartauer* (ÖRV)
18.00 Bahnhofspenner und Wermutbrüder. Nichtseßhafte berichten, *E. Hirsch* und *A. Paffenholz* (NDR III)

24. August (Dienstag)

17.10 Der pädagogische Werdegang des modernen Erwachsenenbildners, *W. Srzelewicz* (ÖRV)
19.45 Interkommunion pro und contra, *K. Lehmann* (HR II)
20.30 Welche Zukunft hat die Wissenschaft? Biologie und die Erkenntnis über uns selbst, *F. Vester* (SR)
21.00 Das Recht auf den Tod. Überlegungen zum Problem der Euthanasie, *I. Stolten* (SDR I)

25. August (Mittwoch)

15.00 Sinn in der Geschichte (2) Rousseau oder die Einsamkeit in der Gemeinschaft, *M. Hartauer* (ÖR I)
15.30 Probleme der klinisch-psychologischen Forschung. 4. Psychotherapie und Prävention, *W. Toman* (ÖR I)
21.45 Am Ende des Schulzeitalters? Die Schule als Zauberwerk, *H. v. Hentig* (SDR I)

26. August (Donnerstag)

10.30 Probleme von heute — Katastrophen von morgen. 6. Der neue Mensch — Gibt es eine menschliche Zukunft? (SDR II)
14.30 Allgemeinbildung und Berufsbildung für eine mobile Gesellschaft, *E. Seifert* (ÖRS)
19.45 Wer nicht spricht, der liebt nicht. Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *G. Debus* (WDR II)
21.30 Fehlhaltungen heute und ihre Gefahren. 2. Die Ideologie der Besitzlosigkeit, *C. Meves* (SDR II)

27. August (Freitag)

9.00 „Das belehrte Unwissen", Nikolaus von Kues und die Strömungen seines Zeitalters, *H. M. Baumanns* (SR)
17.30 Ehe — Kind — Familie (14) (ÖR I)
22.10 Sprachspiel als Zukunftsmodell — Was Literatur noch sein kann, *H. Vormweg* (ÖRI)

28. August (Samstag)

10.30 Seht Euch diese Typen an! 3. Glaube und Ideologie (SDR II)
18.00 Dem Schwächeren die gleiche Chance. Für die Besserung des Täters, *U. Beer* (RB II)
18.00 Neue Bücher, vorgestellt von *J. C. Hampe* (NDR III)
18.05 Wir haben nur eine Erde. 3. Die Umweltverschmutzung durch Müll, *T. Löbsack* (SDR II)
19.45 Der Gott der Kinder (II) Gottvertrauen und Enttäuschungen, *G. Wischmann* (SR)

29. August (Sonntag)

9.00 Der Neger nickt nicht mehr. Entwicklungshilfe in deutschen Lesebüchern, *H. J. Geppert* (SR)
9.15 Wozu das Ganze? Ein Gespräch mit Helmut Gollwitzer über den Sinn des Lebens (NDR II)
9.30 Bürger zweier Welten? Der katholische Christ im demokratischen Staat und in der Kirche, *H. Steinhaus* (WDR II)
10.30 Gewaltlos gegen Gewalt. Oppositionelle Christen in Mississippi, *B. Ohse* (HR II)
11.00 Glauben heute. Freiheit der Wissenschaft — auch in der Kirche? *F.-J. Schierse* (SWF II)
11.30 Auf ewig geteilt? Reformierte und Lutheraner auf dem langen Marsch zur Einheit, *F. Kaan* (SWF II)
18.30 Die verschmutzte Schöpfung. Machet euch die Erde zum Feind, *W. Allgaier* (WDR II)

30. August (Montag)

17.45 Theologische Neuerscheinungen (SFB I)

31 August (Dienstag)

19.45 Confuzius modern, *C. v. Imhoff* (HR II)
19.45 Aktuelles aus der Christenheit. Berichte, Kommentare, Interviews (WDR II)
20.30 Die Verantwortung des Naturwissenschaftlers und Technikers in der modernen Welt, *P. Luck* (SR)

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
25. Jahrgang
September 1971

Die Geschichte der Demokratischen Idee oszilliert seit zweihundert Jahren zwischen der Durchsetzung der Rechte des Individuums und den Bedürfnissen der Gruppen: bereichert durch all das, was die Erfahrung ihr gebracht hat. Sie integriert Begriffe, die man ihr lange Zeit entgegengesetzt hat. Sie kommt jedoch immer wieder dorthin, von wo sie ausgegangen ist: Die Freiheit, seinerzeit ihr erster Impuls, bleibt noch ihr letztes Wort. Es gibt für sie kein nobleres. *René Rémond*

Die harte Nuß der Demokratie

Die neun „Thesen gegen den Mißbrauch der Demokratie", die wir von S. 434 bis S. 441 im Wortlaut abdrucken, haben in der Öffentlichkeit breite Aufmerksamkeit gefunden. Sie stießen nicht nur in Westdeutschland auf offensichtliches Interesse; Nachfragen nach dem Wortlaut kamen, wie die Geschäftsstelle des Zentralkomitees der deutschen Katholiken versichert, auch aus dem nord- und westeuropäischen Ausland, vorab aus Holland. Die Mitglieder der Bischofskommission für gesellschaftspolitische Fragen mußten diesem Interesse fast neidisch zusehen, denn ihr Wort der Besinnung über „Verantwortung im Wohlstand", das wir ebenfalls an anderer Stelle (S. 441 ff.) im Wortlaut wiedergeben, wäre darüber beinahe in Vergessenheit geraten. Die Thesen wurden teils sogar auf den ersten Seiten der Tages- und Wochenpresse ausführlich wiedergegeben und spaltenlang kommentiert, für das Bischofswort mußte mit Ausnahme einiger katholischer Organe eine kurze Agenturmeldung im Innern der Zeitungen genügen. Auch Hör- und Sehfunk haben ganz anders als bei den Thesen nicht viel Mühe auf Verbreitung und Kommentierung verwandt. Die Herren des politischen Beirates des ZdK hatten den in der hochsommerlichen Saure-Gurkenzeit nach geeignetem Stoff suchenden Journalisten offensichtlich das handlichere Material geliefert als ihre Kollegen von der bischöflichen Kommission.

Doch gilt dies alles nur cum grano salis. Wo das Wort der Bischöfe registriert wurde, fand es durchwegs Zustimmung. Es gab kaum einen Verriß, obwohl die ersten Seiten mit der stark vereinfachten und „verdinglichten" Wohlstandsstatistik dazu reizten. Aber was da im Auftrag der Bischöfe gesagt wurde, war wirklich Besinnung, realistische Analyse der Negativseiten einer unter hohem Wirtschaftsstandard lebenden Gesellschaft. Die zunehmenden Mangelerscheinungen und die davon betroffenen Gruppen werden beim Namen genannt: „Verborgene Notstände", „ungelöste Schwierigkeiten", „krasse Ungerechtigkeit". Der Urlauber, der in dieser Zeit die Segnungen des Wohlstandes in noch reinerer Form genießt als das Jahr über, wurde mit den „Armen unserer Gesellschaft" konfrontiert: den Versagern, den Einsamen, den seelisch Kranken, die den Anforderungen ihrer Umwelt nicht gewachsen sind, den wirtschaftlich zu kurz Gekommenen, den gesellschaftlichen Randsiedlern . . . Doch ist zu befürchten, daß selbst der hörwillige Adressat mit diesem durch und durch realistischen Aufruf zu der so viel geforderten „konkreten Solidarität" nicht erreicht wurde.

Kämpferisches Echo

Dies konnte den Thesen nicht widerfahren. Dazu waren sie zu pointiert einseitig. Doch die breite Resonanz war durchaus *unterschiedlicher Natur*. Nur selten war sie ganz friedlich, ganz sachlich. Es war in den meisten Fällen keine vergnügliche Zustimmung. Die Gegner der Thesen reagierten ebenso polemisch wie ihre konsequenten Verfechter denen gegenüber, die sie direkt oder indirekt angriffen. Die „Frankfurter Rundschau", die Ursache der vorzeitigen Veröffentlichung war, kündigte die Thesen schon vor ihrer Bekanntgabe als „Tritt auf die Bremse" (30. 7. 71) an. Sie machte die Sache noch spannender, indem sie das vorzeitig bekannt gewordene Dokument zu einem „sorgsam gehüteten Papier" hochstilisierte, das seit Mai fertig in der Schublade lag, aber erst im Herbst gedruckt der Öffentlichkeit vorgelegt werden sollte. Die gleiche „Frankfurter Rundschau" (29. 7. 71) sah in den Thesen eine Absage an zuviel Demokratie. Obwohl sie sich selbst im Unklaren über den Adressaten wähnte, verstand sie die Zeitung als Angriff auf die gegenwärtige Bundesregierung, die unter dem gegenteiligen Stichwort „Mehr Demokratie wagen" angetreten ist.

„Publik" (6. 8. 71) kommentierte: „Wer das jetzt vorliegende ‚Demokratie-Papier' . . . liest . . . und versucht, abstrakt formulierte Thesen in die Alltagssprache umzusetzen, könnte meinen, es sei ‚fünf vor zwölf' und die totale Anarchie stehe ins Haus. Deshalb sei es allerhöchste Zeit, Thesen ‚gegen den Mißbrauch der Demokratie' vorzutragen und dem Volk die Augen zu öffnen . . .'" Für den Kommentator von „Publik" mehren sich an Hand dieses

Papiers die Beweise dafür, „daß viele den Zeitpunkt der Abrechnung mit den Demokratisierern für gekommen halten". Nachdem ein radikaler Teil der Linken Diskussion gesagt und Abrechnung mit dem System gemeint hat, dränge sich nun die Sorge auf, „daß ein Teil der ‚Rechten' Klarheit der Normen verlangt und Gegenabrechnung meint".

Eine nicht weniger kräftige Abfuhr erteilte dem Papier die Sprechergruppe des Bensberger Kreises, der bekanntlich im vorigen Jahr mit einer eigenen „Denkschrift" zum Thema „Demokratisierung der Kirche in der Bundesrepublik Deutschland" (Grünewald, Mainz 1970) hervorgetreten ist. Die Sprechergruppe bezichtigte die Autoren des Versuchs katholischer Restauration: Das Papier ignoriere nicht nur die Entwicklung des theologischen und gesellschaftswissenschaftlichen Denkens in der Kirche seit Johannes XXIII; es stempele nach *links* hin „von den Sozialliberalen bis zu den Radikaldemokraten und den Marxisten" alles zum Gegner der Demokratie, während es die Gefährdung der Demokratie von *rechts* unerwähnt lasse. Die Sprecher der Bensberger bewerteten die Thesen gar als einen Versuch „bestimmter katholischer Kreise, jene ideologische Plattform wiederherzurichten, von der aus den restaurativen Kräften der fünfziger und sechziger Jahre die Rückkehr in die politischen Machtpositionen erleichtert werden solle". Und *W. Dirks,* einer der Mentoren der Bensberger, gab in einem Totalverriß im „Spiegel" (16. 8. 71) sein Amen dazu: „So ist es."

Ganz anderer Meinung war erwartungsgemäß der „Rheinische Merkur" (13. 8. 71). Dessen Chefredakteur stritt in einem Leitartikel ebenso heftig *für* die Thesen wie *gegen* deren Bestreiter bei „Publik" und im „Bensberger Kreis". Die Thesen waren für ihn das Non-plus-ultra intellektuellen politischen Scharfsinns. Bei den besagten Bestreitern fand er „wenig diskussionsfähige Argumente, dafür aber um so mehr Bannflüche, Anklagen, grobe Mißverständnisse, böse Unterstellungen und schulmeisterhafte Zensuren". Hätten die Thesen einer sinnfälligen Rechtfertigung bedurft, die Reaktion auf das Dokument, „sofern sie negativ war", habe sie geliefert.

Kritisch, aber auffallend gemäßigt reagierte die indessen liberale Presse: Die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (5. 8. 71) stieß sich mehr an der Methode als an den Schlußfolgerungen („... Argumente, denen im Resultat zuzustimmen ist, die aber didaktisch ungeschickt und theoretisch blaß vorgetragen werden"). Selbst die „Zeit" (6. 8. 71), die Vorgänge im katholischen Bereich fast immer einige Stufen unterhalb ihres Informationsniveaus behandelt, mockierte sich mehr über die Betroffenheit der Kritiker als über manche Kraftsprüche der Autoren. Aufschlußreich war für sie, daß man sich mit dem Papier in die politischen Nesseln gesetzt hatte. Am Versuch der Entzauberung des Demokratismus schien sie indessen Gefallen zu finden.

Was wollen die Thesen?

Was die Autoren wollten, ist einsichtig. Sie sagen es gleich in der Einleitung: Es geht auch ihnen, nicht nur ihren Gegnern um Freiheit und Menschenwürde. Anders als manche von ihnen sehen sie diese in der repräsentativ verfaßten und rechtsstaatlich geordneten Demokratie ausschließlich gewahrt. Sie wollen diese repräsentative und rechtsstaatliche Demokratie, wie sie im Grundgesetz verankert ist, bewahren und verteidigen. Sie wehren sich gegen eine *ideologische Überformung und Überforderung* der demokratischen Verfassung und Einrichtungen durch Gruppen, die in der Demokratie nicht nur die legitime und geforderte Verfassung des Staates sehen, sondern Demokratie bzw. Demokratisierung verstehen als Vehikel revolutionären Umsturzes oder der Humanisierung der Lebensverhältnisse schlechthin.

Die Autoren streiten als Demokraten gegen eine Ideologisierung der Demokratie, in der sie spezifisch modernes bzw. zeitgenössisches Unheil wittern. Sie heben Demokratie als Verfassung des Staates ab gegenüber gesellschaftlichen Utopien, die über den Weg der Demokratisierung aller Lebensbereiche eine vollkommene Gesellschaft anstreben. Das seien Leistungen, die keine politische Verfassung der Gesellschaft erbringen kann: Demokratie ist keine Heilsveranstaltung zur Vollendung der Gesellschaft, kein Weg der innerweltlichen Erlösung. Demokratie muß realpolitisch auf dem Wege des Kompromisses, durch „rationale" Politik verwirklicht werden, nicht durch ideologische Verabsolutierung ihrer Prinzipien und Ziele.

Die Autoren sehen diese Ziele und damit das Wesen der Demokratie vollends pervertiert durch die Propaganda radikaldemokratischer Gruppen, die Demokratie nur als direkte Demokratie anerkennen und die für sich ein elitäres Bewußtsein beanspruchen, das sie zu den alleinigen Besitzern politischer Wahrheit machen soll. Die herrschaftsfreie Gesellschaft, die durch solche Gruppen mit Hilfe solcher Modelle angestrebt wird, führt nicht zur großen Freiheit, sondern endet in einer Art totalitärer Demokratie. In ihr ist das „Volk", die „Basis", der Souverän. Aber diese Volkssouveränität Rousseauscher Prägung läßt keinen Raum „für individuelle und soziale Freiheitsrechte des Bürgers gegenüber dem Staat ... für die Rechte von Minderheiten oder schwächeren Parteien".

Gegenüber einer solcherart verfälschten oder überinterpretierten Demokratie stellen die Autoren der Thesen einige Grundelemente und Voraussetzungen einer funktionablen demokratischen Staatsform heraus: das Repräsentativitätsprinzip, das Prinzip der Rechtsstaatlichkeit, das Mehrheitsprinzip, das Prinzip der Zumutbarkeit im Rahmen der Mehrheitsentscheidungen, das Grundrechtsprinzip, das einen Raum von Wahrheiten und Werten einschließt, der der Mehrheitsentscheidung entzogen ist. Im Sinne der Erklärung des ZdK vom 3. März 1969 zu Fragen der Demokratisierung (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 181) ziehen die Autoren der Thesen eine klare Grenzlinie: „Es gibt gewisse Wahrheiten und Wertentscheidungen, über die nicht abgestimmt werden kann, weil sie die Voraussetzung humanen Zusammenlebens ebenso wie einer freiheitlichen, am Recht orientierten politischen Ordnung bilden." Mit den „Wertentscheidungen" eröffnen sie allerdings selbst einen nicht ungefährlichen dezisionistischen Hintergrund. Dieser paßt eher in das Bild eines pragmatisch hantierenden Rechtspositivismus als zu einem christlichen und humanistischen Gesellschaftsverständnis. Für dieses sind z. B. *Grundrechte* keine Wertentscheidungen, sondern Werte, die unabhängig von jeder Setzung oder Entscheidung bestehen und zu achten sind. Das ZdK sprach denn auch zutreffender von „Sachfragen, die der Mehrheitsentscheidung entzogen sind, z. B. bei den Grundrechten".

Aber die Autoren der Thesen haben mehr beabsichtigt. Sie wollen nicht nur die bestehende Demokratie vor ihrer Pervertierung durch eine „direkte", „utopische", „totalitäre" Demokratie retten. Sie wollen auch die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit ziehen. Hier scheint die Absicht größer zu

sein, als an theoretischer und praktischer Formulierung gelungen ist. Klare Aussagen sind selten, um so mehr wimmelt es von *Gemeinplätzen:* Die Demokratie dient dem Zusammenleben der Menschen in ihrer gegebenen Welt; sie orientiert sich daran, wie die Menschen sind; sie hilft die Folgen menschlicher Unzulänglichkeit in erträglichen Grenzen zu halten; sie ist kein Mittel, die Unvollkommenheit zu überwinden. Weiter: Jeder Mensch bleibt mehr oder weniger hinter dem zurück, was er an sich für die Gesellschaft leisten müßte; dieser Rückstand muß, soweit er nicht von der Moralität des Einzelnen bewältigt wird, wenigstens praktisch soweit wie möglich ausgeglichen werden; Politik ist nicht dazu da, den Menschen besser zu machen, und schon gar nicht, um ihn zum Guten oder vermeintlich Guten zu zwingen; Politik soll nur durch *objektive* Vorkehrungen ein erträgliches Zusammenleben ermöglichen („obgleich sie so sind, wie sie nun einmal sind").

Gleichsetzung von Politik und Moral?

Das Ziel ist auch hier klar. Die Autoren möchten einer Einengung des politischen Denkens auf moralische Kategorien, einem moralischen Fanatismus, „der keine Rücksicht auf die Möglichkeiten der Verwirklichung und deren Auswirkungen nimmt", entgegentreten. Aber treffen sie damit wirklich eine spezifische Gefährdung der Demokratie heute? Ist der Egalitätsfanatismus, den man da und dort feststellt, eine solche *Gleichsetzung von Politik und Moral?* Und ist es denn falsch, politische Institutionen, staatliche Einrichtungen, Regierungs- und Verwaltungstechniken im Blick auf das Gemeinwohl mit moralischen Maßstäben zu messen? Wird dadurch schon Politik durch Moral ersetzt? Dies wollten die Autoren sicher nicht behaupten, doch setzt sie das eigene unklare Vokabular und Räsonnement solchen Mißverständnissen aus.

Schließlich: Teilnahme an öffentlichen Angelegenheiten und in den verschiedenen Bereichen der Gesellschaft wird bejaht. Es wird auch (gleich in der ersten These) gesagt: die Regierung müsse in einem demokratisch geordneten Staat so gehandhabt werden, „daß alle die Chance haben, auf sie einzuwirken und sie zu kontrollieren". Zugleich aber erklären sie, es sei keineswegs notwendig, daß sich jeder politisch *aktiv* betätigt. Daran ist sicher soviel richtig, daß es eine politische Schwarmgeisterei gibt, die sich um so mehr „engagiert", je geringer die Sachkenntnis ist. Es ist auch richtig, daß eine gewisse *Distanz* zum politischen Geschehen, die nicht auf Ignoranz oder Gleichgültigkeit beruht, vor einer Ideologisierung des politischen Klimas bewahren hilft. Man kann nach einer betont liberalen Interpretation beispielsweise Einwendungen gegen einen Wahlzwang machen. Der Bürger soll auch die Möglichkeit haben, seinen politischen Willen durch Abstinenz auszudrücken. Aber man fragt sich nach der Sinnhaftigkeit eines solchen Hinweises im gegenwärtigen Augenblick. Krankt etwa die beklagte Politisierung der Universität bzw. der Studentenschaft nur am ideologischen Übersoll eines studentischen Demokratismus oder nicht noch mehr an der hochschulpolitischen Abstinenz der Mehrheit der Studentenschaft? Gerade diese Abstinenz erlaubt den Radikalen, unter sich zu bleiben. Ist der Bürger einer Gesellschaft mit so ausgeprägter Konsumhaltung wie der unsrigen nicht ohnehin zu sehr der politischen Abstinenz zugeneigt? Diese Abstinenz gefährdet das demokratische Funktionieren des Staatswesens auf die Dauer mehr als die Aktivität unserer radikaldemokratischen Linken für sich genommen.

Mißverständnisse und Fettnäpfchen

Doch es gibt noch detailliertere Mißverständnisse. Unter These VII, die das *Spannungsverhältnis zwischen theoretischer Diskussion und politischer Praxis* erörtert, warnen die Verfasser vor der Expertengläubigkeit: Nach dem „Glauben des modernen Rationalismus" könne der *Wissenschaftler* ohne konkrete politische Erfahrung fertige Lösungen vorlegen; aus ihnen habe der Politiker nur noch ein fertiges Programm auszuwählen und in Gang zu setzen. Gerade die studentische Linke bezog ihren politischen Treibstoff zu einem Teil aus der Aversion gegen die Fachidiotie. Wenn nicht alles täuscht, krankt die politische Vernunft der von den Verfassern apostrophierten demokratischen Ideologien, jedenfalls der Anhänger des Rätesystems, daran, daß sie sich politische und gesellschaftliche Entscheidungsprozesse unfachlich einfach vorstellen: allein das politisch zum rechten Bewußtsein gelangte Individuum bewältigt diesen Prozeß. Für den Sachberater bleibt gar kein eigenständiger Platz. Wer ist dann aber der *Adressat* dieser Feststellung? Etwa die selbstbewußten Professoren, die äußerst verzweigte Expertenkultur der Bundesregierung, über deren Unwirksamkeit so viel geklagt wird? Hat man in den letzten Jahren mehr als früher immer wieder bedauert, die deutsche Wissenschaft lebe immer noch zu sehr im elfenbeinernen Turm; sie mache sich zu wenig Gedanken über *die politischen Zusammenhänge und die gesellschaftlichen Folgen ihrer Forschung?* Sind die Väter der neuen Linken an den Universitäten gemeint, die ideologisch eingefärbten Sozialwissenschaftler, die ihre Reformmodelle ohne Rücksicht auf ihre Realisierbarkeit sich und ihren Studenten vorspielen? Oder handelt es sich einfach um ein verkapptes Eingeständnis der Machtlosigkeit der Parlamentarier, die bei dem Papier mitgewirkt haben, in fachlich stark gebundenen, aber doch politisch zu entscheidenden Fragen? Man hätte gern mehr über den Adressaten erfahren.

Mehrmals geraten die Verfasser ungewollt in Fettnäpfchen. Unter These III (Politik und Sittlichkeit) wird dem Politiker bescheinigt, er habe nicht die Aufgabe, „hohe sittliche Forderungen zu verkünden", sondern unter den jeweiligen Umständen „rational" zu entscheiden. Vom politischen Handeln erwartet man nur die Schaffung solcher Verhältnisse, „die den Menschen sittliche Entscheidungen nicht unnötig erschweren, sondern eher erleichtern". Nicht von ungefähr wurde in der Presse vermerkt, diesen Satz könne man etwa im Falle der Abtreibung so oder so verstehen. Tatsächlich könnten sich die resolutesten Befürworter einer völligen „Liberalisierung" des Schwangerschaftsabbruch darüber die Hände reiben. Sie sind ja gerade der Meinung, das emanzipierte Gewissen dürfe bei der Entscheidung über einen Schwangerschaftsabbruch durch das Strafgesetz möglichst wenig behindert werden. Solche Schlußfolgerungen am konkreten Detail würden die Verfasser weit von sich weisen. Niemand sollte ihnen mit Unterstellungen kommen. Dennoch sind solche Sätze Symptom für das methodisch und argumentativ Unfertige des ganzen Textes.

Ein weiteres Beispiel: In These IV (Freiheit und Gleichheit als Prinzipien der Demokratie) wird einiges gesagt über die notwendige Ungleichheit als Folge der Möglichkeit individueller Ausprägung der Lebensverhältnisse und der subjektiven Entscheidungsfreiheit. Dann heißt es: „Außerdem gibt es *geschichtlich gewordene Ungleichheiten.* Diese völlig aus der Welt schaffen wollen hieße die menschliche

Gesellschaft geschichtslos in jedem Augenblick von Grund auf neu aufbauen zu wollen. Das käme einer permanenten Revolution gleich." Niemand wird im Ernst leugnen wollen, daß es geschichtlich gewordene Ungleichheiten gibt. Von ihnen sind manche legitim, andere verwerflich; sie können aber nicht von heute auf morgen beseitigt werden. Doch zu den geschichtlich gewordenen Ungleichheiten gehören auch Klassengegensätze, grundsätzliche oder faktische Rassendiskriminierung, Übervorteilung von Minderheiten. Da die Aussage nicht spezifiziert wird, entsteht der schiefe Eindruck, die Mitglieder des politischen Beirats des ZdK ignorierten diese Sachverhalte und erklärten geschichtlich Gewordenes im Sinne des politischen status quo für unveränderlich. Nicht so irreführend, aber mißverständlich wirkt, was zum Thema *Herrschaft* gesagt wird. Die Verfasser klären darüber auf, daß Herrschaft als wissenschaftlicher Terminus neutral das System politischer Ordnung und die die politische Ordnung garantierende Gewalt bezeichnet. Im nichtwissenschaftlichen Sprachgebrauch werde er vielfach nur negativ verstanden als einseitige Machtausübung. Durch diesen nichtwissenschaftlichen Sprachgebrauch sehen die Verfasser zu Recht den demokratischen Verfassungsstaat diffamiert, weil dieser ein Geflecht von Teilgewalten ist, die einander ergänzen und kontrollieren. Aber aus methodischen Gründen ließe sich dieser Begriff aus vordemokratischer Zeit sicher vermeiden. Die Verfasser betonen ja selbst den prinzipiellen Dienstcharakter von staatlichen Ämtern und politischen Mandaten. Überdies wird auch von den revolutionärsten Radikaldemokraten — anarchistische Bewegungen ausgenommen — nicht „Politik" mit Herrschaft gleichgesetzt, wie der Text unterstellt, sondern höchstens das jeweils kritisierte oder bestrittene politische System.

Gibt es politikfreie Räume?

Über diesen Details ist jedoch das Hauptanliegen der Verfasser nicht zu übersehen: die Warnung vor der *Politisierung aller Lebens- und Gesellschaftsbereiche.* Deswegen ist der Nerv der Thesen wohl in den Abschnitten V und VI zu suchen, genauer in dem Begriffsdreieck Politik-Demokratie-Gesellschaft. Weil die Verfasser die Gefahr sehen, daß durch undifferenzierte Anwendung der Kategorie des Politischen auf alle Lebensbereiche die Freiheit des Staatsbürgers unterminiert werden könnte, versuchen sie diese drei Begriffe deutlicher gegeneinander abzugrenzen. Diese Abgrenzung gelingt jedoch nicht. Die eigenen Unterscheidungen bleiben unklar. Das zeigt sich schon beim Vergleich Politik und Gesellschaft. Für die Verfasser gilt zunächst der selbstverständliche Grundsatz: Politisches Handeln ist ein Teilbereich gesellschaftlichen Handelns, aber nicht alles gesellschaftliche Handeln ist politischer Natur. Doch schon bei der Spezifizierung des Politischen werden sie unbestimmter. Politische Fragen entstehen für die Verfasser dort, wo das „Beziehungsgewebe einer Gesamtgesellschaft über das an Einzelzwecken oder Neigungen orientierte Leben hinaus weitere Aufgaben stellt". Zu diesen vage umschriebenen weiteren Aufgaben gehören u. a.: Kriterien für die Entscheidung von Streitfällen, die übergreifende bürgerliche Ordnung, das Ganze der Gesellschaft betreffende und sich ständig wiederholende Entscheidungsfragen, der Schutz der Gesamtgesellschaft nach innen und außen. Diese Aufgaben sind dem Staat als der organisatorischen Spitze der Gesellschaft zugeordnet. Deckt sich also der politische mit dem staatlichen Bereich? Die Verfasser scheinen hier selbst ihre Zweifel nicht losgeworden zu sein: Einmal müssen auch sie das Politische als einen Teilbereich des Gesellschaftlichen akzeptieren; zum anderen wird versichert, es gebe keine säuberliche Trennung zwischen Politik und Gesellschaft. Es gebe berechtigte Grenzüberschreitungen. Nichtpolitische Gruppen und Einrichtungen könnten sich zu politischen Angelegenheiten äußern. Dennoch fordern sie nicht näher definierte *politikfreie* Räume, die soziale Freiheit und persönliche Lebensgestaltung garantieren sollen. Man hat den Eindruck, mangelnde Logik und unzureichende theoretische Durchdringung des Fragestandes führe zu halbverdeckten Widersprüchen, die hätten vermieden werden können.

Partizipation ja, Demokratisierung nein?

Nicht viel anders geht es den Verfassern bei der *Scheidung von Demokratie und Gesellschaft.* Der Ansatz der These ist hier nuancierter, das Ergebnis aber nicht weniger unklar. These VI räumt ein, die Demokratisierung der Gesellschaft sei „der Sache nach" berechtigt, aber in der Formulierung mißverständlich. Demokratie ist ein politischer Begriff, er könne deswegen nicht auf nichtpolitische Bereiche angewandt werden. Wenn es aber in der Gesellschaft politikfreie Räume gibt, muß es auch demokratiefreie Räume geben. Deswegen wird konsequent gefolgert: Die Demokratie habe dort ihre Grenze, wo der Bereich der Politik aufhört und die nichtpolitischen Bezirke der Gesellschaft beginnen. Zieht man damit eine sachliche oder nur eine durch eigene theoretische Vorentscheidung notwendig gewordene terminologische Grenze? Ganz sicher sind sich die Verfasser der Sache offenbar selbst nicht. Sie tun ein Zweifaches: Sie setzen voraus, daß bei der Übertragung der Regeln aus dem politischen Bereich in das Leben der Gesellschaft sachgemäße Entscheidungen durch sachfremde politische Gesichtspunkte verfälscht würden. Folglich müßte eine Demokratisierung der Gesellschaft auch der Sache nach abgelehnt werden. Sie sind sich aber bewußt, daß dies nicht ohne weiteres geht, und wählen für die Forderung nach Teilnahme an den (nichtpolitischen) gesellschaftlichen Entscheidungen einen anderen Begriff: anstelle von Demokratisierung Partizipation. Begrifflich geraten sie damit in neue Schwierigkeiten. Denn der Begriff der Partizipation ist sowohl in angelsächsischen (participatory democracy) und noch mehr im Französischen mit dem Anliegen der Demokratisierung der Gesellschaft unmittelbar verknüpft. Der französische Ausdruck der „démocratie de participation" vertritt in der Sache genau das Anliegen einer Übertragung demokratischer Spielregeln, Verhaltensweisen und Strukturelemente auf die verschiedenen gesellschaftlichen Bereiche. Sie meint allerdings nicht die *Totalpolitisierung* unserer Linksideologen, die alle gesellschaftlichen Bereiche nach den Regeln der direkten Demokratie (Rätesystem) ordnen möchten und Sachzuständigkeiten und politische Entscheidungsprozesse völlig vermengen. Es ist aber auch nicht zu übersehen, daß das Programm der „démocratie de participation" zu einem guten Teil aus dem Unbehagen am Repräsentativsystem der Vierten Republik hervorging und deutlich von *gaullistischem* Gedankengut gespeist ist. (Über die Stellung des Begriffs in der katholischen Sozialdiskussion im Frankreich der beginnenden Fünften Republik gibt der Berichtsband der Sozialen Woche von Cean 1963 Aufschluß: La société démocratique, Paris 1963.) Das Anliegen der Verfasser wird auch hier niemand bestreiten: Sie wollen ge-

genüber jenen Demokratieideologen, die das Repräsentativsystem durch eine „demokratische" Gleichschaltung aller Lebensbereiche abschaffen und in ein zellenförmig ausgegliedertes Rätesystem mit ideologischem Absolutheitsanspruch überführen wollen, den Verfassungsstaat verteidigen. Sie wollen zugleich den einzelnen Gesellschaftsbereichen, die ihnen von ihrer Eigenart und Funktion her zukommende *Eigenständigkeit* erhalten. Kann dies aber durch eine säuberliche Trennung von politischen und nichtpolitischen Bereichen, von staatlicher und gesellschaftlicher Domäne erreicht werden? Man sieht es an den begrifflichen Verlegenheiten der Thesen, daß dies nur bedingt geht.

Demokratie ist ein analoger Begriff

Wenn dennoch so verfahren wird, tut man dies offensichtlich deswegen, weil man an zweierlei Voraussetzungen festhält: Erstens nimmt man den Demokratiebegriff als univoken Begriff, er kann deswegen nur auf einen homogen strukturierten Bereich, auf den politischen bzw. staatlichen im eigentlichen Sinn angewandt werden. Zweitens läßt man Demokratie nur als *Struktur*begriff, nicht aber als *Bewegungs*begriff gelten. Während die extremen Befürworter einer Totaldemokratisierung Demokratisierung mit gesellschaftlichem Fortschritt (Humanisierung) überhaupt gleichsetzen, ziehen sich die Verfasser der Thesen auf einen rein statischen Strukturbegriff zurück. Versteht man Demokratie rein als Strukturbegriff, so liegen seine „Inhalte" ein für allemal fest: Es gibt im strengen Sinn keine Entwicklung der Demokratie, auch keine entwicklungsbedingte Ausweitung von einer politischen zu einer gesellschaftlichen Lebensform. Versteht man aber Demokratie *auch* als Bewegungsbegriff und die Verwirklichung von Demokratie als eine Zielsetzung, die infolge der gesellschaftlichen Veränderungen nie abgeschlossen ist, dann wird man aber folgerichtig zwischen Zielsetzungen, Voraussetzungen und Mitteln der Demokratie deutlicher als die Verfasser der Thesen unterscheiden müssen. Als Zielbegriff hat eine Bestimmung von Demokratie als einer Gesellschaft, „in der entsprechend den sonstigen geistigen, kulturellen und gesellschaftlichen Voraussetzungen der Mitglieder dieser Geselllschaft ein möglichst großer Freiheitsraum für die einzelnen Glieder . . . und eine möglichst weitgehende aktive Beteiligung aller Glieder dieser Gesellschaft an deren Leben und Entscheidungen gewährleitet wird", durchaus ihren Sinn (vgl. *K. Rahner*, Demokratie in der Kirche?, „Stimmen der Zeit", Juli 1968, S. 1). Diese Zielvorstellung formulieren heißt aber nicht, daß die Mittel zu ihrer Verwirklichung, die politischen und sozialen Techniken, *beliebig* werden. Nach allen Erfahrungen wahrt eben nur das Repräsentativsystem die demokratischen Zielsetzungen. Deswegen kann an ihm besonders in einer hochindustrialisierten Gesellschaft nicht gerüttelt werden. Dieses System kann aber auch nicht auf alle Sachbereiche, auf Erziehung, Hochschule, Wirtschaft, generell übertragen werden. Sondern es gilt, jene demokratieförmigen Sozialtechniken zu finden, die mit den Sachgesetzen des jeweiligen Bereichs in Einklang zu bringen sind. Das Mehrheitsprinzip z. B. kann nicht in der gleichen Weise vom staatlichen System auf die Einheit der Lehrenden und Lernenden an der Universität übertragen werden. Den unterschiedlichen Zuständigkeiten und Verantwortungsvermögen ist Rechnung zu tragen. Versteht man aber Demokratie als einen analogen Begriff, der bei variierenden Sozialtechniken auf die verschiedenen Bereiche verschieden angewandt werden kann, so ist nicht einzusehen, warum man ihn so furchtsam und abwehrend auf die staatliche Domäne einschränken soll, warum man nur von einer politischen und nicht auch von einer gesellschaftlichen Lebensform sprechen kann.

Die ungeprüften Voraussetzungen

Sollten die jetzt vorliegenden Thesen jemanden zu Gegenthesen reizen, so müßte in erster Linie dieser Hintergrund geklärt werden. Sonst ist zusätzliche Verwirrung zu befürchten. Weiter müßten auch die *gesellschaftlichen* Voraussetzungen *politischer* Demokratie näher erörtert werden. Denn es gibt nicht nur Demokratieideologen, die ihren Bestand gefährden, es gibt auch Zustände in Wirtschaft und Verwaltung, die eine Demokratie aushöhlen können. Die jetzt vorliegenden Thesen verzichten auf jegliche Gesellschaftsanalyse. Sie dürften deswegen in der Abwehr der zu Recht inkriminierten ideologischen Tendenzen wenig hilfreich sein. Das eigene liberal-konservative Vorverständnis überwiegt gegenüber einer klaren sozialphilosophischen Begründung und einer nüchternen Bestandsaufnahme der Gesellschaft — sieht man von den demokratischen Knigge-Regeln in den beiden Schlußthesen ab. (Zur Bestandsaufnahme trägt aus anderem Blickwinkel das Bischofsdokument über die Wohlstandsgesellschaft sehr viel mehr bei.) Die strukturellen Verwandtschaften der Thesenautoren mit dem Gegner sind zu offenkundig. Beide verdecken mit allerlei Gemeinplätzen das eigene festliegende Vorverständnis. Beide stoßen durch dieses Vorverständnis nicht zur vollen „politischen" Realität vor. In der Verteidigung des Verfassungsstaates im Bekenntnis zum Mehrheitsprinzip und in der Bereitschaft zum zumutbaren Kompromiß erweisen sich die einen als Demokraten, die anderen mit ihrem utopisch („eschatologisch") motivierten Absolutheitsanspruch als Antidemokraten. Doch das Verhältnis zu den Strukturen ist bei beiden im wahrsten Sinn des Wortes naiv, weil ungeprüft. Das gilt besonders für die Zwischen- und Stützstrukturen, an denen sich der demokratische „Gehalt" einer Gesellschaft entscheidet. Die einen scheinen sie unbesehen zu akzeptieren, die anderen sie als bestehende Strukturen pauschal zu verdammen. Beide sehen sie, beide vermögen sie nicht angemessen zu werten. Bei beiden wirkt das frühliberale Erbe noch so sehr nach, daß sie Individuum und Staat bzw. Gesellschaft hauptsächlich direkt konfrontiert sehen.

Von Rationalität machen beide einen unmäßigen, aber schiefen Gebrauch. Bei beiden herrscht letztlich doch das dezisionistische Element vor: bei den Thesen-Autoren die Entscheidung für die Verhältnisse „wie sie sind", bei den Radikaldemokraten für eine gestiftete, aber niemals einlösbare Zukunft. Etwas mehr ethische Aussagekraft als das vulgärstoische „So ist es eben" hätte einem „katholischen" Demokratiepapier trotz aller Rekurse auf Rationalität gut getan.

Trotz dieses Standortes der Thesen und ihrer ordnungspolitischen Apologetik kann man über das Anliegen, das sie vertreten, nicht einfach hinweggehen. Kritiker, die in ihnen nur steriles Ordnungsdenken sehen, machen es sich mit der Sache und den Zeitumständen zu leicht. Wenn manche von ihnen nur das Grausen von rechts überkommt, sie aber die Gefahr der Selbstzerstörung demokratischer Lebensformen durch fanatisierte und intollerante Ideologen nicht sehen, wird ihre Kritik nicht hilfreicher als die Position der Thesen-Autoren.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Spannungen in der katholischen Studentenschaft

Der Gemeindevertretertag der Katholischen Deutschen Studenten-Einigung (KDSE) vom 17. bis 21. Juli 1971 in Würzburg wurde wegen der Vorlage eines Schwerpunktprogrammes — z. T. auch „Perspektiven" genannt — mit großem Interesse in der Öffentlichkeit beobachtet (vgl. Herder-Korrespondenz 25. Jg., S. 182 ff.). Nachdem über die Perspektiven beim letzten Gemeindevertretertag in Münster nur „votumsmäßig" abgestimmt wurde, sollte in Würzburg endgültig ein Schwerpunktprogramm erstellt und zur Abstimmung gebracht werden, obwohl besonders außerhalb der KDSE viel Kritik an den Perspektiven zu hören war. So distanzierte sich im Mai die Katholische Deutsche Akademikerschaft (KDA) von der KDSE und warf ihr „ideologiemarxistische und religiös einseitige Auffassungen" vor. Auch die „Einigung katholischer Studenten an Ingenieur- und Höheren Fachschulen" (EKSI), als Dachverband nun selbst durch die Überführung der Ingenieur- und Höheren Fachschulen in Fachhochschulen in den Hochschulbereich aufgerückt, stellte in einer Stellungnahme kritische Fragen zu den philosophischen und religiösen Grundlagen der Perspektiven. Die von der Deutschen Bischofskonferenz eingesetzte Gutachterkommission, die klären soll, ob die KDSE ihren kirchlich-pastoralen Auftrag noch erfüllt, berief sich in einem Fragenkatalog an den KDSE-Vorstand auf ungeklärte und mißdeutbare Punkte der Perspektiven. Eine ihrer Fragen zielte auf den Kern der Perspektiven: Ist das in den Perspektiven bezeichnete Ziel der Arbeit der KDSE, nämlich „die Humanisierung der Gesellschaft", die einzige oder die vorrangige Verwirklichung christlicher Existenz durch den einzelnen wie in der Gemeinschaft?

Die Diskussion in der Öffentlichkeit und die Fragen der Gutachterkommission zu den umstrittenen Perspektiven veranlaßten den KDSE-Vorstand nicht, die Verabschiedung der Perspektiven zu vertagen; man wünschte unbedingt, in Würzburg ein Schwerpunktprogramm zur Abstimmung vorzulegen, um die Arbeit der Geschäftsstelle danach ausrichten zu können. Dieses Vorgehen verursachte jedoch nur neue Risse um und innerhalb der katholischen Studentenschaft. Der spektakuläre Austritt der Kölner Hochschulgemeinde (KHG) machte deutlich, daß die KDSE von einer Spaltung der eigenen Reihen bedroht ist.

Die Argumente der Kölner KHG

Die Kölner Delegierten erklärten ihren Austritt aus der KDSE zu Beginn der Beratungen des Schwerpunktprogrammes, nachdem nämlich in einer Vorentscheidung der Gemeindevertretertag unter starkem Engagement des KDSE-Vorstandes mit 81 gegen 6 Stimmen beschlossen hatte, das Schwerpunktprogramm zu verabschieden. Damit war auf „taktischem Weg" der Kölner Alternativantrag zum vorgelegten Entwurf vorzeitig vom Tisch. Die Kölner sahen im Vorgehen und in der Entscheidung der Delegierten die Absicht, alle Studentengemeinden auf ein politisches Programm verpflichten zu wollen. Nach ihrer Ansicht entstammen aber die einzelnen Elemente dieses Programms lauter ungeprüften Resolutionen im sozialistischen Zeitstil, die einer kritischen Hinterfragung nicht standzuhalten vermögen. Der theologische Part komme einer blamablen Verkürzung theologischer Argumentation gleich. Der Gegenantrag der Kölner hob dagegen die Priorität der Ortsgemeinde gegen alle vereinnahmenden Tendenzen hervor und hielt „unverbrüchlich an der geistlichen Struktur der Gemeinde im Sinne kirchlicher Überlieferung gegen alle politische Theologie fest".

Der Austritt der KHG aus der KDSE ist als Schlußpunkt unter eine seit langem fortschreitende Distanzierung dieser Gemeinde von der KDSE anzusehen. Seit einiger Zeit betrachten die Kölner, vor allem deren Priesterteam, das Tun der KDSE-Geschäftsstelle in Bonn mit Mißtrauen. Ihre Kritik zielt u. a. auf deren Ausländerarbeit, die in Zusammenarbeit mit dem Berliner Otto-Suhr-Institut und linken Studentenverbänden lediglich aus „Kapitalismuskritik bestand und dadurch Verwirrung und Unzufriedenheit stiftete". Auch die Wohnheimpolitik, „die durch die Schlagworte vom repressionsfreien Wohnen und durch den Einsatz für Gemischtbelegung der Studentenheime die Träger katholischer Wohnheime in große Bedrängnis brachte", mißbilligt die Kölner Gemeinde.

Allerdings muß auch gesehen werden, daß die Kölner Gemeinde und deren Studentenpfarrer seit einiger Zeit sowohl in der KDSE als auch in der Studentenpfarrerkonferenz in Isolierung geraten sind. Als die Kölner Studentenpfarrer mit einigen Studenten im Frühjahr 1969 einen von außen in die Gemeinde hineingetragenen Politisierungsprozeß in allzu autoritärer Manier stoppten, ernteten sie die heftige Kritik der anderen Studentengemeinden. Seit dieser Zeit ruht praktisch die Zusammenarbeit zwischen der KDSE und der Kölner Hochschulgemeinde.

In dieser Isolierung ist der Grund zu sehen, warum der Schritt der Kölner Gemeinde keine weiteren Austritte anderer Hochschulgemeinden nach sich zog. Studentengemeinden, die der derzeitigen KDSE-Arbeit ebenfalls kritisch gegenüberstehen — wie etwa die Aachener oder Dortmunder —, kritisieren den Kölner Austritt als zu weitgehend und bekannten sich zu einer „noch bestehenden Einheit" der katholischen Studentenschaft. Wenn also die Kölner keine sichtbaren Sympathisanten gefunden haben, so darf man doch annehmen, daß Gleichgesinnte unter den sog. schweigenden Studentengemeinden zu finden sind, die sich durch einseitige Politisierung in den letzten Jahren innerlich von der KDSE distanziert haben. In Würzburg fehlten von den 58 Studentengemeinden allein 21, obwohl allen die Bedeutung der anstehenden Entscheidungen bekannt gewesen sein dürfte.

Die Solidaritätserklärung der studentischen Verbände CV, KV, UV und RKDB für die Kölner Gemeinde dürfte aber kaum weitere Studentengemeinden bewegen, ebenfalls aus der KDSE auszutreten. Doch der Schritt der Verbände macht nun auch in der Öffentlichkeit den Bruch zwischen den katholischen Verbänden und den Studentengemeinden sichtbar, der sich seit langem angebahnt hatte. Die im Juli

1969 vorgenommene Satzungsänderung der KDSE, nach der die Verbände aus dem KDSE-Vorstand ausschieden, war also nicht der „Einigung" im katholischen studentischen Raum förderlich.

Das Schwerpunktprogramm

Da die Kölner zu Beginn der Beratungen über die Perspektiven ihren Austritt erklärten, stand der weitere Verlauf des Gemeindevertretertages nach diesem anfänglichen Mißton unter dem Erfolgszwang der Verabschiedung des Schwerpunktprogrammes. Dies führte zu einem Solidarisierungseffekt, der auch die hohen Abstimmungsergebnisse zugunsten der einzelnen Abschnitte des Schwerpunktprogrammes erklärt.

In der Einleitung zu diesem heißt es, die KDSE lege Schwerpunkte ihrer politischen Arbeit vor, die ein Ausdruck dafür seien, wie sich Studentengemeinden im gesellschaftlichen, kirchlichen und Hochschulbereich engagieren. Dieses Engagement sei gewachsen durch die Teilnahme an den Auseinandersetzungen der studentischen Protestbewegung und den Erfahrungen von „undurchsichtigen Machtstrukturen in Gesellschaft, Universität und Kirche". Zunehmend hätten die Hochschulgemeinden die politische Dimension und die „autoritär-fixierte Erwartungs- und Konsumhaltung der Mehrheit der Bevölkerung" entdeckt. Das habe zu einer Politisierung geführt, zu einer Bewußtmachung der Widersprüche der „gegenwärtigen kapitalistischen Gesellschaftsstruktur" und zu „Strategien, diese Widersprüche offenzulegen und konkrete Wege zu erschließen zur Emanzipation des Individuums zu einer humanen Gesellschaft". Diese Politisierung werde „als Praxis konkreten Glaubens verstanden, insofern es um die Schaffung von Bedingungen geht, die einer Befreiung des Menschen dienen".

Das in Würzburg verabschiedete Schwerpunktprogramm führt die in Münster diskutierten Perspektiven konsequent fort. Die bereits bestehenden Abschnitte — Motivation und Zielsetzung, Theologie und Kirche, Situation der Hochschule, Dritte Welt — wurden ausgebaut und um die Abschnitte „Studentische Sozialpolitik" und „Friedensforschung" erweitert.

Unter dem Abschnitt „Friedensforschung" stellt sich die KDSE die Aufgabe, die Ergebnisse der „kritischen" Friedensforschung zu vermitteln, um allmählich die Voraussetzungen zu beseitigen, die zur Fortsetzung der Verbreitung von Feindideologien und der daraus resultierenden Legitimation des Militärs beitragen. Außerdem wird Partei für die Kriegsdienstverweigerer ergriffen und die These abgelehnt, daß sowohl Wehr- wie Zivildienst Friedensdienst seien. Wehrdienstverweigerer sollen nach Kräften unterstützt werden.

Die Beratungen in Würzburg zeigten gegenüber Münster ein noch deutlicheres Bekenntnis zur marxistischen Gesellschaftsanalyse. Als Kennzeichen unserer gegenwärtigen Gesellschaft werden angeführt: Im Produktionsbereich verfüge eine Minderheit von Unternehmern, Kapitaleignern und Banken über die Produktionsmittel, die von den Lohnabhängigen geschaffen und erneuert würden. Dies geschehe dadurch, daß sich die Unternehmer den Mehrwert aneignen. Die zunehmende Verarmung der Dritten Welt im Vergleich zu den Industrienationen wird im Schwerpunktprogramm mit dem „normalen Funktionieren" der kapitalistischen Wirtschaft erklärt.

Ein detaillierter Gesamtüberblick über das Schwerpunktprogramm verbietet sich zur Zeit allerdings noch, zumal die Bereiche „Ausländische Arbeiter in der Bundesrepublik", „Öffentlichkeitsarbeit" und „Mobilisationsmodelle" aus Zeitmangel in Würzburg nicht mehr verabschiedet werden konnten. Ihre Formulierung soll der KDSE-Vorstand in Zusammenarbeit mit Projektgruppen leisten.

Politik des Konfliktes

Soweit das Schwerpunktprogramm bekannt ist, dürfte es nur schwerlich die Differenzen der KDSE mit der Bischofskonferenz ausräumen, dies auch, weil die Antworten des KDSE-Vorstandes auf die Gutachterfragen z. B. in der Frage des Stellenwertes des Schwerpunktprogrammes in offensichtlichem Widerspruch zu einer Besprechung der KDSE-Geschäftsstelle stehen, die unter Leitung des 1. Vorsitzenden *K. Lang* im März dieses Jahres stattfand. Diese Geschäftsstellenbesprechung, deren Ergebnisse erst im Juni durch eine Indiskretion bekannt geworden sind, beschäftigte sich mit langfristigen taktischen Überlegungen. Danach soll z. B. das während des Gemeindevertretertages in Münster „zutage getretene antikapitalistische Unbehagen auf eine tragfähige Basis gestellt werden". Außerdem wurde dort gefordert, „die Bindung der Gemeinden an die KDSE zu erreichen, wobei die Bindung an die Amtskirche, so problematisch das auch ist, unabdingbare (finanzielle) Möglichkeit der Bedingung zur Schaffung einer neuen ‚Kirche' ist". Aufgrund dieser Geschäftsstellenbesprechung dürften weitere Konflikte auf die KDSE zukommen. Nach der Meinung des wiedergewählten 1. Vorsitzenden K. Lang (zum 2. Vorsitzenden wurde der Trierer Theologe *P. Alles* gewählt) sind Konflikte jedoch notwendig und nicht vermeidbar. Nach seiner Einschätzung der kirchlichen, hochschulpolitischen und gesellschaftlichen Entwicklung wird sich auch für die zukünftige Arbeit der KDSE keine Minderung von Konflikten ergeben. Deshalb hat man anscheinend auch den Haushaltsplan für das Jahr 1972 bereits um 450 000 DM höher in Ansatz gebracht. Sollten also die Bischöfe ihre Warnung wahrmachen und der KDSE den kirchlich-pastoralen Auftrag entziehen, was eine Einstellung der bischöflichen Zuwendungen (1971: 360 000 DM) bedeutete, will man anscheinend in verstärktem Maß versuchen, Zuschüsse von anderen Trägern für die Weiterführung der Arbeit zu erhalten. Die wohlwollende Sympathie, die derzeit linke Studentenfunktionäre für die KDSE hegen, könnte diesen Absichten förderlich sein.

Die künftige Entwicklung wird zweifellos von der Entscheidung der Bischöfe für oder gegen die KDSE beeinflußt; in noch stärkerem Maß wird es jedoch vom Verhalten der Hochschulgemeinden abhängen. Betrachten sie das Schwerpunktprogramm als „Praxis konkreten Glaubens" oder werden sie sich dem Schwerpunktprogramm gegenüber distanzieren? Werden die Gemeinden die KDSE auch in Zukunft als Zusammenschluß der Mitglieder der Katholischen Hochschulgemeinden verstehen? Oder werden sie der in der Geschäftsstellenbesprechung formulierten Funktion der KDSE zustimmen, die notwendige Veränderung des herkömmlichen Kirchenverständnisses erfordere, „daß die KDSE niemals einen Verband darstellt, sondern die Vorwegnahme einer Möglichkeit von emanzipierter Kirche"?

Kirche von England zwischen den Stühlen

Mit der *Weltkonferenz der Methodisten* in Denver (18. bis 26. 8. 71) hat ein neuer Abschnitt der Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und den Methodisten begonnen. Äußerlich wurde er gekennzeichnet durch die Gegenwart des eigens eingeladenen Kardinals *Willebrands*, Präsident des vatikanischen Einheitssekretariats. Seiner ähnlich versöhnenden Ansprache, wie er sie auf dem Lutherischen Weltkongreß in Evian über die positive Bedeutung der Persönlichkeit Luthers gehalten hat, ist ein Schritt des Entgegenkommens seitens der United Methodist Church USA vorausgegangen, an dem vor allem der einstige Konzilsbeobachter Prof. *A. Outler* (Dallas) maßgebend beteiligt war. 24 von den insgesamt 39 Artikeln des anglikanischen Credo, das die Methodisten einst übernommen hatten, wurden von ihren betont antirömischen Interpretationen befreit, wenn auch der Wortlaut nicht geändert wurde. Das geschah schon auf der Generalkonferenz der amerikanischen Methodisten im April 1970. Jetzt hat Kardinalstaatssekretär *Villot* vor der Abreise von Kardinal Willebrands dem Generalsekretär der Methodisten *W. Holl* im Namen des Papstes gedankt (NC News Service 3. 8. bzw. 20. 7. 71). Kanonikus *W. Purdy* vom Einheitssekretariat hat diesen Kontakt „ein neues Kapitel in der Geschichte der Methodistischen Kirche" genannt.

Unionsschema mit Methodisten auf dem Prüfstand

Die relative Bedeutung dieses Ereignisses ergibt sich aus dem größeren Zusammenhang des derzeitigen Standes der Unionsbemühungen unter den Kirchen, vordergründig des schwebenden Abstimmungsverfahrens über die Union der Kirche von England mit der britischen Methodistenkonferenz. Der erste Anlauf war am 8. Juli 1968 gescheitert. Die Anglikaner hatten in den beiden Konvokationen von Canterbury und von York nicht die vom Unionsschema vorgesehenen 75 v. H. der Ja-Stimmen aufgebracht (vgl. Herder-Korrespodenz Jhg. 23, S. 354 f.). Damals nannte der Erzbischof von Canterbury, *M. A. Ramsey*, dies den „kritischsten Tag seit der Reformation". Zur Erklärung dieses schwerwiegenden Urteils fügten wir hinzu: für die Ökumenische Bewegung stellt das Scheitern wohl *das Ende der sog. „organischen Einheit"* der Kirchen als Unionsschema dar, das Ideal von „Faith and Order" seit seiner Gründung 1927 in Lausanne. Diese Vermutung wurde von der Tagung der Faith and Order-Kommission in Löwen ebenfalls in etwa bestätigt (452). Es müssen andere, weniger starre Formen des Zusammengehens der Kirchen gefunden werden.

Wie sehr das notwendig ist, zeigte die Wiederholung der Abstimmung über das Unionsschema mit den Methodisten durch die seit November 1970 in Abständen tagende neue Generalsynode der Kirche von England, auf die Erzbischof Ramsey große Hoffnungen gesetzt hatte (vgl. Herder-Korrespondenz Jhg. 24, S. 556 f. und ds. Jhg. S. 72 f.). Die wesentliche Aufgabe der Generalsynode ist eine durchgreifende Kirchenreform, die die Kirche von England für Unionen überhaupt erst fähig macht, nämlich die Lösung aus der Bevormundung des Unterhauses in liturgischen und disziplinären Fragen. Über den vorliegenden Plan wurde immer noch nicht entschieden. Als nächste dringliche Aufgabe steht die Ordnung der Kirchenfinanzen an. Die Vorlage des neuen Budgets für 1971/72 sieht als Folge der Inflation einen „traumatischen Schock" vor: die Kürzung der Ausgaben für die Zentralinstanzen um 15 v. H. Damit werden die Diözesen und Gemeinden wieder einflußreicher. Das wird sich alsbald bemerkbar machen, wenn das „vorläufige" Abstimmungsergebnis vom 13. Juli über die Union mit den Methodisten, das nur 65 v. H. der Stimmen ergab, von den Diözesen geprüft und angenommen bzw. abgelehnt wird („Church Times" 16. und 23. 7. 71). Die definitive Abstimmung durch die Generalsynode soll am 3. Mai 1972 erfolgen („Church Times" 6. 8. 72).

Beziehungen mit Rom behindert?

Zu dieser sog. „vorläufigen" Abstimmung vom 13. Juli sind verschiedene Stimmen von Bedeutung laut geworden. Vor allem spielte in der Aussprache der Generalsynode das Argument des Bischofs von Ripon, *J. Moorman*, eine Rolle. Nach ihm verbaut sich die Kirche von England den Weg der Einigung mit Rom, wenn sie die Methodisten-Prediger in die apostolische Sukzession aufnehme. Moorman war Konzilsbeobachter der Kirche von England. Er gilt als Anglokatholik. Bemerkenswert ist, was ihm der Erzbischof von Canterbury auf seinen Einwand erwiderte. Man konnte damals das Gewicht dieser Antwort noch nicht recht beurteilen, nach dem eingangs berichteten Zusammenspiel des Vatikans mit der Weltkonferenz der Methodisten bekommt es ein großes Gewicht. Erzbischof Ramsey erklärte zur Verteidigung des Unionsschemas mit seinen beiden Stadien, die hier früher im einzelnen dargelegt wurden: Wenn es stimmen sollte, daß das Unionsschema mit den Methodisten die wachsenden Beziehungen zu Rom behindern würde, dann hätte er sich nie mit solcher Kraft dafür eingesetzt. Er glaube, die Sorge von Bischof Moorman sei unzutreffend, und er habe „eine ganze Menge Beweise" dafür. Die Entwicklung hat ihm recht gegeben.

Übrigens erwiderte ein Synodaler aus Birmingham, seines Zeichens anglikanischer Priester, dem Bischof von Ripon, mit Rücksicht auf den theologischen Nachwuchs sei es höchste Zeit, die Ordination der Kirche von England der der Methodisten anzugleichen, weil sonst die Kirche von England nicht mehr ernst genommen werde. Außerdem verbreite sich die Interkommunion unter den Christen wie ein Steppenbrand über das Land. Daher müsse endlich mit der Vereinigung Ernst gemacht werden. Die Diözesen werden entscheiden. Die Freude der Methodistenkonferenz über die verhältnismäßig hohe Abstimmungsquote von 65 v. H. scheint nicht ganz echt zu sein. Sonst hätte nicht der Sekretär der Methodistenkonferenz, *K. G. Greet*, die vielbeachtete Prophezeiung getan, daß es in 40 Jahren keine der bestehenden Kirchen mehr geben werde, nicht nur wegen des rapiden Rückgangs an Bewerbern für das Pfarramt, sondern auch wegen des Unverständnisses der Massen für die kirchlichen Differenzen („Church Times" 30. 7. 71). Die Religion gehe ihre eigenen Wege, um den christlichen Glaube fürchte er nicht, aber mit den Kirchen gehe es bergab.

Wenig Hoffnung auf Einigung

Etwas deutlicher sagte es der Europa-Korrespondent von „The Christian Century" (4.8.71), *Tr. Beeson.* Sein Nachruf auf die Generalsynode von York mit dem düsteren Abstimmungsergebnis zum Unionsschema und den schlechten finanziellen Aussichten für eine kirchliche Zentralverwaltung nötigte ihn zu dem Urteil, auf dieser Generalsynode seien die *Kräfte der Zerstörung* am Werk gewesen. Der zerbrechliche Charakter der Kirche von England sei deutlich geworden. Die internen Richtungskämpfe zwischen Anglokatholiken, Evangelischen und Liberalen erweisen sich als unüberbrückbar. Die Sache sei um so schlimmer, als die Initiative zu Gesprächen mit den Methodisten von der Kirche von England ausgegangen sei. Es besage wenig, daß die Generalsynode zahlreiche offensichtliche Torpedierungsanträge niedergestimmt habe. Daß überhaupt die Opposition so virulent sei, wecke schlimme Befürchtungen. Woher nehme man die Hoffnung, daß die definitive Abstimmung im kommenden Jahre anders ausfallen werde? Das ärgste aber sei der völlige Mangel an theologischer und ökumenischer Bildung unter den Synodalen; ja es bestehe nicht einmal Interesse für die ökumenische Lage. Man müsse für die Zukunft der Kirche von England, die die Methodisten ebenso brauche wie diese die Kirche von England, schwarzsehen. Es sei denn, man entschließe sich dazu, der neuen Form einer synodalen Regierung der Kirche theologische Konsultoren und Beobachter beizugeben, damit die Aussprachen in den ökumenischen Rahmen passen und auf der Höhe der Theologie sind. Das alles geschah auf dem Campus der Universität von York, die durch ihre kulturellen Leistungen hervorragt. „The Christian Century" meinte es noch nie gut mit der englischen Staatskirche, aber eine derartige Kritik konnte man schon lange nicht mehr darin lesen. Kein Wunder, wenn die Methodisten andere Wege gehen.

Daß unter diesen Umständen eine internationale anglikanische Kommission Ende Juli 1971 eine ganze Woche Gespräche mit der *Orthodoxen Kirche* führte, gehört zu den vielen Möglichkeiten, die sich die Kirche von England offenläßt.

Antikirchliche Kampagne aus Prag

Ein Beitrag des Leiters des Sekretariates für kirchliche Angelegenheiten, einer Abteilung des Kultur- und Informationsministeriums in Prag, *Karol Hrůza,* in einer Moskauer Schriftenreihe (Religion und der ideologische Kampf in der Tschechoslowakei, Znanie. Serija estestvoznanie i religija 5/1970) hat in katholischen Publikationen der letzten Wochen eine publicity gewonnen, die weder der Inhalt dieser Veröffentlichung verdient noch dem Verfasser gebührt, denn die Ausführungen Hrůzas bringen in der Sache nichts Neues. Hrůza gibt hier nur einen sehr subjektiv gefärbten Überblick über die Entwicklung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in der ČSSR nach dem August 1968; vor allem bemüht er sich, die neuerlichen, aber doch vor der Öffentlichkeit getarnten Unterdrückungsmaßnahmen gegen das kirchliche Leben mit einer antisozialistischen Haltung der Kirche und ihrer Hierarchie zu rechtfertigen. Auffallend sind die direkten Angriffe und offenen Beschuldigungen gegen den Heiligen Stuhl und gegen den Weltkirchenrat.

Hrůza holt weit aus. Er beginnt beim Ende des Zweiten Weltkrieges, der „in einigen Ländern, insbesondere in der Bundesrepublik, in Italien und Österreich" ein ideologisches Vakuum hinterließ, das nun aufgefüllt werden mußte. Weil „in den Ländern des Westens" der ideologische und politische Einfluß des Marxismus und der kommunistischen Partei wuchs, wurde „die religiöse Ideologie" als Gegengewicht herangezogen. Damit erhielt nach Hrůza das Christentum, insbesondere der Katholizismus, eine bedeutende Rolle in den Auseinandersetzungen zwischen Kapitalismus und Sozialismus.

In der Zeit des Kalten Krieges dienten der „Vatikan" und der Weltkirchenrat den politischen Interessen der imperialistischen Bourgeoisie. „Der Vatikan stand überall in den ersten Reihen des politischen und ideologischen Kampfes gegen den Kommunismus, er nahm teil an der Organisation der politischen Militärblöcke und trat feindlich gegen die sozialistischen Länder auf. Auch der Weltkirchenrat beteiligte sich nach Hrůza an der Politik des Kalten Krieges. Die Politik beider „entsprach den Interessen des internationalen Imperialismus". So analysiert Hrůza die religiöse und kirchenpolitische Entwicklung des ersten Jahrzehnts nach 1945.

Eine späte Abrechnung

Auf dem so gezeichneten Hintergrund wendet er sich der Situation in der ČSSR selbst zu. Hier haben es ihm „äußerst extreme und führende Kräfte des politischen Klerikalismus" angetan, die mit der tschechischen Emigration eine Änderung der sozialistischen Gesellschaftsordnung der ČSSR herbeizuführen bemüht waren. Damit dienten sie wiederum den Plänen einer internationalen Reaktion, die eine Abspaltung der ČSSR vom sozialistischen Lager erstrebten. Dabei suchten ein Teil der „ideologisch und politisch labilen Intelligenz und einige desorientierte Mitglieder der Partei" sich der Kirchen zur Humanisierung der sozialistischen Gesellschaft zu bedienen. In letzter Zeit jedoch ist die Politik des Vatikans und des Weltkirchenrates nach dem Urteil Hrůzas vorsichtiger, aber auch heimtückischer geworden.

Aufschlußreich und sicher ungewollt ist Hrůzas Geständnis, daß Kirche und Glauben in den letzten Jahren vor der Dubček-Ära gerade unter der tschechischen Intelligenz Ansehen erhalten und Anhänger gefunden haben, wovon auch das Gespräch zwischen Christen und Marxisten 1967 in Marienbad zeugt (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 276 ff.), das auf tschechischer Seite vom Soziologischen Institut der Tschechischen Akademie der Wissenschaften in Prag veranstaltet wurde, wenn auch gegen den Widerstand der Parteiideologen Polens, der DDR und Sowjetrußlands. Wenn nun Hrůza bemängelt, daß es in Marienbad zu keiner Auseinandersetzung der Marxisten mit den Christen gekommen sei, so übergeht er seine eigene Anwesenheit und sein eigenes Schweigen. Ähnlich beurteilt Hrůza auch die antisozialistische Tätigkeit der evangelischen Christen, die sich zu einer „Neuen Orientierung" bekannt hatten. Namentlich werden einige Mitglieder der KPČ ange-

prangert, weil sie diese subversive Strömung in der ČSSR aktiv unterstützt haben; es sind die Parteimitglieder *M. Machovec, I. Svitak, V. Gardavský* und *E. Kadlecová*. Ihre Zentren hatte diese Bewegung in den Augen Hrůzas in der Philosophischen Fakultät der Prager Karlsuniversität, in der Evangelischen Komenius-Fakultät in Prag und im Soziologischen Institut der Tschechischen Akademie der Wissenschaften. Nur in der Slowakei sei es Partei und Staat gelungen, einen Dialog zwischen Marxisten und Christen zu verhindern.

Nach den Ereignissen des Januar 1968 (Sitzung des ZK der KPČ und innerparteilicher Veränderungen) stört Hrůza eine von ihm eingestandene Zunahme des kirchlich-religiösen Lebens unter den Bürgern der ČSSR, insbesondere die damals durchgeführte Unterschriften-Aktion, die echte religiöse Freiheiten zu erreichen sich bemühte. Ungenau setzt Hrůza die Gründung des Werkes konziliarer Erneuerung (DKO) jetzt schon an. Auch die katholische Emigration wird in diesem Zusammenhang wiederum angegriffen. Hrůza kann es auch nicht unterlassen, die „Verdienste" der Friedensbewegung der katholischen Geistlichkeit in der ČSSR, die im Frühjahr 1968 liquidiert wurde, trotz einiger „Unvollkommenheiten" gebührend hervorzuheben und ihre führenden Männer Plojhar, Lukačovič und Beneš in Schutz zu nehmen. Diese verloren damals ihren ganzen Einfluß, dies sei aber nur „nach den Weisungen des Vatikans und der vatikanischen Emigration" erfolgt.

Vorwürfe nach innen und außen

Hrůza versäumt es dann auch nicht, auf die jetzt stark vermehrten Auflagen der beiden Katholischen Zeitungen, der tschechischen in Prag und der slowakischen in Preßburg, hinzuweisen, nachdem die Drosselung der Papierzuteilung aufgehört hatte und die Schriftleitung, die bisher in den Händen aktiver Männer der Friedensbewegung lag, von anderen Kräften übernommen worden war. Die in dem Moskauer Artikel angeführten Zahlen der Auflagenhöhen in den Jahren 1966 und 1969 (31 000 zu 170 000 und 42 000 zu 125 000) dürften richtig sein. Verschwiegen werden jedoch die wirklichen Ursachen: neben der Drosselung der Papierzuteilung der Inhalt dieser „Katholischen Zeitungen", die nichts anderes waren als ein Sprachrohr der regimehörigen Friedensbewegung. Richtig ist Hrůzas Hinweis auf die Herausgabe eines katholischen Katechismus mit Hilfe einer Spende des katholischen Auslandes (Caritas Internationalis in Rom). Verschwiegen wird jedoch die Tatsache, daß die Prager Regierung sich selbst angeboten hatte, diesen Katechismus in einer tschechoslowakischen und in einer von der KPČ kontrollierten Druckerei herstellen zu lassen — gegen Bezahlung aus westlicher Währung.

Angeprangert wird in Hrůzas Artikel die Tatsache, daß selbst in der kommunistischen Presse „manche Grundprobleme" der Beziehungen zwischen Kirche und Staat erörtert und daß selbst „in der Partei-, Gewerkschafts- und Jugendpresse . . . Beiträge gegen die Grundprinzipien der Partei- und Staatspolitik in ihrer Haltung zu Kirche und Religion" erschienen sind. Er beanstandet, daß die Bischöfe *Tomášek, Trochta* und *Necsey* in Funk und Fernsehen sich äußern durften.

Selbstverständlich sind für Hrůza „organisatorische Zentren im Ausland" die treibenden Kräfte, die „einen Teil der antikommunistischen Front unter einer Leitung" darstellen, zu der sich verschiedene Gemeinschaften, wissenschaftliche Anstalten, Forschungsinstitute und Klöster zusammengefunden haben. Diese seien bemüht, den Rechtsextremisten im Kampf gegen die sozialistische Ordnung in der ČSSR beizustehen; Staat und Partei seien nicht in der Lage gewesen, dies zu verhindern; das Kirchensekretariat selbst habe dazu beigetragen.

Sehr schlecht kommt bei Hrůza „die kirchliche Emigration" weg, ohne daß darüber nähere Angaben gemacht werden. Namentlich werden die in Rom erscheinende Zeitschrift „Nový život" (Neues Leben) angeführt und die Christliche Akademie in Rom, eine Institution tschechischer Katholiken, der die Verteilung religiöser Literatur in tschechischer Sprache zur Last gelegt wird. In der Teilnahme tschechischer Katholiken an den großen Mittwoch-Audienzen in St. Peter in Rom, bei denen der Papst einzelne Gruppen begrüßt und wo gerade die Tschechen von den anwesenden Pilgern mit besonderem Applaus bedacht werden, sieht Hrůza eine „antitschechoslowakische Demonstration", die gleichfalls auf das Konto der Christlichen Akademie geht. Daß das „Zentrum Königstein" mißliebig ist, ist nicht neu; jetzt kommt noch ein Verlag in Lausanne (M. R. Kern) hinzu und in Rom die slowakische katholische Einrichtung „Velehrad" mit angeblichen Filialen in Wien, München, Linz und in anderen Städten. Der „Aktion 365" wirft Hrůza antisozialistische Propaganda unter den tschechischen Arbeitern und Spionage vor; Mitglieder dieser „Aktion 365" hätten sich insbesondere für die sowjetrussischen Truppen in der ČSSR interessiert. Ebenso wird das Vorhaben des Weltkirchenrates verdammt, in Prag ein eigenes Gebäude zu errichten, denn damit sollte der ideologische Kampf gegen die Länder des Sozialismus nur intensiviert werden. Der Artikel schließt mit der zuversichtlichen Bemerkung, daß nun die Plattform geschaffen sei, um gegen die reaktionäre Politik der Kirchen vorgehen zu können. „Diese Arbeit ist ziemlich kompliziert, aber wir hoffen, daß wir auf der Grundlage der marxistisch-leninistischen Lehre diese Probleme so lösen werden, daß die Kirche keine Möglichkeit mehr haben wird, die Gefühle der Gläubigen für reaktionäre politische Ziele zu mißbrauchen".

Rückkehr der Vergangenheit

Hrůzas Ausführungen enthalten nur Bekanntes, und das in einer oberflächlichen, äußerst lückenhaften und sehr einseitigen Darstellung. Die Tendenzen einer Rechtfertigung sind deutlich sichtbar. Sie mögen den Lesern dieser Moskauer Propaganda-Schrift als „Schulungsmaterial" dienen, ernst zu nehmen sind sie nicht. Hier sei nur kurz vermerkt, daß der Prager Kirchenpolitiker zwei Tatsachen übersieht, die auf die ganze Entwicklung in der ČSSR während der Jahre bis 1968 ein anderes Licht werfen. Zunächst sei daran erinnert, daß der erste Anstoß zu einer innerparteilichen Systemänderung aus den obersten Gremien der KPČ selbst, und zwar inspiriert von Vorgängen in Sowjetrußland selbst, erstanden ist. Und hinsichtlich der kirchlich-religiösen Entwicklung sollte nicht übersehen werden, daß der von Hrůza selbst zugegebene religiöse Aufbruch nicht auf den Einfluß „ausländischer Zentren" zurückgeführt werden kann, sondern aus inner-

tschechischen religiösen Quellen gespeist wurde.
Hrůzas Analyse und Prognose übersehen ferner zwei neue Elemente in der kirchlich-religiösen Situation in der ČSSR wie sie sich seit 1968 ergeben hat: das gestiegene Ansehen der Kirchen, insbesondere der katholischen Kirche in allen Schichten der Bevölkerung, auch der abständigen und nicht-christlichen und selbst bei eingeschriebenen Parteimitgliedern. Dieses wurde hervorgerufen durch die Enthüllungen so vieler Unterdrückungs- und Verfolgungsmaßnahmen vor 1968 und durch die volksverbundene Haltung der Bischöfe, der Geistlichen und aller Katholiken während der „brüderlichen Umarmung" durch die Streitkräfte der Warschauer Paktstaaten. Gefördert wurde dieser Prozeß durch die Entwicklung im innerkirchlichen Raum selbst, durch die Besinnung auf das Wesentliche christlichen Lebens und Glaubens und der zuversichtlichen Entschlossenheit, sich keinem äußeren Zwang mehr zu beugen. Der derzeitige Leiter des Prager Kirchensekretariates, inzwischen zum Chef des wieder eingeführten gesamtstaatlichen Kirchensekretariates avanciert, denkt in veralteten Kategorien; er ist hinter der Entwicklung im Denken und Fühlen der Tschechen zurückgeblieben. Daher setzt er, wenn auch unauffälliger als vor 1968, auf veraltete Methoden seiner einst schon geübten Unterdrückungsmaßnahmen. Hrůza erweist sich damit als ein Mann einer vergangenen Epoche; nur die Partei verbürgt ihm seine Position und hat dem Funktionär der Novotny-Ära die alten Aufgaben übertragen.
Zwei Fragen seien zum Schluß gestellt: Was ist von Hrůzas Eingeständnis zu halten, im Jahre 1969 vor Bischöfen abgegeben, die „Deformationen" vor 1968 innerhalb der Kirchenpolitik seien nicht von ihm ausgegangen, sondern waren ihm von übergeordneten Instanzen aufgezwungen? Das klang damals wie ein Eingeständnis der eigenen Mittäterschaft und wie eine Entschuldigung zugleich. In seinem Moskauer Beitrag schweigt sich Hrůza darüber aus. Warum? Und eine andere Frage: Warum sind Hrůzas Ausführungen bis heute in keinem einzigen tschechoslowakischen Presseorgan erschienen?

Vorgänge und Entwicklungen

Neue Materialien zur deutschen Priesterfrage

Das Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz veröffentlichte kürzlich zwei Dokumente, die weitere Informationen zu der im Februar 1971 durchgeführten Priesterumfrage bringen. (Zur Grobauswertung der Umfrage vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 383 ff.). Es handelt sich einmal um eine Inhaltsanalyse der bei den Diözesanbischöfen bzw. beim Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz eingegangenen *Priesterbriefe*, in denen Stellungnahmen zu der offiziellen Arbeitsunterlage der Bischofssynode 1971 über „Das priesterliche Dienstamt" formuliert wurden. Das zweite Dokument enthält einen Bericht über die Ergebnisse der Querauszählungen, die in profilierteren Meinungsgruppen innerhalb der Gesamtzahl der Priester durchgeführt wurden. Ausgangspunkt der *Gruppendifferenzierungen* war hierbei die Beantwortung der Fragen zum Zölibat, zur Zufriedenheit mit der ausgeübten Tätigkeit sowie zur eventuellen Diskrepanz zwischen dieser Tätigkeit und der beruflichen Erwartung des Priesters. Im Vergleich der Priestergruppen, die in diesen Fragen eine negative Einstellung vertreten, mit der Gesamtgruppe lassen sich einige interessante Akzentverschiebungen beobachten.

Negative Reaktionen auf das Synodenpapier

Der Aufruf der Bischöfe an alle Priester, schriftliche Stellungnahmen zu dem offiziellen Dokument über das priesterliche Dienstamt abzugeben, fand relativ schwache Resonanz. Insgesamt gingen 1309 Briefe ein; an der Fragebogenaktion dagegen hatten sich 20057 Priester beteiligt, d. h. 76,5 % aller Diözesan- und Ordenspriester in Deutschland.
Der vorgelegte Bericht mit der Inhaltsanalyse dieser Briefe kann also nicht den Anspruch auf Repräsentativität stellen. Gründe für den geringen Prozentsatz von Äußerungen werden darin gesehen, daß die wesentlichen Probleme bereits innerhalb des Fragebogens angesprochen und beantwortet worden waren. Hinzu kommt die relativ kurze Frist, innerhalb welcher die Stellungnahmen erfolgen mußten. Erwähnenswert ist auch die allgemeine Beobachtung, daß im Rahmen einer ungesteuerten schriftlichen Befragung detailliertere Stellungnahmen nur von extremen Meinungsgruppen, nicht aber von der zahlenmäßig dominierenden mittleren Einstellungsgruppe zu erwarten sind.
Die Briefe, in denen direkt zu dem römischen Dokument Stellung genommen wird, sind überwiegend negativer Tendenz. Die in ihnen ausgeführte Kritik konzentriert sich auf folgende Punkte:
Das Dokument sei nicht auf der Höhe der heutigen theologischen Diskussion und deduziere aus einer alten Theologie, um die heutigen Probleme zu lösen. Es zeige eine pessimistische, negative Einstellung gegenüber den irdischen Wirklichkeiten. Es zitiere die Heilige Schrift einseitig und sehe ebenso einseitig den Zusammenhang des Amtspriestertums mit dem Priestertum Christi. Die Stellung des Priesters in der Gemeinde werde übersehen oder nur oberflächlich dargestellt. Am deutlichsten aber zeige sich die Einseitigkeit des Dokumentes in der Behandlung des Zölibats.
Thema Nr. 1 der Priesterzuschriften ist die Diskussion über den *Pflichtzölibat*. Laut Argumentation der Priester lasse sich der Pflichtzölibat nicht schriftgemäß begründen. Auf Grund seiner historischen Entstehung ergebe sich vielmehr die Notwendigkeit seiner Überprüfung angesichts einer veränderten geschichtlichen Situation. Wörtlich heißt es in einem der Briefe: „Der gesetzliche Zölibat ist heute weder ein Zeichen des Glaubens noch ein Zeichen der kommenden Welt, noch ein Zeichen größerer Freiheit, noch ein Zeichen größerer Hingabe." Vielmehr sei er eine Art

Flucht vor Verantwortung und führe in ein anomales Leben voller Hemmungen. Abschließend steht die fast boshafte Frage: „Wieso kann die Kirche über ein Charisma und damit über Gott verfügen?" — Was das Lager der Verteidiger des Zölibats betrifft, so scheinen zwei Argumente erwähnenswert:
Die auf dem Konzil postulierte evangelische Armut verlange den Zölibat, damit sich die Kirche nicht mit der Welt arrangiere. (In diesem Zusammenhang sei auch auf die Korrelation Zölibat-Armut hingewiesen, die sich bereits in der Grobauswertung der Priesterumfrage abzuzeichnen schien). Das zweite Argument nennt die eigentlichen Befürchtungen beim Namen: „Die Priesterehe schafft neue Probleme, die zu schweren Belastungen für die pastorale Arbeit werden können: Scheidung, Ehebruch, Familienplanung, Kindererziehung, Emanzipation der Frau etc." Was eine mögliche aktuelle kirchliche Entscheidung in Sachen Zölibat betrifft, so sind schlechthin alle Positionen vertreten, von der extremen Ablehnung — über die Befürwortung einer Entscheidung auf regionaler Basis — bis zur vorbehaltlosen Befürwortung.
Weniger unversöhnlich sind die Gegensätze bezüglich der Ordination verheirateter Laien. Während die Befürworter dieser Neuerung die Besserung der pastoralen Notlage und eine Bereicherung der Kirche sehen, befürchtet die mißtrauischere Gegenseite die Aushöhlung des Zölibats in Verbindung mit einem Sinken des geistlichen Niveaus innerhalb des Priesterstandes. Die größere finanzielle Unabhängigkeit von der Kirche sei ebenfalls bedenklich, da diese Unabhängigkeit auch auf andere Gebiete übergreifen und zur Ausbildung einer Laieninvestitur durch die Pfarrgemeinderäte führen könne.
Was die Stellung der laisierten Priester betrifft, so befürworten sämtliche hierzu vorliegende Stellungnahmen deren Wiederzulassung zum kirchlichen Dienst.
Als wichtige Problemkreise werden darüber hinaus das priesterliche Amtsverständnis sowie das Autoritätsproblem innerhalb der Kirche angesprochen. Zu letzterem wird betont, es gebe zu wenig wirkliche Kommunikation zwischen den einzelnen Instanzen. Das *Autoritätsverhältnis* in der Kirche sei in zwei Richtungen gestört: es gäbe einerseits noch zuviel *absolutistisch* verstandene Autorität, andererseits zuwenig *wirkliche* Führung.
Als letztes Problem sei die Sorge um die Verweltlichung des Priesters genannt, deren Ursachen in einer unzureichenden geistlichen Ausbildung, zu großer Arbeitsbelastung, letztlich aber in der „Aporie zwischen seiner Existenz in einer sich immer mehr säkularisierenden Welt und seiner Aufgabe" gesehen werden.
Man sieht also deutlich, daß in den freien Stellungnahmen der Priester die wichtigsten Problemkreise des Fragebogens wieder aufgenommen werden. Inhaltlich stimmen sie weitgehend mit den aus der Grobauswertung der Umfrage ersichtlichen Meinungstendenzen überein. Die Bedeutung dieses Materials wird sich jedoch in der gegenwärtig noch nicht erstellten Motivanalyse erweisen, wie sie z. B. in der Frage des Zölibats erforderlich sein wird. Hierfür wird freilich noch eine inhaltlich differenziertere Analyse der Argumente unentbehrlich sein, die pro und contra gesetzlichen Zölibat angeführt werden, da die vorliegende „Synopse" der Priesterbriefe methodisch starke Vergröberungen enthält. Andererseits erweist sich diese schon jetzt als wichtige Ergänzung zu Frage 81 (Beurteilung von Äußerungen zur Gesetzlichkeit des Zölibats) des Fragebogens. Denn die Erstellung eines Meinungsprofils anhand einer Frage mit 18 Beurteilungsskalen war in ihrer Mischung von verallgemeinernden Aussagen und negativen Klischees zweifellos eine Überforderung des Antwortenden. Demgegenüber zeigt die Inhaltsanalyse interessante Ansätze zur Erkenntnis der möglichen Motivationsführung innerhalb der gegensätzlichen Meinungsgruppen.

Charakteristik der „kritischen" Priester

Der Bericht über einzelne Querauszählungen der Priesterumfrage bringt nicht so sehr völlig neue Aspekte als eine Ergänzung und z. T. ein klareres Bild zu den bereits aus der Erstauswertung hervortretenden Konstellationen. Er ist wertvoll insofern, als er in den genannten kritisch eingestellten Gruppen, die eine Minderheit innerhalb der befragten Gesamtgruppe darstellt, genauere Meinungsprofile und Akzentverschiebungen in aktuellen Fragen herausarbeitet. Zur *Zusammensetzung* der Gruppe derer, die mit ihrer jetzigen Tätigkeit nicht zufrieden sind bzw. nur eine geringe Entsprechung zwischen Tätigkeit und Berufserwartung sehen, ist zu bemerken, daß Schwerpunkte bei der Gruppe der Kapläne und Vikare liegen, während die Gruppe der Pfarrer und Pfarrkuratoren kaum vertreten ist. Während sich in der Gesamtgruppe 91,1 % der Priester zufrieden mit ihrer Haushaltssituation äußerten, sind es in den beiden genannten Gruppen nur 45 %. Damit wird eine deutliche Korrelation zwischen beruflicher und wirtschaftlicher Unzufriedenheit aufgedeckt.
In der Frage der *Wertung der Tätigkeitsbereiche* des Priesters zeigen sich bei gleichbleibender Grundtendenz immerhin bedeutende Akzentverschiebungen im Vergleich zur Haltung der Gesamtgruppe. Offenbar besteht ein *Zusammenhang zwischen Berufszufriedenheit und Einstellung zur Bedeutung der Liturgie.* Während deren eminente Bedeutung in der Gesamtgruppe von 51,6 % vertreten wird, steigt sie in der Gruppe der sehr Zufriedenen auf 62,4 % an und fällt dagegen in der Gruppe der Unzufriedenen auf 38,5 % zurück (in der Diskrepanz-Gruppe sogar auf 36,4 %). Andererseits liegen die Voten für eine vorrangige Bedeutung des Gemeindedienstes in diesen beiden kleinen Gruppen um etwa 30 % über der Durchschnittszahl. Überdurchschnittliche Bedeutung wird in diesen Gruppen auch den gesellschaftskritischen und politischen Aufgaben des Priesters beigemessen. Entscheidende Abweichungen von der Gesamtgruppe zeigen sich auch im Amtsverständnis der mit ihrer Tätigkeit unzufriedenen Priester. Während im Durchschnitt die Priesterweihe als erste der tragenden Grundlagen für die priesterliche Tätigkeit genannt wird, steht hier an erster Stelle der Wunsch, für andere da zu sein. Erst an dritter Stelle folgt mit deutlichem Abstand (32,4 %) die Priesterweihe.
Die gleiche Beobachtung läßt sich in der Gruppe der Priester machen, die die Aufhebung der Zölibatsverpflichtung für nötig halten: der Wunsch, für andere da zu sein: 60 %; Priesterweihe: 23,3 %.
Die *Konturen des theologischen Berufsverständnisses* stimmen in den kritischen Gruppen zwar mit dem Verständnis des Priestertums in der Gesamtgruppe überein. Jedoch finden hier Aussagen breite Zustimmung, wie sie von der Gesamtgruppe der Priester entschieden abgelehnt werden (z. B. das priesterliche Amt ist Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses, ist unbiblische Anpassung an Herrschaftsstrukturen, gründet nicht in einer bestimmten Weihe, sondern ist vorwiegend funktional zu verstehen).
Bei den *Hindernissen für die Tätigkeit als Priester* entsteht

in diesen Gruppen eine ganz andere Reihenfolge als in der Gesamtgruppe. Während hier wie dort Überlastung und übermäßige Verwaltungsarbeit an der Spitze stehen, treten in den kritischen Gruppen anstelle der in der Gesamtgruppe betonten Säkularisierungsprobleme die mangelnde Brüderlichkeit und der Zölibat in den Vordergrund. Das „Gespräch mit Freunden" stellt für sie das wertvollste Mittel dar, mit den beruflichen Schwierigkeiten fertig zu werden. Das Problem der beruflichen Überlastung wird noch durch die Tatsache illustriert, daß in den kritischen Gruppen die Anzahl derer, die ihren Gesundheitszustand als ziemlich schlecht (21,8 %) bezeichnen, erheblich höher liegt als in der Gesamtgruppe (9,3 %).

Einige neue Informationen zur *Zölibatsfrage* bringt die Querauszählung in der Gruppe der Gegner des gesetzlichen Zölibats. Während sich die überwiegend positive Argumentation der Gesamtgruppe vor allem auf das Motiv der größeren Verfügbarkeit für den priesterlichen Dienst an den Menschen stützt (84,3 %), findet dieses Motiv hier nur noch von 50 % der Priester Zustimmung. Andererseits erhalten 6 der insgesamt 8 negativen Klischees erheblich über 50 % Zustimmung: Ballast der Tradition, Beeinträchtigung der persönlichen Reife, schädliche Distanz zu den Menschen, Kastenbildung, Mittel der Machtausübung der kirchlichen Hierarchie, Rest einer unchristlichen Leib- und Ehefeindlichkeit.

Die mittlere Gruppe, in der die Aufhebung der Zölibatsverpflichtung als immerhin erwägenswert bezeichnet wird, erweist sich auf Grund der Auszählung der positiven bzw. negativen Aussagen zum Zölibat als „traditionell" eingestellt. Die Gruppe, die eine Weihe verheirateter Männer für notwendig hält, zeigt eine „gemischte" Meinung zum Zölibat. Die Zustimmung für die positiven Motive liegt prozentual leicht unter dem Durchschnitt, während die negativen Motive zum Teil stärkere Zustimmung finden als in der Gesamtgruppe.

Eine letzte Frage: Wie steht es bei den hier analysierten kritischen Gruppen um die Identifikation mit der Kirche? — Es liegt auf der Hand, daß die Problematik hier konzentrierter ist als in der Gesamtgruppe. In der Gruppe, der mit ihrer Tätigkeit unzufriedenen Priester äußern sich 30 % extrem positiv, andere 30 % dagegen negativ. Bei den Gegnern des Zölibats sind es 42,2 %, die sich positiv äußern; 25,6 % zeigen eine deutlich negative Einstellung.

Soweit die Aussage der Querauszählungen zu den drei kritisch eingestellten Minderheitsgruppen. Wie wir sehen konnten, ließ diese Analyse erstmals deutlichere Korrelationen aufleuchten. Aber auch diese Untersuchung bleibt noch im Raum des Vorläufigen. Wie der Bericht abschließend betont, sind noch eine Vielzahl von Gruppendifferenzierungen innerhalb der Gesamtauszählung vorzunehmen, um zu differenzierteren Meinungsbildern zu gelangen. Die vorliegenden Ergebnisse stellen nur einen kleinen Ausschnitt der Auswertungsmöglichkeiten des Datenmaterials dar, denen eine detaillierte Motivanalyse zur Seite zu stellen wäre.

Der Vatikan interpretiert „Cor Unum"

Seit der Gründung des neuen Päpstlichen Rates „Cor Unum", über die wir im letzten Heft berichtet haben (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 360—362), sammelt der „Osservatore Romano" die Stellungnahmen kirchlicher Persönlichkeiten und Hilfswerke, in der ganzen Welt, die die neue päpstliche Initiative „mit großem Interesse", mit „Beifall" und mit „Zustimmung" aufgenommen haben (vgl. z. B. die Ausgaben vom 1. 4. und 9./10. 8. 71). In gewohnter Weise überwiegt die Wiedergabe der „positiven" Reaktionen. Von kritischen Stimmen ist nicht viel die Rede, nur „da und dort" habe es in „Vorausmeldungen" „einige Besorgnisse und einige Polemik" gegeben, die jedoch laut „Osservatore" durch die Veröffentlichung des vollen Wortlauts des Papstbriefes an den Kardinalstaatssekretär *J. Villot* sowie durch die Pressekonferenz von *F. Alessandrini* zerstreut werden konnten.

Besonders großen Beifall hat die Neugründung des Papstes nach dem „Osservatore Romano" in der Dritten Welt, vor allem in *Lateinamerika* (Brasilien, Venezuela, Bolivien, Ekuador u. a.) gefunden. Der Präsident der brasilianischen Bischofskonferenz, *A. Lorscheider*, Bischof von Santo Angelo, sprach in seiner Stellungnahme von der „Improvisation", der „Energieverschwendung", der „mangelnden Planung" und dem „bisweilen nicht immer herzlichen Wettstreit auf diesem Gebiet" der kirchlichen Hilfsunternehmungen. Daher sei die Entscheidung des Papstes „höchst zeitgemäß" und „opportun".

Aus *Afrika* zitiert das vatikanische Blatt zustimmende Erklärungen der Bischofskonferenz von Sambia und von Kardinal *P. Zoungrana*, Ouagadougou (Obervolta). Ausführlich geht es auf in „Le Monde" (25./26. 7. 71) wiedergegebene Beschwerden afrikanischer Kirchenführer gegen europäische Hilfsorganisationen ein: Gegen „ihren übertriebenen Liberalismus" — so *J. Zoa*, der Erzbischof von Yaoundé (Kamerun) — oder gegen die „Unterscheidung von gebender und empfangender Kirche", die vom Erzbischof von Algier, Kardinal *E. Duval*, im Namen der afrikanischen Bischöfe beanstandet wurde. Kardinal Zoungrana habe vor allem die Bedingungen gerügt, von denen Hilfe abhängig gemacht werde. Diese Kritik wurde von ihm bereits auf dem ersten panafrikanischen Bischofssymposium erhoben (vgl. Herder-Korrespondenz, Jhg. 23, S. 401).

Die öffentlichen und die wirklichen Besorgnisse

Immerhin zitiert der „Osservatore Romano" unter den „polemischen" Stimmen die Vorausmeldung von „Publik" (16. 7. 71) und deren „Befürchtungen" (Verlust der Autonomie der kirchlichen Hilfswerke, Ausschaltung von CIDSE, Nachlassen der Spendefreudigkeit). Im vollen Wortlaut folgt dann sogleich die Erklärung des Kölner Bischofsvikars *J. Teusch*, der die Verdächtigungen von „Publik" als nicht gerechtfertigt ablehnt, und der Brief des Kölner Erzbischofs an Kardinal Villot, in dem er sich von den Behauptungen von „Publik" distanziert („Osservatore Romano", 4. 8. 71). Diese Wiedergabe des fast ausschließlich positiven Echos durch das Vatikanblatt ist gerechtfertigt, soweit es von Bischöfen aus Dritte-Welt-Ländern kommt und sofern man nur die *öffentlichen* Erklärungen von Bischöfen und anderen kirchlichen Persönlichkeiten in Europa berücksichtigt. Aber schon die Werke für Entwicklungshilfe reagierten subtiler. „Misereor"

(Aachen) ging in einer Erklärung vom 19. Juli 1971 von der Voraussetzung aus, daß die „Hilfswerke ihren Rechtscharakter und ihre Eigenständigkeit bei der Durchführung ihrer Aufgaben behalten sollen" und versicherte mit dem Zaunpfahl, diese Auffassung werde auch von den zuständigen kirchlichen Stellen in Deutschland nachdrücklich vertreten. Mit kritischen Untertönen äußerte sich z. B. der englische Catholic Fund for Overseas Development (CAFOD). Er begrüßte die Errichtung des Rates, unterstrich aber ebenfalls, daß die angestrebte Koordinierung mit den Prinzipien „lokaler Verantwortlichkeit und Autonomie übereinstimmen" muß („The Tablet", 31. 7. 71). Am distanziertesten reagierte als Hauptbetroffene die internationale Arbeitsgemeinschaft für sozial-ökonomische Entwicklung (CIDSE) in einem Pressekommuniqué vom 23. Juli 1971: Man sei selbst bereits um eine Harmonisierung sozial-ökonomischer Hilfe, wie sie vom Papst gewünscht wird, bemüht, respektiere aber die Autonomie der nationalen und internationalen Organisationen. CIDSE begrüßte zwar die „Initiative des Papstes"; sie biete neue Möglichkeiten, „in dem Geist, in dem CIDSE gegründet worden ist", zu arbeiten. Doch verband man damit die Hoffnung auf eine Konsultation auf „angemessener Ebene, um den Beitrag von CIDSE zur Initiative des Papstes zu prüfen . . ."

Daß die *interne* Meinungsbildung in den betroffenen Hilfswerken keineswegs so „positiv" war, wie sie protokollarisch erscheint, ergibt sich aus einer „Klarstellung" des „Osservatore Romano" vom 8. 8. 1971. Die ungezeichnete Erklärung wurde von nicht näher gekennzeichneten „zuständigen Büros des Heiligen Stuhles" abgegeben. Sie bezieht sich — nach der Diktion des Vatikanblattes — auf „Fragezeichen" und auf den „Wunsch nach einer größeren Vertiefung einzelner Aspekte dieser Initiative". Als einzige Quelle solcher „Besorgnisse" gibt das Blatt „einige Presseorgane" an. Tatsächlich befand sich die Quelle der Besorgnisse in den Werken der Entwicklungshilfe selbst. Die wichtigste Frage, die man sich dort intern stellte, und die verschlüsselt auch in den öffentlichen Stellungnahmen zum Ausdruck kommt, ist die nach der Autonomie der eigenen Entscheidungen. Ausgelöst wurde diese Frage durch Unklarheiten im Villot-Brief. Im französischen Wortlaut hieß es, die Hilfswerke würden ihren „eigenen Charakter" (personnalité propre) und die „Verantwortung für ihre exekutiven Aufgaben behalten". Die deutsche Fassung sprach im gleichen Satz vom „Rechtscharakter" und der „Eigenständigkeit bei der Durchführung ihrer Aufgaben". Der Papstbrief versichert an der Stelle, wo von „einträchtiger, wirksamer und schneller Hilfe" im Katastrophenfalle gesprochen wird: die „eigenen Rechte und Verfahrensweisen" der Werke würden gewahrt bleiben („salvis propriis cuiusque iuribus agendique modis"). Die „Klarstellung" betont, es gehe bei dem Rat nur darum, „in gemeinsamer Übereinstimmung Initiativen zu *harmonisieren*, die bisher unabhängig von- und bisweilen in Konkurrenz zueinander unternommen worden sind".

Weiter Unklarheiten über Zuständigkeiten

Welche Funktionen wird nach diesen unklaren Aussagen über die Autonomie der Hilfswerke der Rat haben? Wird er nur koordinierend oder — wenn auch erst mit der Zeit — auch zentralisierende Funktionen übernehmen? Nach dem Schreiben des Kardinalstaatssekretärs und dem Papstbrief sollen dem Rat folgende Funktionen zukommen: 1. Informationsaustausch und Koordinierung der wachsenden Hilfsunternehmungen der nationalen Werke. Der Villot-Brief spricht darüber hinaus von „Orientierung". Zweck dieser Koordinierung ist es, Überschneidungen, Improvisationen, Mittel- und Energieverschwendung zu vermeiden. 2. Vermittlung zwischen den Bischöfen und allen, die ein öffentliches Amt ausüben, und den katholischen Hilfswerken, also Funktion eines Kontakt- und Verbindungsorgans, sowie Gewährleistung einer möglichst gerechten Verteilung der Mittel und Kräfte. Der Villot-Brief gibt mit dem Stichwort der erfolglosen Hilfsgesuche den Hintergrund dieser Funktion an. 3. Absprache von gemeinsamen Entwicklungs- und Hilfsprojekten mit den nichtkatholischen Entwicklungsorganisationen da, wo dies möglich ist, und — wie Villot hinzufügt — Orientierung einer eventuellen Kooperation mit ihnen in Verbindung mit den zuständigen römischen Sekretariaten. 4. Erleichterung der Kontakte zu den öffentlichen und internationalen Hilfs- und Entwicklungsorganisationen. 5. Gewährleistung eines „einmütigen, effizienten und raschen" Einsatzes der Mittel im Katastrophenfalle. 6. Durchführung von konkreten Hilfsprojekten im Auftrag des Papstes.

Diese Funktionsangaben vermochten bei den betroffenen Organisationen nicht alle Bedenken zu zerstreuen. Dafür waren sie noch zu vatikanisch verklausuliert. Soweit der Rat Informations- und Koordinierungsaufgaben wahrnehmen soll, wird er von allen Hilfswerken bejaht. In dieser Form wäre er eine verbesserte Ausgabe des bisherigen Round Table, das — bisher wenigstens — ein unzureichendes Koordinierungsinstrument war (freilich nicht allein aus eigenem Unvermögen). Der neue Rat hätte den Vorteil einer festeren Struktur mit eigenem Vorsitzenden, eines eigenen Sekretariats, einer Vertretung der Länder der Dritten Welt, einer effektiveren Mitarbeit der römischen Kongregationen, eines Etats. Doch hätte es nicht genügt, den Round Table weiter auszubauen?

Einigen Aufschluß über die noch unklar formulierten Aufgaben des Rates vermag seine Struktur zu geben, soweit man schon jetzt etwas Genaueres darüber sagen kann. In einem ersten Schritt sollen eine gewisse Anzahl von Vertretern der Hilfswerke in aller Welt in den Rat berufen werden. Der Villot-Brief macht genauere Angaben: dem Rat sollen auch Vertreter des Weltepiskopats angehören. Die „Klarstellung" fügt hinzu, daß die Bischofsvertreter aus den einzelnen Kontinenten stammen sollen. Darüber hinaus seien auch Vertreter einiger römischer Dikasterien vorgesehen. Mit ihrer Hilfe will man eine vorläufige Geschäftsordnung entwerfen. Sie werden unmittelbar vom Papst ernannt. Unbekannt ist dabei vorerst noch das Ernennungsverfahren und die Zahl der Teilnehmerorganisationen. Ein kleines ständiges Sekretariat soll in dieser ersten Phase nach einer noch flexiblen Geschäftsordnung vorgehen. Ihm soll nach der „Klarstellung" ein „Minimum von Personen" angehören. Erst in einer zweiten Etappe wird der Rat nach Konsultation mit allen betroffenen Hilfswerken entsprechend den gemachten Erfahrungen ein Statut erhalten, das der Papst für einen befristeten Zeitraum approbieren wird.

Wieder versucht die „Klarstellung" zu beschwichtigen: „Der Rat wird so sein, wie ihn seine Mitglieder haben wollen. Ihre Aufgabe wird es sein, ihm seine Physiognomie, seinen Stil, sein Statut, seinen Geist zu geben."

Es ist nicht bekannt, welche Vorstellungen von seiten der Werke bereits entwickelt worden sind. Immerhin gibt

ihnen diese „Klarstellung" die Möglichkeit und das Recht an die Hand, dafür zu sorgen, daß aus dem Rat das wird, was die Werke selbst verantworten zu können glauben. Denkbar ist eine doppelte Struktur: Erstens die Konstituierung des Rates als einer Arbeitsgemeinschaft zum Zwecke des Informationsaustausches, der planerischen Abstimmung und der Arbeitsteilung zwischen Werken mit verschiedenen Aufgaben. Eine solche zentrale Arbeitsgemeinschaft würde regionale Arbeitsgemeinschaften, die von unten, von den Werken her, gebildet werden, nicht nur möglich machen, sondern zu ihrem besseren Funktionieren voraussetzen. Zweitens ließen sich etwa für Katastrophenhilfe, für zwischenkirchliche Hilfe für bestimmte Regionen (wie sie in Deutschland durch Adveniat praktiziert wird) und für Entwicklungshilfe im eigentlichen Sinne Unterausschüsse bilden. Damit könnte das breite und recht heterogene Spektrum von Entwicklungswerken in einigermaßen homogenen Gruppen zusammenarbeiten. Das setzt voraus, daß die Entscheidungen wirklich in den Gremien und im gegenseitigen Einverständnis gefällt werden und nicht autoritativ durch die „höhere Autorität" (in diesem Falle durch das Staatssekretariat) oder durch die vom Staatssekretariat abhängige Geschäftsstelle.

Kommt es zu sukzessiver Zentralisierung?

Trotz der offiziellen Beschwichtigungen durch Rom, der Rat werde die Werke nicht einengen, sondern nur kooperative Funktionen ausüben, gibt es genügend Anzeichen dafür, daß mit dem Bestreben nach sukzessiver Zentralisierung zu rechnen ist. Diese Meinung vertreten nicht nur einzelne in den Organen der Entwicklungshilfe tätige Persönlichkeiten. Man kann sie auch in höchsten kirchlichen Kreisen finden. Bekräftigt wird sie durch eine zentrale Aussage im Papstbrief selbst, wonach „eine solche Aufgabe vornehmlich dem Stuhl Petri zuzukommen und zu dem uns von Gott anvertrauten Apostolischen Amt zu gehören scheint, da wir ja durch Gottes Willen als Bischof und Hirt der römischen Kirche vorstehen, die in der ‚allgemeinen Versammlung der Liebe den Vorsitz führt'" (vgl. den Wortlaut des Papstbriefes, ds. Heft, S. 443). Dieser Passus zeigt, daß der Papst seine zentralistisch gefärbte Primatsauffassung auch in diesem Bereich zur Geltung bringen will.

Weitere Anzeichen für eine sukzessive Tendenz zur Zentralisierung sind: 1. Die Eile, mit der Rom den Rat im Alleingang eingesetzt hat, ohne daß die Hilfswerke zuvor konsultiert wurden. 2. Die klare Absage des Staatssekretariats an alle andersartigen Versuche einer lockeren Koordinierung, etwa durch weiteren Ausbau des Round Table (der ja bereits beschlossen war) oder im Rahmen der Initiativen der Bischofssynode. 3. Die Ernennung des Sekretärs *H. de Riedmatten,* des bisherigen ständigen Beobachters des Vatikans beim Genfer UN-Büro; sowie die Tatsache, daß das Sekretariat bereits in seiner Anfangsphase aus zwölf Personen bestehen soll. Auch sein Personal scheint bereits festzuliegen; die Unterbringung ist ebenfalls bereits entschieden. 4. Gewisse Sybillismen, deren sich vatikanische Stellen gern bedienen, wenn sie die Sache selbst im unklaren lassen wollen. So kommt z. B. im Villot-Brief das Wort „Koordinierung" überhaupt nicht vor. Er bevorzugt den Ausdruck „harmonisieren", so z. B. in dem Satz: „Die Errichtung einer Institution schließlich, die im Herzen der Kirche selbst für die Harmonisierung der Aktionen verantwortlich ist, die überall auf der Welt auf dem karitativen oder dem Entwicklungssektor unternommen werden, um den am meisten Benachteiligten zu helfen, würde ein Zeichen der Einheit in der Liebe sein, durch die die Kirche berufen ist, die Liebe des Vaters zu allen seinen Kindern zu bezeugen." 5. Die auffallende Hervorhebung der Reaktionen aus den Entwicklungsländern. Es ist ja seit je bekannt, daß gewisse Episkopate aus diesen Ländern eine Verlegung der Verteilungskompetenzen von den nationalen Gremien auf die römische Zentrale wünschen.

Es bleiben grundsätzliche Bedenken

Als vorläufiges Fazit des offiziellen wie inoffiziellen Echos auf die Gründung von „Cor Unum" kann man festhalten:

1. Alle betroffenen Einrichtungen begrüßen eine stärkere und vollständigere Koordinierung. Auch die Bildung eines begrenzten Fonds beim Heiligen Stuhl zur Finanzierung übernationaler Projekte scheint man zu billigen. Doch sind weiterhin Befürchtungen nicht zu zerstreuen, es könnte zu einer umfänglichen Konzentration auch der Entwicklungsgelder in Rom kommen. Von niemandem wird geleugnet, daß es bei der bisherigen Arbeit zu Überschneidungen, Rivalitäten und Energieverlusten gekommen ist. Allerdings wird in diesem Punkt vor der Illusion gewarnt, Überschneidungen ließen sich in jedem Fall vermeiden. Ein gewisser Prozentsatz der Mittel wird als verlorener Posten abgeschrieben werden müssen. Weiter weist man auf das Selbstverständlichste hin, daß die Zahl der Hilfsgesuche die verfügbaren Mittel stets übersteigen wird. Auch vatikanische Gremien werden mit unerfüllbaren Wünschen fertig werden müssen. Der bloße Wunsch einer besseren Koordinierung und eines effizienteren Einsatzes der Mittel führe noch nicht dazu, alle zufriedenzustellen. Außerdem seien bestimmte Gelder vom Spender zweckgebunden, was den Entscheidungsspielraum bei der Mittelvergabe einschränke.

2. Weiter — so wird von seiten der Betroffenen betont — komme es nicht nur darauf an, daß koordiniert wird, sondern daß man sieht, was man koordiniert. Zwischen der karitativen und der Entwicklungshilfe müsse es eher zu einer besseren Arbeitsteilung kommen. Eine Koordinierung im eigentlichen Sinne kann es zwischen beiden Hilfsarten nicht geben, will man nicht, was manche römische Dokumente tun, in einen karitativ gefärbten Entwicklungsbegriff zurückfallen, der bereits überwunden ist.

3. Die wichtigsten Bedenken, die bei den Betroffenen bleiben, sind grundsätzlicher Natur: a) Entwicklungshilfe kann nicht auf zwischenkirchliche Hilfe eingeengt werden, sondern ist ein Beitrag der Christen zum sozialen und wirtschaftlichen Fortschritt der Länder der Dritten Welt. b) Entwicklungshilfe ist — zumindest in der Durchführung — deshalb auch nicht primär Aufgabe der Amtskirche (wie dies die zitierte Stelle im Papstbrief nahelegt); sie gehört in den möglichst wenig amtskirchlich reglementierten Raum freier „gesellschaftlicher" Initiativen. c) Bei einer Konzentrierung der Zuständigkeiten der Mittelvergabe in Rom liegt in jedem Fall die Gefahr nahe, daß rein kirchliche Gesichtspunkte vorrangig zum Zuge kommen und daß auch die Zusammenarbeit in der Durchführung von Entwicklungsprojekten — noch stärker als bisher — auf hierarchische Entwicklungsträger in den Entwicklungsländern konzentriert wird. Manche schon etwas zurückliegende Äußerungen von Bischöfen aus den Entwicklungsländern lassen diese Tendenz auch ziemlich un-

verhohlen erkennen. So klagte z. B. Kardinal *P. Zoungrana*, daß es zwar leicht sei, für soziale Projekte von den europäischen Stellen Gelder zu erhalten, aber schwer, sie zur Hilfe für kirchliche Zwecke (z. B. Kirchen- oder Seminargebäude) zu bewegen. Jedenfalls würde sich der Vatikan mit einer solchen „seelsorgerlichen" Förderung noch stärker konfrontiert sehen als bisher die Werke. — Schließlich entsteht die Gefahr, daß sich der Rat zu einem politisch gebundenen Instrument des Vatikans entwickelt. Diesen Verdacht retorquiert die „Klarstellung" mit dem Hinweis, daß politischer Mißbrauch auch bei jeder beliebigen nationalen Organisation möglich ist. Demgegenüber biete der Rat in seiner Zusammensetzung „eine Garantie für Objektivität, Unparteilichkeit und Universalität, wie sie kein partikuläres Organ je beanspruchen könnte". Dieser Zurückweisung werden die Vertreter der Werke eine Menge Zweifel, aber, was sie selbst betrifft, keine zwingenden Argumente entgegenhalten können. Doch steht dahinter ein noch schwierigeres Problem: Nicht nur den päpstlichen Nuntien wachsen damit in den Entwicklungsländern neue Befugnisse zu. Mit der Notwendigkeit der stärkeren Einschaltung der päpstlichen Diplomatie müßten zugleich engere Bindungen an die Regierungen in den Ländern eingegangen werden, in denen Entwicklungsprojekte durchgeführt werden. Erschwert würde sowohl die politische Unabhängigkeit wie die Zusammenarbeit mit nicht-katholischen Entwicklungsträgern und den nichtkirchlichen Gruppen.

Was wird aus der päpstlichen Kommission „Justitia et Pax"?

Etwa seit Beginn dieses Jahres gehen immer wieder Meldungen durch die Presse, die von einer Krise der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" sprechen. Sie berichtet von Spannungen zwischen dem Staatssekretariat und der Kommission und wirft — davon ausgehend — die Frage nach ihrer künftigen Existenz auf. Die Frage steht auch im Zusammenhang mit dem kürzlich von Paul VI. errichteten Päpstlichen Rat zur Koordinierung aller kirchlichen Hilfstätigkeit (der Caritas, der Katastrophen- und Entwicklungshilfe; vgl. auch Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 360 und ds. Heft). Offen ist zumindest die Art der Zuordnung und der Zusammenarbeit zum neuen Kurienorgan und zum Staatssekretariat überhaupt. Ende September dieses Jahres wird die letzte Vollversammlung der Kommission vor Ablauf ihrer ersten fünfjährigen Experimentierphase stattfinden. Allgemein wird angenommen, daß diese Vollversammlung über die künftige Orientierung der Kommissionsarbeit, über Struktur und Statut diskutieren und einschneidende Entscheidungen treffen wird. Wenn auch niemand mit einer Auflösung der Kommission rechnet, so erwartet man doch eine Umstrukturierung sowie eine teilweise Neubesetzung der Kommission mit neuen Prioritäten.

Auf Spannungen zwischen dem Staatssekretariat und der Päpstlichen Kommission wurde eine breitere Öffentlichkeit aufmerksam durch die Erweiterung des Studienkomitees für „Frieden und Völkergemeinschaft" innerhalb der Kommission im März dieses Jahres. Das seit 1968 nur aus einem Präsidenten, dem Italiener *V. Veronese*, und einem Sekretär, *Ph. de La Chapelle*, bestehende Komitee wurde nun durch sechs ständige Mitglieder und zehn korrespondierende Konsultoren verstärkt (vgl. „Osservatore Romano", 1./2. 3. 71). Diese Umbildung brachte aber die Auflösung des bisherigen Beraterstammes des Komitees mit sich, der einmal im Jahr in variabler Zusammensetzung jeweils zu einer ad-hoc-Versammlung (zwischen 30 und 50 Konsultoren) in Rom zusammengetreten war. Die Presse sah diese „Abberufung" der Konsultoren als späte Reaktion des Staatssekretariats auf ein Telegramm vom 5. März 1970, das die Berater an Papst Paul VI. gesandt und in dem sie ihn gebeten hatten, die Folterungen in Brasilien zu verurteilen. Eine „Klarstellung" der Päpstlichen Kommission bestritt den behaupteten Zusammenhang (vgl. „Osservatore Romano", 5. 3. 71). Die Idee, das vorläufige Komitee zum jetzigen ständigen Friedenskomitee umzubauen, sei bereits im April 1969 gefaßt worden. Die jetzige Umbildung sei in Wirklichkeit eine Stärkung des Friedenskomitees und biete bessere Chancen für eine wirksame Arbeit. Alle Zweifel an dem behaupteten Zusammenhang vermochte diese „Klarstellung" freilich nicht zu beseitigen, da das eine das andere keineswegs ausschließen muß.

Auch der gleichzeitige Rücktritt von drei hauptamtlichen Mitarbeitern im römischen Sekretariat der Kommission wurde von der Presse als Anzeichen von Spannungen zwischen der Kommission und dem Staatssekretariat interpretiert. Es handelte sich dabei um den Leiter des Informationsbüros, den Holländer *M. Reuver*, die Holländerin *C. Cohen* und den Sekretär des Friedenskomitees, *Ph. de La Chapelle*. M. Reuver selbst ließ erklären, der Plan, die Kommission als reines Studienorgan in die Kurie einzugliedern, habe ihn zum Rücktritt veranlaßt (vgl. NC News Service, 21. 5. 71). Ein vatikanisches Pressebulletin (19. 5. 71) dagegen gab als Grund für den Rücktritt eine Rüge seiner Vorgesetzten wegen seines Verhaltens an. P. de la Chapelle habe eine andere Tätigkeit vorgezogen. Sein Posten wurde inzwischen — ad interim — von *B. Lalande* übernommen.

Schwer durchschaubare Vorgänge

Auch die Vorgänge, die sich im Zusammenhang mit der Ausarbeitung der synodalen Arbeitsgrundlage über die Gerechtigkeit in der Welt im Viereck Synodensekretariat, „Justitia et Pax", Staatssekretariat und Papst abspielten, sind schwer zu durchschauen. Eine ad-hoc-Kommission von vier Personen (des Vizepräsidenten der Kommission, *R. Torella Cascante*, des Rektors der Lateranuniversität *P. Pavan* sowie zweier Angehöriger des Sekretariats der Kommission) hatten im Auftrag des Sekretariats der Synode einen Entwurf zum zweiten Synodenthema („Gerechtigkeit in der Welt") ausgearbeitet. Anfang Januar 1971 wurde dieser dem Bischofsrat unterbreitet und auf dessen Vorschläge hin erneut bearbeitet. Die zweite Fassung ging Mitte Februar dem Sekretariat der Synode zu. Es folgte eine zweite Revision durch eine gemischte Kommission aus der ad-hoc-Kommission und Mitgliedern des Bischofsrates. An diesen Arbeitsgängen wurde die Kommission selbst und ihre Fachleute — wie mehrfach kritisiert wurde — nicht beteiligt. Die dritte Fassung

wurde dem Papst zugeleitet, der seinerseits auf nochmaliger Überarbeitung bestand. Ein Vergleich dieser dritten Fassung, die durch eine Indiskretion bekannt wurde, und der endgültigen Arbeitsgrundlage zeigt, daß die Änderungen quantitativ nicht sehr umfangreich waren. Eine wesentliche Verschärfung bedeutete die Einfügung in den dritten Teil, daß Gewaltanwendung als letztes Mittel zur Durchsetzung der Menschenrechte rechtmäßig sein könne, auch wenn sie in sich zerstörerisch ist (Abschnitt 49, vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 330). Als Absicherung ist jedoch die Streichung des Satzes anzusehen, daß auch Kirchenführer sich in geeigneter Weise an Aktionsprogrammen zur Förderung der Gerechtigkeit (ursprünglich: zum Kampf gegen Ungerechtigkeit) beteiligen sollen. In der Formulierung, daß außer „Gliedern der Kirche" „sogar gewisse Institutionen" durch Verletzung der Gerechtigkeit und durch „gefährliche Kompromisse" Ärgernis geben können, wurde der Zusatz „sogar gewisse Institutionen" gestrichen.

Ein Licht auf das Verhältnis des Staatssekretariats zur Päpstlichen Kommission wirft auch die Tatsache, daß das Apostolische Schreiben des Papstes „Octogesima adveniens" (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 282—292) zwar an Kardinal *M. Roy*, den Präsidenten der Kommission und des Laienrates, gerichtet war, daß aber die Kommission nicht an der Textausarbeitung beteiligt wurde. Auch das für Ende Oktober in München geplante Internationale Kolloquium über Rassendiskriminierung ist nicht zuletzt daran gescheitert, daß das Staatssekretariat und — unter seiner Regie — die römische Kommission zu direkte und scharfe Erklärungen mit politischen Komplikationen (z. B. im Falle Portugals) befürchteten.

Konfliktstoff für die Kommission bietet auch das Thema *Geburtenregelung*. Hier sind ihr noch viel stärker die Hände gebunden, da sie sich mit ihren abweichenden Ansichten zum Papst selbst in Gegensatz setzt, dessen Haltung bekannt ist. Die Konsequenz dieser Haltung wurde in einem Brief deutlich, den der Kardinalstaatssekretär am 14. November 1970 an alle Apostolischen Nuntien und Delegaten und an die ständigen Vertreter des Vatikans bei der UN und ihren Organisationen richtete. In ihm fordert er sie zu wirksamerer Intervention gegen die Geburtenkontrollprogramme von Regierungen und internationalen Organisationen auf (vgl. auch Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 157). Vor allem die USA wurden als Promotor solcher Programme apostrophiert. Das Bevölkerungsproblem müsse allein durch stärkeres Wirtschaftswachstum und durch konsequente Anwendung der Zeitwahlmethode („Rhythmusmethode") bewältigt werden.

Der Brief empfiehlt bessere Beziehungen der Episkopate zu den lokalen Vertretern der internationalen Organisationen und eine Einflußnahme der Nuntien und anderer Vertreter des Vatikans zugunsten „natürlicher" Geburtenkontrollprogramme (vgl. „National Catholic Reporter", 5. 2. 71). Experten der Kommission, wie z. B. der englische katholische Demograph, der Mill-Hiller-Missionar *A. McCormack*, weisen dagegen auf die äußerst kritische Situation in dieser Frage hin und sind der Meinung, daß die Öffentlichkeit sich der Dimension des Problems noch gar nicht bewußt geworden sei.

Hinter diesen Spannungen zwischen dem Staatssekretariat und einer Reihe von Kommissionsmitgliedern und Konsultoren stehen hauptsächlich zwei Gründe: einmal eine unterschiedliche Auffassung von der Aufgabe und Funktion der Kommission und — damit zusammenhängend — die Koordinierungs-, sprich Zentralisierungstendenz des Staatssekretariats. Das Konzil hatte es für „sehr zweckmäßig" gehalten (Pastoralkonstitution, Abschnitt 90), „ein Organ der Gesamtkirche zu schaffen, um die Gerechtigkeit und Liebe Christi den Armen in aller Welt zuteil werden zu lassen. Seine Aufgabe soll es sein, die Gemeinschaft der Katholiken immer wieder anzuregen, den Aufstieg der notleidenden Gebiete und die soziale Gerechtigkeit unter den Völkern zu fördern".

Welche Aufgabe hat die Kommission?

Nach dem Gründungsstatut im Motu proprio „Catholicam Christi Ecclesiam" vom 6. Januar 1967 (vgl. „Osservatore Romano", 11. 1. 67, und Herder-Korrespondenz, 21. Jhg., S. 62) werden diese vagen Zielaussagen des Konzilstextes konkretisiert, aber zugleich eingeschränkt. Der Konzilstext gebraucht den starken Ausdruck, „catholicorum communitatem excitare" — also die Gläubigen aus dem Zustand selbstgenügsamer Ruhe heraus- und zu aktivem Handeln aufzurütteln. Demgegenüber spricht das Motu proprio farblos davon, „im Volk Gottes das volle Bewußtsein seiner Sendung im gegenwärtigen Augenblick zu fördern".

Diese Aufgabe suchte die Kommission in den vergangenen fünf Jahren durch eine Aufgliederung der Arbeit auf vier Ausschüsse zu erfüllen: 1. auf den Ausschuß für die theologische Vertiefung der Friedens- und Entwicklungsproblematik; 2. auf das seit März 1971 ständige Komitee für Frieden und Völkergemeinschaft mit den Arbeitsgebieten Friedenserziehung, Minderheiten, Menschenrechte, Rassismus, Krieg, Abrüstung, Wehrdienstverweigerung u. a.; 3. auf den Ausschuß für Entwicklung, der auf eine gerechte Weltwirtschaftsordnung, einen gerechten Welthandel und auf internationale Gerechtigkeit hinarbeitet; 4. auf das Komitee für menschlichen Fortschritt, das erst im März 1969 vom Papst auf eine Anregung der UNESCO eingesetzt wurde, um mit ihr auf dem Gebiet der Alphabetisierung zusammenzuarbeiten. Weiter stehen der Kommission ein Verbindungsbüro für den Kontakt mit den gegenwärtig rund 50 nationalen Kommissionen und ein Informations- und Dokumentationszentrum zur Verfügung.

Mit dem Weltkirchenrat arbeitete die Kommission in dem seit Januar 1968 bestehenden gemeinsamen Ausschuß für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden (SODEPAX) zusammen (vgl. Herder-Korrespondenz, 22. Jhg., S. 278 bis 283; 24. Jhg. S. 208—210). Auch für SODEPAX läuft Ende 1971 die erste dreijährige Experimentierperiode ab. Daß die Arbeit fortgeführt wird, steht so gut wie fest, auch wenn noch keine offizielle Bestätigung vorliegt. Leitlinien für ein neues Programm sind bereits ausgearbeitet. Danach soll SODEPAX künftig seine Arbeit vorwiegend auf Friedens- und Entwicklungserziehung in Europa verlegen und hier die Christen und bestehenden Organisationen für Gesellschaftspolitik, Friedensarbeit und Entwicklungshilfe zu einem Schwerpunkteinsatz für Afrika drängen. Dabei sollen jedoch Asien und andere Länder nicht völlig ausgeschlossen werden. Auch für SODEPAX sind strukturelle und personelle Einschränkungen zu erwarten. Auch hier überschneiden sich zwei Zielsetzungen: Einerseits will man einer Verselbständigung des Ausschusses vorbauen, anderseits verfolgt man das berechtigte und notwendige Anliegen, durch kleinere Gremien effizienter und

zugleich kostensparender zu arbeiten. Der Ausschuß soll künftig auf zwölf Mitglieder begrenzt werden.

Der diplomatische Weg hat Vorrang

Bei ihrer praktischen Arbeit orientierte sich „Justitia et Pax" in den vergangenen fünf Jahren eher am Konzilstext, der ihr ihrer Meinung nach den Auftrag gab, bewußtseinsbildend auf eine Mobilisierung der Katholiken zu einem effizienten Einsatz für soziale Gerechtigkeit und Frieden in der Welt hinzuwirken. Aus diesem Selbstverständnis leiteten viele Mitglieder und Konsultoren ein Initiativrecht z. B. zur Verurteilung von Menschenrechtsverletzungen ab. Anders das Staatssekretariat. Dieses sieht die Kommission entsprechend der Konkretisierung des Motu proprio als rein innerkirchliches Studien-, Informations- und Koordinierungsorgan mehr im Dienste der Kurie als der Gesamtkirche. Es erhebt den an sich verständlichen, aber höchst problematischen Anspruch, über Möglichkeit und Art politisch relevanter Interventionen allein zu entscheiden. Zu einem politisch-sozialkritischen Engagement fühlt sich die Kommission aber um so mehr gedrängt, als sie sehr häufig dokumentarisches Material über die Verletzung von Menschenrechten überall auf der Welt erhält und zum öffentlichen Eintreten für die Entrechteten und Entmachteten aufgefordert wird. Da solche Erklärungen aber stets politisch brisanten Charakter haben, tangiert eine Entscheidung darüber, ob, wann und in welcher Form Stellung bezogen wird, das Staatssekretariat und die päpstlichen Nuntiaturen.

Im allgemeinen wurde der Anspruch von der Kommission auch respektiert. Sie gibt das Material weiter, sie schweigt oder handelt — wenn sie protestiert — in Absprache mit dem Staatssekretariat. So fällt z. B. auf, daß sie selbst noch nie zum Vietnamkrieg oder zum portugiesischen Kolonialismus — trotz zahlreicher Aufforderungen — Stellung genommen hat. Die belgische Kommission „Justitia et Pax", die sich zu den Vorgängen in Angola und Mozambique geäußert hatte, „erhielt einen offiziösen Verweis und wurde in einem Brief gefragt, ob dies denn wirklich die Aufgabe von ‚Justitia et Pax' ist" (vgl. „Informations Catholiques Internationales", 15. 7. 71). Das Vertrauen in die Wirksamkeit der diplomatischen Kanäle des Vatikans wird von den Befürwortern eines öffentlichen kritischen Engagements in der Kommission als mangelnder Mut zum Engagement ausgelegt. Das Staatssekretariat verspricht sich von diesem verschwiegenen Weg mehr Erfolg.

Daß aber auch öffentliche Stellungnahmen — wenn auch äußerst selten — nicht ausgeschlossen sind, zeigt z. B. die Erklärung des Präsidenten der Kommission, *M. Roy*, vom 29. Januar dieses Jahres zu den Menschenrechtsverletzungen im Prozeß von Conakry (Guinea) gegen die angeblichen Verschwörer. Die ausführliche Dokumentation über die Folterungen in Brasilien dagegen führten nur zu einem privaten Schreiben Kardinal Roys vom 20. Januar 1970 an die Generalsekretärin des „Comitato Italiano Europa-America-Latina". In diesem Brief steht ein für die Position der Kommission typischer Satz: „Wenn es auch nicht Sache der Päpstlichen Kommission ist, über eine solche politische Situation ein Urteil abzugeben, so können wir uns doch gegenüber den Forderungen christlicher Gewissen nicht taub stellen, die mit Recht auf ... die Verletzung von Menschenrechten in vielen Ländern reagieren." Das Dossier wurde an den Papst weitergegeben, der dann nach dem Scheitern der diplomatischen Bemühungen des Vatikans im Oktober des gleichen Jahres in einer Ansprache über den politischen Terror (vgl. Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 575—576) Folterungen, Terror und Gewalt mit deutlicher Zuspitzung auf Brasilien verurteilte.

Oft hindert aber auch die ungenügende Gesichertheit des Materials die Kommission daran, sich gegen solche Rechtsverletzungen einzusetzen. Sie muß ja alle eingehenden Schreiben und Unterlagen zunächst auf ihren Wahrheitsgehalt überprüfen, ehe sie ein Handeln ins Auge fassen kann.

In dieses unterschiedliche Verständnis der Aufgabe der Kommission spielt aber auch eine jeweils verschiedene Kirchenauffassung mit hinein. Das Staatssekretariat vertritt den Vatikan als politische Realität und denkt und handelt vorwiegend nach diplomatischen Kategorien. Dabei ist sein Leitbild von der Kirche eher von der Vorstellung der „societas perfecta" geprägt. Die Vertreter eines stärkeren sozialkritischen Engagements in der Kommission fühlen sich dagegen als Sprecher einer charismatisch-prophetischen Kirche, die sich im Namen des Evangeliums für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt öffentlich einsetzen muß, wenn sie glaubwürdig bleiben und ihren Zeichencharakter erfüllen will.

Abgesehen von der allgemeinen Tendenz des Staatssekretariats, die gesamte Tätigkeit der Kurie stärker zu koordinieren und zu kontrollieren, führt sein Ausschließlichkeitsanspruch auf politisch relevante Interventionen zwangsläufig dazu, alle politischen Entscheidungen zu koordinieren, d. h. praktisch zu zentralisieren. Ein äußeres Anzeichen dafür ist die starke personelle und technische Ausweitung des Staatssekretariats seit etwa zehn Jahren. Sein Budget ist das weitaus ausgabenintensivste des Vatikans.

Die Hoffnung liegt bei den nationalen Kommissionen

Freiere Hand haben dagegen die in den einzelnen Ländern sehr unterschiedlich strukturierten nationalen Kommissionen für Gerechtigkeit und Frieden. So genießt z. B. die französische nationale Kommission nach ihrem erst kürzlich entworfenen Statut „in organischer Verbindung mit der bischöflichen Kommission für karitative und soziale Hilfe eine Initiativ- und Interventionsfreiheit" (vgl. „La Croix", 27./28. 6. 71). Die Kommission „Justitia et Pax" der Diözese von Barcelona konnte in jüngster Zeit ein neues Gesetz über die öffentliche Ordnung als verfassungswidrig verurteilen, da es Verhaftungen ohne Haftbefehl legalisiere und für „subversive" Elemente Geld- und Gefängnisstrafen ohne vorherigen ordentlichen Gerichtsprozeß vorsehe. Eine kritische Stellungnahme der bischöflichen Kommission „Justitia et Pax" dagegen wurde von der spanischen Bischofskonferenz im letzten Augenblick verhindert.

In einem Interview des Konsultors der Päpstlichen Kommission, *V. Cosmao*, mit den „Informations Catholiques Internationales" (15. 7. 71) über die nationalen Kommissionen in Lateinamerika erklärte dieser, seit etwa zwei Jahren hätte die Arbeit dort dank des speziell vom römischen Sekretariat für Lateinamerika freigestellten Mexikaners *J. Garcia* erst richtig begonnen. Überall haben seitdem regionale bzw. nationale Treffen stattgefunden, die nach folgendem Schema arbeiteten: 1. Analyse der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Situation des Landes

bzw. der Region; 2. Bewertung der Position und der Rolle der Kirche gegenüber dieser Situation; 3. Reflexion darüber, welche Rolle die Kirche im sozialen Wandlungsprozeß spielen sollte; 4. Gewinnung von Vertretern der sozial und politisch engagiertesten Gruppen als Mitglieder bzw. Konsultoren der nationalen bzw. regionalen Kommissionen, die schon bestehen oder noch zu errichten sind; Koordinierung der Arbeit dieser Kommissionen.
Cosmao nennt vor allem drei Hindernisse, die dieser Arbeit im Wege stehen: 1. die etablierten politischen und sozialen Strukturen; 2. der Skeptizismus gewisser intellektueller und politischer Kreise; 3. ein großer Teil des Episkopats, dessen praktisches Verhalten mit den theoretischen Erklärungen in einem gewissen Widerspruch stehen: „Sie bleiben objektiv mit der in Medellín als etablierte Unordnung verurteilten etablierten Ordnung solidarisch."
Auch auf dem ersten europäischen Treffen der nationalen Kommissionen in Aachen im März 1971 (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 167—168) kamen alle darin überein, daß die nationalen Kommissionen autonom seien und die Päpstliche Kommission ihnen gegenüber lediglich eine begrenzte Koordinierungsfunktion habe. Angesichts des bevorstehenden Ablaufs der ersten fünfjährigen Experimentierperiode wurde in Aachen der deutsche „Katholische Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden" mit der Bildung einer Arbeitsgruppe beauftragt, die sich mit der Struktur und dem Statut der päpstlichen Kommission nach der vorgesehenen Neuorientierung befassen soll (über die Tätigkeit des deutschen Arbeitskreises vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 117—120). Diese müsse — so forderte man in den Resolutionen — über die im Rahmen der hierarchischen Struktur der Kirche notwendige und mögliche Autonomie verfügen, damit sie im Hinblick auf eine Teilnahme der Kirche am Umwandlungsprozeß der Welt notwendigen innerkirchlichen Änderungen bewirken kann.
Es spricht nicht sehr viel dafür, daß dieser Wunsch in Erfüllung geht. Mehr als die Funktion eines Kanals, einer Schleuse zum Vor- und Nachprüfen des Materials und zum Weitergeben und Ausführen höherer Weisungen wird die päpstliche Kommission „Justitia et Pax" — abgesehen von ihren Studien und ihre Koordinierungsfunktion — nach allen bisherigen Anzeichen kaum haben.

Länderbericht

Zur politischen und kirchlichen Lage in Rhodesien

Im Juni letzten Jahres hat Premierminister *E. Heath* den Wählern Großbritanniens versprochen, seine Partei würde, von neuem versuchen, mit dem rhodesischen Regime ins Gespräch zu kommen, um eine Normalisierung des Verhältnisses zwischen Großbritannien und Rhodesien einzuleiten. Es scheint, daß die Tory-Regierung ihr Versprechen einzulösen gedenkt. Bereits im November 1970 begannen die „Erkundigungsgespräche" zwischen dem Botschafter Großbritanniens in Pretoria und zwei Vertrauten *Ian Smiths* in Südafrika. Im März 1971 gestand der rhodesische Führer, die Kontakte mit England seien „ermutigend" und „vielversprechend". Im Juni wurde bekannt, daß Lord *Goodman* als Sondergesandter der englischen Regierung mehrmals in Salisbury gewesen war. Im gleichen Monat statteten Smith und zwei seiner Kabinettskollegen dem südafrikanischen Regierungschef *J. Vorster* einen Besuch ab, der mit der Mission Lord Goodmans offensichtlich in Zusammenhang stand. Der englische Außenminister Sir *Alec Douglas Home* hatte gehofft, daß eine Annäherung zwischen Salisbury und London noch vor der jedes Jahr im November stattfindenden Unterhausdebatte über Rhodesien erreicht werden könne. Doch besteht zur Zeit nicht einmal darüber Klarheit, ob für neue anglo-rhodesische Verhandlungen eine gemeinsame Diskussionsgrundlage besteht. Doch steht fest, daß *Smith* und *Heath* alles daran setzen, jetzt eine Regelung der Rhodesien-Frage zu erzielen. Salisbury weiß, daß es von einer konservativen englischen Regierung bessere Bedingungen aushandeln kann als von einer künftigen Labour-Regierung.
Der Wahlerfolg der Rhodesian Front-Partei im April 1970 hat die Stellung *Ian Smiths* weiterhin gefestigt. Im neugewählten Unterhaus (66 Sitze) sind nun alle 50 der für weiße Abgeordnete reservierten Sitze von Anhängern der Regierungspartei belegt. Zum ersten Mal in der Geschichte Rhodesiens ist eine weiße Oppositionspartei, die *Centre Party*, der auch einige Hundert Afrikaner angehören, ausschließlich durch afrikanische Abgeordnete im Unterhaus vertreten. Was die weißen Rhodesier vielen schwarzafrikanischen Staaten immer wieder vorgeworfen haben, ist seit dem April 1970 in Salisbury Wirklichkeit geworden: In Rhodesien herrscht heute faktisch ein Einparteiensystem, denn die laut Verfassung für afrikanische Abgeordnete vorgesehenen 16 Sitze haben im wesentlichen eine Alibifunktion, zumal nur 8 der 16 afrikanischen Abgeordneten auf demokratischem Wege gewählt werden.

Konsolidierung der Herrschaft der weißen Siedler

Die neue parlamentarische Zusammensetzung macht es der Regierung leicht, die seit der Machtübernahme der Rhodesian Front-Partei (Dezember 1962) eingeschlagene Linie konsequent weiterzuführen. Die Grundlage dafür ist die neue republikanische Verfassung, die die menschlichen Grundrechte bedeutungslos macht, das Prinzip der „getrennten Entwicklung" in ihrem Bodenverteilungsgesetz verankert und die politische Emanzipation der Afrikaner grundsätzlich verunmöglicht. Diese Verfassung muß als die rechtliche Ausgestaltung der rassistischen Ideologie der Mehrheit der weißen Rhodesier betrachtet werden. Seit ihrem Inkrafttreten (2. 4. 70) sind neue legislative Vorstöße zur Festigung der rhodesischen Rassenpolitik unternommen worden. Der schon vor Jahren geplante und erarbeitete Gesetzesentwurf zum Schutz der Eigentümer (Property Owners Protection Bill) sollte in Kürze dem Abgeordnetenhaus vorgelegt werden. Dieses neue Gesetz sieht vor, daß Bürger asiatischen oder gemischtrassischen Ursprungs, die im Stimm-, Wahl- und Bodengesetz als „weiß" klassifiziert werden, in ihrer Wohnfreiheit ein-

geschränkt werden. Der Gesetzesentwurf macht deutlich, wie sehr ein krasser Rassismus heute das Denken der rhodesischen Regierungspartei bestimmt. Die kleinen und schlecht organisierten Gruppen gemischtrassischer Abstammung (16 500 Mischlinge und 9200 Asiaten) bedeuten, politisch und kulturell gesehen, für die weiße Bevölkerung (243 000) keine „Gefahr", wie das bei der afrikanischen Mehrheit (5,1 Millionen) geltend gemacht wird. Dieser neue Gesetzesentwurf hat auch gezeigt, daß ein nach rassischen Kriterien bestimmtes Gesellschafts- und Gesetzessystem mit innerer Zwangsläufigkeit das Prinzip der Hautfarbe bis in seine letzten Konsequenzen vertreten muß. Wer einmal damit beginnt, eine Bevölkerung in „Farbgruppen" aufzuteilen, wird nie damit fertig. So hat es 13 Entwürfe gebraucht, um all den rassischen Verästelungen gerecht zu werden, bis das „Gesetz zum Schutz der Eigentümer" endlich dem rhodesischen Parlament präsentiert werden kann. Wider Erwarten ist nun gegen diesen Gesetzesentwurf Opposition laut geworden — nicht weil die weißen Parteigänger mit seinem Inhalt nicht einverstanden wären, sondern weil es sich gezeigt hat, daß es zur Durchführung dieses Gesetzes viel Geld braucht, das nicht von der Zentralregierung, sondern von Stadtverwaltungen aufgebracht werden muß. Rhodesien ist nicht Südafrika, d. h., der Regierung *Smith* stehen nicht die gleichen Geldmittel zur Verfügung wie der Regierung *Vorster*, um kostspielige Umsiedlungen vorzunehmen.
Die nächsten allgemeinen Wahlen sind erst 1975 fällig. Somit hätte *Smith* noch genügend Zeit, seine Staatsführung unter Beweis zu stellen und von den reichen politischen Möglichkeiten, die er wegen seiner Popularität besitzt, Gebrauch zu machen. Es ist aber unwahrscheinlich, daß der rhodesische Führer seine Haltung gegenüber der afrikanischen Bevölkerung ändern wird. Am 14. Mai 1971 erklärte er in einem in Großbritannien ausgestrahlten Fernsehinterview, er hoffe, daß Rhodesien sich nie dazu erniedrigen lasse, „jedem Bürger das Stimmrecht zu geben, als ob es um das Zählen von Schafen ginge". Nur Leute, die „einen gewissen Grad von Verantwortung, einen gewissen Grad von Zivilisation besitzen", sollten das Stimmrecht erhalten.

Wirtschaftssanktionen haben wenig Erfolg

Am 13. Mai 1971 wurde in Rhodesien die Benzinrationierung aufgehoben. Damit hat das rhodesische Regime England und den UN gegenüber demonstriert, daß die vor fünf Jahren über Rhodesien verhängte Wirtschaftssperre nur eine geringe Wirkung gehabt hat. Eine völlige Unterbindung der Benzinzufuhr hätte innerhalb von Wochen zu einem völligen Zusammenbruch der Wirtschaft dieses Binnenlandes führen können. Daher hat die Sanktionenkommission der UN der Benzinsperre auch höchste Priorität eingeräumt, und die englische Kriegsmarine patrouilliert aus diesem Grunde die Küste von Moçambique. Zwar ist die Ölleitung vom moçambiqueschen Hafen Beira in die rhodesische Grenzstadt Umtali seit fünf Jahren nicht mehr in Betrieb, aber via Südafrika und Laurenço Marques erreicht so viel Benzin Rhodesien und konnten so gewaltige Vorratslager angelegt werden, daß jetzt der Benzinverkauf freigegeben werden konnte. Bei der Aufhebung der Benzinrationierung sprach der rhodesische Wirtschaftsminister *J. Mussett* den Ölfirmen seinen besonderen Dank aus. Diese Firmen hätten „wunderbare Arbeit geleistet". Ihnen sei es mit zu verdanken, daß „die Räder Rhodesiens nicht zum Stillstand gekommen sind".

In mancher Beziehung hatten die Sanktionen für Rhodesien einen wirtschaftsfördernden Effekt. Die Einfuhrsperren, wovon praktisch nur Bücher und Medikamente ausgenommen sind, haben dazu geführt, daß Rhodesien seine Sekundärindustrie ausgebaut und seine Landwirtschaft diversifiziert hat, so daß das Land mehr und mehr Selbstversorger geworden ist. Im übrigen können die meisten Produkte von Südafrika bezogen oder via Südafrika importiert werden. Personenwagen der Marken BMW, Alfa Romeo, Toyota, Citroen und Renault werden in Rhodesien in Lizenz hergestellt, während andere Marken (vor allem Peugeot) eingeführt werden. Nur britische, amerikanische und schwedische Modelle sind nicht erhältlich.

Das Land hat sich wirtschaftlich gefangen

Weit schwieriger ist die Lage der Exportindustrie. Das Hauptexportprodukt, der Tabak, mußte seit 1965 auf ca. ein Drittel des früheren Anbaus reduziert werden. Das öffentliche Tabakversteigerungshaus in Salisbury ist seit sechs Jahren geschlossen; der Staat besitzt jetzt das Tabakmonopol. In seiner letzten Budget-Rede gestand der rhodesische Finanzminister, *J. Wrathall*, daß für Tabak bester Qualität, der jetzt auf Umwegen und durch Mittelsmänner auf dem Weltmarkt abgesetzt werden müsse, die Regierung nur 6 rhod. Cents per Pfund erhalte und daß sie, selbst wenn die ganze Ernte von 120 Millionen Pfund verkauft werden könnte, immer noch $R 19 Millionen (ca. 100 Millionen DM) Defizit machen würde. Vor der einseitigen Unabhängigkeit Rhodesiens am 11. November 1965 wurde den Tabakpflanzern auf dem offenen Markt durchschnittlich 30 rhod. Cents (ca. 1.80 DM) per Pfund bezahlt (vgl. *„The Guardian"*, 17. 5. 70).
Trotz des weitgehenden Ausfalls des einst so blühenden Tabakexports (Tabak wurde in Rhodesien früher „das braune Gold" genannt) gelang es der rhodesischen Regierung nach der Wirtschaftsbaisse von 1966 bis 1968, den Export anderer Produkte erheblich zu steigern. 1969 verzeichnete die Wirtschaft ein tatsächliches Wachstum von 11 % und eine Exportsteigerung von 16 % gegenüber dem Vorjahr. Die Zahlungsbilanz war positiv; der Handelsbilanzüberschuß betrug 36 Millionen rhod. Dollar (vgl. Economic Survey of Rhodesia 1970, Government Printers, Salisbury). Infolge der weitgehend in sich geschlossenen Wirtschaft konnte die Inflationsrate auf 3,5 % gehalten werden, im Gegensatz zu Südafrika, wo diese beängstigend zunimmt.
Als neue Quelle des Devisenerwerbs kann der Tourismus gelten. Die rhodesische Regierung hat in den letzten Jahren gewaltige Anstrengungen unternommen, um diesen zu fördern. Im Mai dieses Jahres konnte *P. Van der Byl*, der Minister für Immigration, Information und Tourismus, bekanntgeben, daß die Touristenindustrie im letzten Jahr um 7,3 % zugenommen und dem Land ausländische Devisen im Werte von 140 Millionen DM eingebracht habe. Die meisten der 364 000 Touristen, die Rhodesien im Jahre 1970 besucht haben, waren Südafrikaner. Aber die Zahl der Besucher aus Nordamerika und der BRD steigt jährlich. Von vielen Reiseagenturen wird Rhodesien (389 361 qkm; Bevölkerungsdichte 13 pro qkm) als Ferienparadies dargestellt — mit einem gemäßigten Klima (zwei Drittel des Landes hat eine Höhenlage von über 1000 m), durchschnittlichem Sonnenschein von 7½ Std. pro Tag, und Touristenattraktionen wie den Viktoriafällen, den gewaltigen afrikanischen Steinruinen Zimbabwe und großwildreichen Tierparks.

Trotz der erstaunlich erfolgreichen Export- und Touristenindustrie müssen in Zukunft neue Devisenquellen erschlossen werden. Der wirtschaftlich gefährlichste Aspekt ist die Überalterung der materiellen Infrastruktur, d. h. der Eisenbahnen, Telephonnetze, Transportmittel etc. Der rhodesische Wirtschaftsminister gab bekannt, daß für die Instandhaltung und Modernisierung des Eisenbahnnetzes der Großteil der ausländischen Devisen benötigt werde und daß es mindestens drei Jahre dauern werde, bis die rhodesischen Eisenbahnen den Güterverkehr wieder bewältigen können (vgl. „*Observer*", London, 8. 11. 70). Der Führer der Oppositionspartei, *Pat Bashford*, wies darauf hin, daß das durchschnittliche Alter der Landwirtschaftstraktoren in Rhodesien 15 Jahre betrage und daß ein großer Teil der Apparate für das Telephon- und Telegraphensystem dringlich der Erneuerung bedürfe, will man einen Zusammenbruch des Kommunikationsnetzes verhindern.

Obwohl die Primär- und Sekundärindustrie in den letzten Jahren gewachsen ist, vermag sie mit dem Wachstum der afrikanischen Bevölkerung nicht Schritt zu halten. Dafür bedürfte es Millionen an ausländischen Investitionen, die wegen der Sanktionen und der politischen Isolierung des Landes aber auch in Zukunft nicht zu erwarten sind. Die dringlichste Aufgabe der rhodesischen Wirtschaft liegt heute darin, für mindestens eine halbe Million afrikanischer Arbeitsloser Arbeitsplätze zu schaffen. Dies wird der rhodesischen Industrie und Landwirtschaft aber nur dann gelingen, wenn der Handelsboykott aufgehoben und die Beziehungen zum Ausland sich normalisieren werden.

In London und bei den UN hat man vor Jahren geglaubt, daß Wirtschaftssanktionen das rhodesische Regime über kurz oder lang zu Fall bringen würden. Diese Erwartung hat sich nicht bestätigt. Innenpolitisch gesehen, bewirkte dieser Schritt genau das Gegenteil von dem, was er bezweckt hatte. Die Sanktionen haben die weiße Minderheit zusammengeschweißt und das Regime *Smith* gefestigt; sie haben durch die zahlreichen Bestimmungen des seit 1965 herrschenden Notstandsrechtes der Regierung totalitäre Macht gegeben und sind vorwiegend dafür verantwortlich, daß es zur Zeit sozialpsychologisch undenkbar ist, daß eine weiße Oppositionspartei zu einer Massenbewegung wird. Das soll freilich nicht heißen, daß die Sanktionen durch eine Konjugation verschiedener innen- und außenpolitischer Umstände letzten Endes nicht doch noch die angestrebte Wirkung haben werden.

Bevölkerungsexplosion bei der afrikanischen Mehrheit

Es gibt wenige Länder in der Welt, wo die Veröffentlichungen des statistischen Amtes mit so viel Aufmerksamkeit verfolgt werden wie bei der weißen Minderheit Rhodesiens. Das Hauptinteresse gilt dabei durchwegs den Bevölkerungsstatistiken der afrikanischen Mehrheit. Laut dem „Monthly Bulletin of Statistics" vom April 1971 beträgt die Zahl der afrikanischen Bevölkerung 5,13 Millionen; die jährliche Bevölkerungszunahme wird weiterhin mit 3,6 % angegeben. Das bedeutet, daß sich die afrikanische Bevölkerung in 18 Jahren verdoppeln wird. 50 % der afrikanischen Bevölkerung ist zur Zeit unter 15 Jahren, und es besteht keine Wahrscheinlichkeit, daß sich diese Bevölkerungspyramide in den nächsten Jahren wesentlich verändern wird. Damit weist Rhodesien die stärkste Bevölkerungszunahme Afrikas und eine der steilsten Wachstumsraten der Welt auf.

Diese explosionsartige Bevölkerungsentwicklung ist z. T. politisch motiviert. Prof. *R. H. Philpott* von der Universität Salisbury zitierte neulich den Ausspruch eines afrikanischen Medizinstudenten: „Wir besitzen keine Waffen, so müssen wir uns wenigstens bemühen, mehr Kinder zu haben (als die Weißen)" (zit. nach „*Rhodesia Herald*", 26. 5. 71). Prof. Philpott errechnete, daß bei einer jährlichen Bevölkerungszunahme von 180 000 Menschen jährlich folgende zusätzliche Dienstleistungen notwendig wären: 540 Krankenhausbetten und 18 Ärzte; 60 000 neue Arbeitsstätten; 180 000 Extrahektare für den landwirtschaftlichen Anbau; 360 Primarschulen und 4500 Primarschullehrer; 36 000 neue Wohnungen.

Auch unter normalen Voraussetzungen wäre eine wirtschaftlich unproduktive Bevölkerung dieses Ausmaßes schwer zu verkraften; bei dem durch die politische Isolierung bedingten Investitionsmangel muß sich die rhodesische Bevölkerungsexplosion auf lange Sicht geradezu katastrophal auswirken. 1968 gab es in Rhodesien ungefähr gleich viel afrikanische Arbeitnehmer wie 1962—64 und etwas weniger als im wirtschaftlichen Rekordjahr 1960 (vgl. *G. Kay*, Rhodesia: A human geography. Africana Publishing Corporation, New York, 1970, S. 172). Gemessen an dem Bevölkerungszuwachs hat sich der Prozentsatz der afrikanischen Arbeitnehmer aber von Jahr zu Jahr verringert. 1962—64 waren 16,3 % der afrikanischen Bevölkerung in einem Anstellungsverhältnis, 1967 14,2 % und 1968 nur noch 13,9 %. In absoluten Zahlen ist das durchschnittliche jährliche Pro-Kopf-Einkommen der afrikanischen Bevölkerung seit 1964 unverändert geblieben, aber der Lebenskostenindex für Afrikaner hat sich seither um 7 % erhöht. Das Pro-Kopf-Einkommen der afrikanischen Bevölkerung ist noch immer 54 rhod. $ (ca. 310 DM) pro Jahr, während das durchschnittliche Pro-Kopf-Einkommen der weißen Bevölkerung 23mal größer ist, d. h. ca. 1264 rhod. $ (ca. 7100 DM) beträgt (vgl. *G. Kay*, a. a. O., S. 172). Das Realeinkommen von 250 000 Weißen, Asiaten und Mischlingen ist höher (295,6 Millionen rhod. $) als das von 5 Millionen Afrikanern (206,4 Millionen rhod. $). Mit anderen Worten, die große Mehrheit der afrikanischen Bevölkerung lebt in äußerster Armut: 1967 entsprach das durchschnittliche Jahreseinkommen jener 60 % der afrikanischen Bevölkerung, die in traditioneller Landwirtschaft leben, 28 rhod. $ (ca. 160 DM) pro Kopf.

Die Bevölkerungsexplosion und die damit verbundene zunehmende Arbeitslosigkeit ist aber nicht nur wirtschaftlich gefährlich, sondern auch politisch. Die weißen Rhodesier sehen ein, daß sie ihre Vorherrschaft auf die Dauer nur halten können, wenn sich das Zahlenverhältnis von Schwarz zu Weiß, das gegenwärtig 21 : 1 ist, nicht zu schnell „verschlechtert". 1963 erklärte der Unterhausabgeordnete und heutige Minister *P. Van der Byl:* „Die größte Gefahr für Rhodesien liegt nicht im internationalen Kommunismus, nicht im panafrikanischen Nationalismus, sondern in einer aufwallenden, gewaltigen, endlosen Horde von (afrikanischen) Babies („a seething, vast, limitless hoard of babies") (zit. nach „*Hansard*", Protokoll der „Legislative Assembly of Southern Rhodesia", 1963, Nr. 54, Sp. 678).

Als Gegengewicht zur „endlosen Horde von afrikanischen Babies" ist die Vermehrung der weißen Bevölkerung für das rhodesische Regime zu einem politischen Imperativ geworden. Premierminister *Smith* vertrat schon vor Jahren das Prinzip der „Einwanderung via Stubenwagen" und begrüßte italienische Immigranten im Juli 1970 mit den Worten: „Unsere größte Hoffnung ist, daß ihr das

Land mit vielen jungen Rhodesiern beschenken werdet, hier geboren und hier erzogen" (vgl. „*Moto*", August 1970). Weiterhin sieht sich die rhodesische Regierung genötigt, durch eine intensive Werbetätigkeit weiße Immigranten aus Europa und Nordamerika anzulocken und ihre Reise nach Rhodesien zu subventionieren.

Militärische Sicherheit und afrikanischer Widerstand

Am 28. April 1971 gab das rhodesische Verteidigungsministerium bekannt, daß drei weiße Soldaten der rhodesischen Armee auf portugiesischem Territorium im benachbarten Tete-Distrikt auf eine Landmine aufgefahren und getötet worden seien. Dieser Zwischenfall, der auf die Verantwortung von FRELIMO-„Terroristen" gehe, so erklärte das Verteidigungsministerium, habe sich anläßlich eines Freundschaftsbesuches rhodesischer Streitkräfte bei ihren portugiesischen Kollegen in Moçambique ereignet. Die rhodesische Presse wies darauf hin, daß zum erstenmal seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges rhodesische Soldaten in einem fremden Land gefallen seien, und machte auf die „Opfer" der südafrikanischen Polizeikräfte aufmerksam, von denen bereits vier bei militärischen Operationen in Rhodesien getötet wurden (vgl. „*Rhodesia Herald*", 29. 4. 71). Dieses Ereignis beleuchtet die enge militärische Verbindung, die zwischen den Regierungen des weißen südlichen Blocks besteht. Es wird vermutet, daß 2700 Mann der südafrikanischen Sicherheitsstreitkräfte seit 1966 in Rhodesien im Einsatz stehen. Dazu kommen ein stehendes Heer von 4600 rhodesischen Soldaten, das jederzeit durch 4000 ausgebildete weiße Reservisten verstärkt werden kann, und ein Polizeikorps von 6400 Mann und eine Bürgerwehr von 28 000 Mann (*W. Schmidt*, a. a. O. S. 92; *F. Ansprenger*, Der Schwarz-Weiß-Konflikt in Afrika. Kaiser/Grünewald, München/Mainz, 1971, S. 23). Rhodesien verfügt über eine Luftwaffe von ca. 1200 Mann und 80 Kampfflugzeugen. Der Luftwaffe kommt in der Überwachung der über 1000 km langen Grenze mit Sambia eine entscheidende Bedeutung zu. Wie die Transportmittel sind auch die Flugzeuge und schweren Waffen Rhodesiens zur Zeit überaltert. Die rhodesische Regierung wird aber alles daransetzen, um mit Hilfe Südafrikas ihr Flugzeug- und Waffenarsenal instand zu halten und zu modernisieren. Dafür steht ein Verteidigungsbudget von über 100 Millionen DM (oder 9 % des Staatsbudgets) zur Verfügung.

Jeweils von monatelangen Ruhezeiten unterbrochen, ist es seit 1965 zu Zusammenstößen von rhodesischen Regierungstruppen mit den von Sambia her eindringenden Partisanen gekommen. Laut inoffiziellen Angaben sind seit 1966 171 Partisanen und 17 Soldaten der rhodesischen Streitkräfte getötet worden (IANA Report in *Rhodesia Herald*, 29. 4. 71). Die Zahl der Verwundeten der rhodesischen Sicherheitsstreitkräfte wurde bis Ende 1968 mit 30 angegeben (*W. Schmidt*, a. a. O. S. 94).

Weit wichtiger als die militärischen Sicherungsmaßnahmen des rhodesischen Regimes sind aber die verfassungs- und strafgesetzlichen Abschirmungen gegenüber der afrikanischen Mehrheit. Seit Jahrzehnten versucht die weiße Regierung die ländliche afrikanische Bevölkerung gesellschaftlich zu isolieren. Sie soll sich nicht nur von der weißen Bevölkerung „getrennt entwickeln", sondern so weit wie möglich auch von ihren schwarzen Vettern in der Stadt isoliert und vor den in der Stadt lebenden „Agitatoren beschützt" werden. Seit 1958 sind politische Versammlungen auf dem Land verboten. Jeder, der sich um die politische Bildung der ländlichen Bevölkerung bemüht, ist „verdächtig". Vor allem aber versucht das Regime die Hörigkeit der afrikanischen Bauern mit Hilfe der Stammeshäuptlinge aufrechtzuerhalten.

Die Rolle der Stammeshäuptlinge

Die Stammeshäuptlinge sind nach *Ian Smith* die „echten Führer" der afrikanischen Bevölkerung, und er sei nicht bereit, andere schwarze Führer anzuerkennen. Seit den allgemeinen Wahlen vom April 1970 sitzen acht Häuptlinge im neugeschaffenen Oberhaus, und 8 der 16 afrikanischen Abgeordneten im Unterhaus werden von einem von der Regierung kontrollierten Häuptlingsrat ernannt. Da bei den Maschonastämmen das Häuptlingsamt nicht vom Vater auf den Sohn, sondern gewöhnlich vom Vater auf den nächstjüngeren Bruder übergeht, handelt es sich bei diesen Häuptlingen meist um alte Männer, die gewöhnlich keine Schulbildung genossen haben. Zudem gelten sie als Regierungsbeamte, die für rhodesische Verhältnisse fürstlich besoldet werden. Häuptlinge solcher Art kann das Regime sehr leicht gefügig machen.

Freilich gibt es auch Ausnahmen. Häuptling *Rekayi Tangwena*, der sich geweigert hat, seinen Stamm von der weißen Regierung umsiedeln zu lassen, hat nun schon seit Jahren allen Versuchungen der Regierung — Einschüchterungen, Bestechungsversuchen und Gewalttätigkeiten — die Stirn geboten und ist zu einem Symbol, vielleicht sogar zum einzigen Symbol des passiven Widerstandes unter den Afrikanern geworden (vgl. *R. Niemann*, Emanzipationsbestrebungen der Afrikaner in Rhodesien, in: *T. Ebert*, Hrsg., Ziviler Widerstand. Bertelsmann — Düsseldorf, 1970, S. 161—200).

Obgleich das Beispiel Tangwenas bis heute bei anderen Stammeshäuptlingen kaum Schule gemacht hat, ist es wahrscheinlich, daß die Frustration und Unzufriedenheit bei der ländlichen Bevölkerung in den nächsten Jahren wachsen wird. Hauptgrund dafür ist ein neues Landnahmegesetz, das „für alle Zeiten" den Boden zwischen den beiden Rassen im Verhältnis 1 : 1 verteilt, d. h., daß auf einen Weißen durchschnittlich 70 Hektar entfallen, auf einen Afrikaner jedoch nur 4 Hektar, wobei zu berücksichtigen ist, daß sich bloß 30 % der Weißen der Landwirtschaft widmen, während es bei den Afrikanern 70 % sind. Der Bevölkerungsdruck auf den für Afrikaner bestimmten Gebieten wird demnach rasch zunehmen und mit der Zeit unerträglich werden. Wenn dann keine zusätzliche Landzuteilung an die Afrikaner stattfindet, dürfte es um die Loyalität vieler traditioneller Häuptlinge geschehen sein — denn wenn sie sich um *eines* kümmern, so ist es der Boden.

Noch schwieriger ist es um den Widerstand der Afrikaner in der Stadt bestellt. Wie in Südafrika sind auch in Rhodesien die Afrikanerviertel so angelegt, daß sie im Fall eines Aufstandes mit wenigen Maschinengewehren in Schach gehalten werden können. Die Stadtbevölkerung wird durch ein System von Einschüchterung regiert. Dazu gehören die nächtlichen Razzien der Ordnungskräfte: Gegen 2 Uhr morgens wird der politisch Unzuverlässige aus dem Schlaf geschreckt und sein Haus durchsucht. Es braucht nicht viel, um als „unzuverläsisg" zu gelten. Wer viel liest — Bücher und vor allem Zeitungen —, wer gewisse Führerqualitäten aufweist oder sich regelmäßig mit anderen Männern zum privaten Bierdrink trifft, wird von den bezahlten und allgegenwärtigen Polizeispitzeln als „verdächtig" eingestuft.

Die Methode der Einschüchterung wird auch gegenüber den afrikanischen Arbeitnehmern in Industrie, Handel und Dienstleistungsgewerbe angewandt. In einer Fabrik in der rhodesischen Stadt Gwelo wird z. B. jeden Tag ein Arbeiter entlassen und ein neuer angestellt, um auf diese Weise die Arbeiterschaft in ständiger Unsicherheit zu halten und sie unterwürfig zu machen. Zwar gibt es afrikanische Gewerkschaften, aber ein ausgeklügeltes System von Gesetzesbestimmungen hat seit Jahren dafür gesorgt, daß sie sich nicht zu Massenorganisationen entwickeln konnten. Die Arbeiter dürfen nur vertikal, d. h. innerhalb einer bestimmten Industrie oder eines bestimmten Industriezweiges, organisiert werden; eine horizontale Verbindung, z. B. eine allgemeine Gewerkschaft aller Metallarbeiter, ist nicht gestattet. Dazu kommt, daß sich die zahlenmäßig stärksten Berufsgruppen gewerkschaftlich überhaupt nicht organisieren dürfen. Das sind die Farmarbeiter, die 38 % der gesamten Arbeiterschaft ausmachen, die Hausangestellten (15 %) und die Regierungsangestellten (3,7 %); 57 % der 600 000 Arbeiter Rhodesiens dürfen sich also gewerkschaftlich nicht organisieren.

Opposition in der Presse und in der Studentenschaft

Von weit größerer Bedeutung als der aktive Widerstand der Partisanen ist für das Regime Smith der Widerstand der geistigen Gemeinschaften. Dazu gehören die Presse, die Studenten der Landesuniversität Salisbury und die kirchlichen Führer. Alle drei können seit Jahren als Institutionen der Oppostion bezeichnet werden, deren Stimmen das rhodesische Regime nicht zu erdrosseln vermochte. Aus den Vertretern dieser drei Gruppen rekrutieren sich fast alle, die seit 1964 aus Rhodesien ausgewiesen wurden, nämlich 17 Journalisten, 13 Missionare und mehrere Professoren und Studenten der Universität Salisbury.

Wenn rhodesische Politiker über die „feindliche Presse" reden, meinen sie gewöhnlich lediglich *eine* Zeitung, *„The Rhodesia Herald"*. Sie ist nicht nur die größte Tageszeitung Rhodesiens, sondern auch die qualitativ beste. Ihre Leitartikel bringen oftmals das Regime dermaßen in Verlegenheit, daß sich rhodesische Unterhausabgeordnete gezwungen sehen, im Parlament dem *„Herald"* zu entgegnen, als ob es sich um eine parlamentarische Opposition handelte. Für diese Haltung der Zeitung sind lediglich drei bis vier Redakteure verantwortlich. Durch eine personelle Neubesetzung der Redaktion könnte sie also zum Verschwinden gebracht werden. Damit käme der *„Rhodesia Herald"* in Einklang mit allen andern „weißen" Zeitungen Rhodesiens (der Tageszeitung *„The Chronicle"*, fünf Wochenzeitungen und verschiedenen Monatsblättern), die regierungshörig sind oder direkt von der Rhodesian Front-Partei kontrolliert werden.

Eine bedeutsame Entwicklung hat sich in den letzten Monaten im Bereich der katholischen Presse Rhodesiens abgezeichnet. Die afrikanische Monatsschrift *Moto* hat seit der Ausweisung zweier ihrer Redakteure im März 1970 ihren politischen Kurs in keiner Weise geändert und wurde zum Erstaunen vieler von der Regierung unbehelligt gelassen. Durch die ökumenische Zusammenarbeit mit dem (evangelischen) Christenrat Rhodesiens ist die Auflage des *„Moto"* auf 41 500 gestiegen (Juni 1971), und dank der technischen Erweiterung und Modernisierung der Druckerei Mambo Press ist es möglich geworden, daß *Moto* ab September dieses Jahres als Wochenzeitung erscheint. Die in Salisbury herausgegebene katholische Monatsschrift *„The Shield"* (Aufl. ca. 3000) vertritt seit dem April 1971 eine neue Linie. Nachdem die zwei Hauptredakteure aus Protest gegen eine Entscheidung der rhodesischen Bischöfe von ihren Posten zurückgetreten waren (siehe unten), wurde die Schriftleitung des *Shield* in politisch „sichere" Hände gelegt. Die Monatsschrift präsentiert sich jetzt als „religiöse Zeitschrift", die zu rassenpolitischen und sozialethischen Fragen schweigt.

An der Universität von Salisbury studierten 1970 401 weiße, 335 schwarze und 71 Studenten asiatischen oder gemischten Ursprungs. Somit ist die Universität eine der ganz wenigen Institutionen in Rhodesien, die, wenigstens bis heute, von der Rassentrennung verschont geblieben sind. Wie riskant es aber für schwarze Studenten ist, zu demonstrieren oder die Vorlesungen zu bestreiken, geht schon aus der Tatsache hervor, daß Regierungsstipendien — und praktisch alle afrikanischen Studenten sind auf solche Stipendien angewiesen — an die Bedingung geknüpft sind, daß der Student sich „gut aufführt", d. h. sich nicht politisch betätigt. Der Druck, der auf den afrikanischen Studenten lastet, ist stets spürbar. Um so höher ist der Mut der schwarzen Studenten einzuschätzen, die immer wieder gegen die Maßnahmen der Regierung an ihrer Hochschule wie im Land überhaupt sich wehren.

Im Juni 1970 fand an der Universität Salisbury ein fast drei Wochen dauernder Vorlesungsstreik statt, der sich in erster Linie gegen die Ausstoßung von zwei und die Suspendierung von fünf Studenten richtete, die gegen die rassistische Zusammensetzung des Senats der Universität protestiert hatten: Alle 34 Mitglieder sind Weiße und bei weitem nicht alle Akademiker. Afrikanische und asiatische Studenten forderten, daß mindestens acht Nichteuropäer im Senat vertreten seien.

Das Verhalten der Kirche

1970 zählte man in Rhodesien 475 500 Katholiken, d. h. ca. 9,4 % der gesamten Bevölkerung (vgl. News Bulletin, November 1970, Sekretariat der katholischen Bischofskonferenz, Salisbury). Dieser Prozentsatz liegt höher als in der Republik Südafrika (7 %), aber bedeutend niedriger als in den nördlichen Nachbarländern Sambia und Malawi (17 %). In den fünf Diözesen Rhodesiens wirkten Ende 1970 383 Priester, davon sind nur 34 Afrikaner. Über 100 Priester sind in Verwaltung, Schulen oder Spezialaufgaben eingesetzt, so daß das tatsächliche Zahlenverhältnis zwischen Klerus und Gläubigen 1 : 2000 gleichkommt. „Rechnet man mit der bescheidenen jährlichen Zunahme von 4 % (z. Z. gibt es in Rhodesien 31 300 Katechumenen), so wird die Katholikenzahl bis 1990 auf 1 060 000 ansteigen, denen mindestens 1060 Priester zur Verfügung stehen sollten, um einen befriedigenden Seelsorgsdienst (1 : 1000) sicherzustellen." Im kirchlichen Einsatz stehen ferner 154 Brüder (davon 12 Afrikaner) und 1024 Ordensschwestern (davon 345 Afrikanerinnen).

Rhodesien ist nebst Mozambique das einzige größere Land Afrikas, das noch keinen afrikanischen Bischof hat. Seit Jahren gelten aber die fünf Bischöfe des Landes als engagierte Kämpfer für Freiheit und Menschenrechte. Im folgenden können aber nur die zwei bedeutendsten kirchlichen Ereignisse der letzten Monate behandelt werden, nämlich die Weigerung der katholischen Kirche, im Bereich des afrikanischen Primarschulwesens weiterhin mit der Regierung zusammenzuarbeiten, und die unerwartete Wende in der Haltung der katholischen Bischöfe in bezug auf die „weißen" katholischen Privatschulen.

Verzicht auf das afrikanische Primarschulwesen

Wie in den meisten afrikanischen Ländern, die vom englischen Kolonialismus geprägt sind, kam auch in Rhodesien den christlichen Kirchen auf dem Gebiet des afrikanischen Primarschulwesens eine besondere Rolle zu. Praktisch waren die Kirchen während mehr als sechzig Jahren für die Großzahl der afrikanischen Primarschulen verantwortlich. So besuchten 1968 ca. 92% aller afrikanischen Primarschulkinder Missionsschulen, wovon 23% von der katholischen Kirche geführt wurden. Die Zentralregierung bezahlte die Löhne der Lehrer und eine geringfügige Entschädigung für die von den Kirchen bestimmten Schulinspektoren. Die Kosten für Gebäude und deren Unterhalt wie für Einrichtungen, Bücher etc. fielen zu Lasten der Eltern der Kinder. Der Sekretär des afrikanischen Erziehungswesens gestand in seinem Jahresbericht von 1965, daß durch die Mitwirkung der Kirchen und Eltern im afrikanischen Erziehungswesen dem Staat im Berichtsjahr ca. 2,5 Mill. rhod. Pfund (ca. 28 Mill. DM) erspart geblieben seien; die entsprechende Summe für 1967 wurde auf ca. 4 Mill. rhod. Pfund (45 Mill. DM) geschätzt (cf. *E. Mogler*, Report about African Education in Rhodesia, Manuskript 1970, S. 46).

Aus der mannigfachen Abhängigkeit von Regierung und Kirche im afrikanischen Primarschulwesen ergaben sich immer wieder ernste Spannungen. Die Missionare waren sich bewußt, welch große Ersparnisse ihre „Schultätigkeit" für den Staat bedeutete und daß die Regierung für die Schulausbildung eines weißen Kindes zehnmal mehr aufwandte als für einen schwarzen Schüler. Aber im Interesse der afrikanischen Bevölkerung wie auch aus kirchlichen Eigeninteressen war man bereit, die Zusammenarbeit zwischen Kirche und Staat aufrechtzuerhalten.

Diese Haltung änderte sich allmählich nach der Machtübernahme der Rhodesian Front-Partei im Dezember 1962. Die Regierung propagierte ein Programm des *Community Development*, das eine afrikanische „Selbstverwaltung" im Sinne eines vermehrten Steuerbeitrages der afrikanischen Bevölkerung bezweckte. Um das zu erreichen, mußten aber zunächst afrikanische Lokalverwaltungen geschaffen werden. Die Mehrheit der Bevölkerung zeigte gegenüber diesem Plan Apathie, wenn nicht sogar Widerstand. Nachdem die Regierung auch mit Druckmitteln wenig Erfolg gehabt hatte, entschloß sie sich im August 1969, vom Januar 1971 an nur noch 95% der Lehrerlöhne in den von den Kirchen verwalteten afrikanischen Primarschulen zu bezahlen. Die verbleibenden 5% müßten von den Eltern der Kinder oder von den Kirchen übernommen werden. Darauf antworteten die Kirchenleitungen, daß sie sich außerstande sähen, diese Gelder selbst aufzubringen oder die zusätzliche Belastung den afrikanischen Eltern aufzubürden. Sie wiesen darauf hin, daß 1969 in den afrikanischen Primarschulen 30000 Schülerplätze frei gewesen seien und daß der Hauptgrund dafür in der finanziellen Überbeanspruchung der afrikanischen Eltern zu suchen sei. Auch könnten sie sich nicht mit gutem Gewissen zu Steuereinnehmern der Regierung machen lassen. Die Kirchen boten den Eltern ihre Dienste im afrikanischen Erziehungswesen weiterhin an, sofern sie nicht für die Erhebung der zusätzlichen jährlichen Schulgebühr von 1,25 rhod. Dollar (13 DM) pro Kind verantwortlich gemacht würden. So gaben die Kirchen im Januar 1971 die Verantwortung für die meisten afrikanischen Primarschulen auf. Es ist noch zu früh, über die Wirkung dieses Schrittes ein Urteil zu fällen. Aber folgende Feststellungen können schon jetzt gemacht werden (vgl. *M. Traber*, Die katholische Kirche Rhodesiens im Widerstand, in: J. Baumgartner, a.a.O., S. 218/219):

1. Durch diesen Entschluß, der fast die gesamte ländliche Bevölkerung der Afrikaner betraf, und durch die vorausgehenden Konsultationen wurden Zehntausende von Männern und Frauen in konkreter Weise mit einem politischen Problem konfrontiert. In diesem Sinne hat die Nicht-Kooperation der Kirchen mit der Regierung dazu beigetragen, das politische Bewußtsein der afrikanischen Bevölkerung zu stärken.
2. Durch die Verweigerung der Zusammenarbeit auf dem Gebiet des afrikanischen Primarschulwesens wurden viele Mißverständnisse über die Aufgaben der Kirchen ausgeräumt und die Vermutung, daß Kirche und Staat sich gegenseitig fördern, zum Teil beseitigt.
3. Die Kirchen haben bewiesen, daß sie bereit sind, liebgewordene Institutionen zu opfern, aus denen sich die Mehrzahl der afrikanischen Katechumenen rekrutiert hatte, um sich aus den rassistischen Strukturen des Erziehungswesens in Rhodesien zu befreien.
4. Diese Maßnahme hat die „Schulrivalität" unter den einzelnen Konfessionen im wesentlichen beendet und wird daher auf die ökumenische Zusammenarbeit einen positiven Einfluß ausüben. Ferner sehen sich die Kirchen jetzt gezwungen, ihre Missionsmethoden weitgehend zu ändern bzw. neu zu konzipieren.
5. Es ist möglich, daß sich aus der plötzlichen Umstrukturierung des Primarschulwesens und aus der zusätzlichen finanziellen Belastung der afrikanischen Bevölkerung im Laufe der Zeit eine politisch explosive Lage entwickelt. Diese Neuordnung des Primarschulwesens könnte dazu führen, daß, laut Aussage des Methodistenbischofs *Abel T. Muzoreva*, „Tausende von afrikanischen Jugendlichen in den Straßen und auf dem Land müßig herumstreunen, ohne Beschäftigung und ohne Möglichkeit weiterer Schulbildung. Hierin und in der bestehenden Massenarbeitslosigkeit liegt der Keim der Revolution" (vgl. ÖPD, Monatsausgabe, April 1970).

Der jüngste „Kompromiß" der Bischöfe

In ihrem Hirtenbrief „A Call to Christians" vom Juni 1969 hatten die rhodesischen Bischöfe den Verfassungsentwurf der Regierung Smith als „der Lehre des Neuen Testaments konträr entgegengesetzt" verurteilt. Nach der Annahme des Entwurfs durch eine fast ausschließlich weiße Wählerschaft und vor dem Inkrafttreten der Verfassung stellte sich für die Bischöfe konkret die Frage, wie sie sich in der Praxis dieser Verfassung gegenüber verhalten sollten. Sie legten ihre Haltung in einem neuen Hirtenbrief dar und erklärten: „Eine Beschränkung unserer Freiheit, mit allen Menschen, unabhängig von ihrer Rasse, zu verkehren und ihnen zu dienen, können wir in unserem Gewissen nicht verantworten und werden wir in der Praxis nicht annehmen . . . ‚Wir müssen Gott mehr gehorchen als den Menschen' (Apg 5, 29)" („A Crisis of Conscience", 17. 3. 70). In dieser Aussage lag die Androhung des zivilen Widerstandes, die später noch verdeutlicht wurde. Im besonderen bezog sie sich auf eine Gesetzesvorschrift der neuen rhodesischen Verfassung, wonach afrikanische Schüler kein Recht mehr hätten, kirchliche Privatschulen zu besuchen, die vornehmlich der weißen Bevölkerung dienten. Demgegenüber erklärten die Bischöfe, daß sie lieber diese Schulen schließen würden, als sie rassistischen Gesetzen zu unterstellen.

Nach Monaten der Spannung und Unsicherheit zeigte sich die Regierung Smith kompromißbereit. Sie schlug vor, daß die „weißen" kirchlichen Schulen ihre afrikanischen Schüler behalten könnten, sofern diese weniger als 6% der Gesamtschülerzahl ausmachten. Vom Standpunkt Smiths und der meisten weißen Rhodesier war dies ein bedeutendes Zugeständnis, auf das die katholischen Bischöfe am 17. Februar 1971 schließlich eingingen.

Dadurch daß eine gewisse Anzahl von afrikanischen Schülern in vornehmlich weißen kirchlichen Privatschulen weiterhin geduldet sind, ist der gemischtrassische Charakter dieser Schulen auf symbolische Art sichergestellt. Die willkürliche Beschränkung auf 6% der Gesamtschülerzahl muß aber als schwerwiegende Diskriminierung betrachtet werden. Inwiefern ist diese „Annahme unter Vorbehalt" ein Kompromiß in einer prinzipiellen Frage? Das Prinzip, das auf dem Spiel steht, ist der nicht-rassische Charakter der Kirche. Rassisch heißt, daß die Hautfarbe zu einem bestimmenden Merkmal der gesellschaftlichen Beziehungen wird, wodurch Chancengleichheit und freie Kommunikation zwischen den Rassen beschränkt werden. In der konkreten Situation Rhodesiens kann *nicht*-rassisch aber nur *gemischt*-rassisch bedeuten. Keine Institution kann für sich einen überrassischen Charakter in Anspruch nehmen, ohne das konkret durch ihre gemischtrassische Zusammensetzung bewiesen zu haben. Durch die Anwesenheit einer gewissen Anzahl afrikanischer Schüler in mehrheitlich weißen Schulen ist dieses Zeugnis gegeben; die Annahme der Einschränkung auf 6% hat es jedoch wieder entkräftet.

Der Entscheid der Bischöfe wurde von der Presse zu einem guten Teil *P. J. Schütte* SVD angelastet, der im Auftrag der Kongregation für die Evangelisierung der Völker vom 29. Oktober bis 11. November 1970 Rhodesien besucht hat und in Konsultation mit den Bischöfen folgende drei Prinzipien aufstellte: a) Rassendiskriminierung ist ihrem Wesen nach unmoralisch; b) formale Mitwirkung bei Rassendiskriminierung ist ihrem Wesen nach böse; c) materielle Kooperation ist in gewissen Fällen erlaubt; dabei kommt es auf die Intention an, ob nämlich das Gute, das aus dieser Mitwirkung hervorgeht und durch sie intendiert wird, die schlimmen Folgen der Rassendiskriminierung aufwiegt (vgl. KIPA, 20. 4. 71). Aus diesen Grundsätzen ist ersichtlich, daß es Schütte nicht primär um das nicht-rassische Zeugnis der Kirche ging, sondern um ihre Weiterexistenz in den rhodesischen Gegebenheiten. In der Diskussion, die sich in Rhodesien über den Einfluß Schüttes entwickelte, sah sich der Pressereferent der rhodesischen Bischofskonferenz veranlaßt, mitzuteilen, daß die Ratschläge des römischen Visitators ausdrücklich vom Sekretariat der Kongregation für die Evangelisierung der Völker gebilligt und den Bischöfen empfohlen worden sei.

Die eigentlichen Gründe

Von weit größerer Bedeutung für die Entscheidung der Bischöfe dürfte aber der Umstand gewesen sein, daß keine der vornehmlich „weißen" kirchlichen Privatschulen die von der Regierung auf 6% festgelegte Quote von afrikanischen Schülern erreicht hatte. Im letzten Satz ihrer Presseerklärung gestehen die Bischöfe, daß „zur Zeit die Zahl der Anmeldungen (von Afrikanern an mehrheitlich ‚weißen' Schulen) geringer ist, als die Quote erlauben würde". Tatsache ist, daß seit mindestens fünf Jahren die Zahl der Afrikaner an „weißen" Privatschulen vom Erziehungsdepartement eingeschränkt wurde und daß die kirchlichen Schulrektoren und -rektorinnen sich in der Mehrheit streng an diese Bestimmungen gehalten haben. Viele von ihnen wären auch nicht willens, die Rassenintegration über ein lediglich symbolisch zu verstehendes Maß in ihren Schulen durchzuführen. Diese Tatsache enthüllt die Diskrepanz zwischen der prinzipiellen Feststellung des „nicht-rassischen Charakters der Kirche" und der Praxis einer lediglich symbolisch verstandenen „Gemischtrassigkeit" in den kirchlichen Privatschulen. Diese Praxis hat die Bischöfe psychologisch entwaffnet. Wie konnten sie die „Bedingungen" seitens der Regierung glaubwürdig ablehnen, da die in diesen Bedingungen enthaltene Quote selbst nach neunjähriger rassischer „Integration" von den katholischen Privatschulen noch nicht erreicht worden war? „Um in Rhodesien ein echtes Zeugnis für den nichtrassischen Charakter der katholischen Kirche zu geben, genügen weder die Proteste der Bischöfe noch die aufopferungsvolle Arbeit der Missionare bei der afrikanischen Bevölkerung; wesentlich dafür ist die konkrete Verwirklichung des *gemischt*-rassischen Charakters in allen kirchlichen Institutionen" *(M. Traber,* a. a. O., S. 226).

Somit stehen nun die Bischöfe vor der Möglichkeit, die Rassenintegration in den „weißen" kirchlichen Privatschulen voranzutreiben und dabei die 6%-Quote zu ignorieren, um so ein Zeugnis der Tat zu setzen, das in effektiver Weise aufweist, daß die Kirche Rhodesiens in allen ihren Institutionen nicht-rassisch ist. Dabei müßte aber von der Zeugnispflicht bzw. vom Öffentlichkeitscharakter der Kirche ausgegangen werden und nicht von den auf dem Boden der Individualethik gefällten Prinzipien. Ein solches Vorgehen, das durchaus in der Absicht der rhodesischen Bischöfe liegen mag, wäre u. E. die einzige Rechtfertigung für den eingegangenen „Kompromiß".

Dokumentation

Thesen gegen den Mißbrauch der Demokratie

Eine Streitschrift des politischen Beirats des Zentralkomitees der deutschen Katholiken

Am 4. August wurden vom Zentralkomitee der deutschen Katholiken neun „Thesen gegen den Mißbrauch der Demokratie" veröffentlicht. Die dem Stil nach als Streitschrift abgefaßten Thesen sind vom politischen Beirat des ZdK verfaßt und werden von diesem inhaltlich verantwortet. Die Veröffentlichung erfolgte früher als vorgesehen, da die linksliberale „Frankfurter Rundschau" bereits am 29. 7. 1971 auszugsweise über die Thesen berichtet hatte. Sie wurden im Dezember 1970 in Auftrag gegeben und von der Arbeitsgruppe Staat und Gesellschaft innerhalb des politischen Beirats verfaßt. Dieser etwa 17köpfigen Arbeitsgruppe gehörten unter anderem an: Prof. H. Buchheim (Mainz) als Vorsitzender, Prof. A. Rauscher (Mönchen-Gladbach), Prof. H. J. Helle (Aachen), H.

Schmidt-Vockenhausen SPD (Vizepräsident des Bundestages), H. Kliesing CDU-MdB, G. Müller, Präsident des Bundesarbeitsgerichtes. Die Thesen wurden Anfang April an alle Mitglieder des Beirats versandt. Zugleich wurde eine Einspruchsfrist von drei Wochen festgelegt. Auf der Vollversammlung des Beirats vom 20. April, auf der nur 18 von 41 Mitgliedern anwesend waren, wurde das Dokument von der anwesenden Minderheit einstimmig angenommen. Ende Juni erteilte das Präsidium des ZdK das Plazet zur Veröffentlichung als Dokument des politischen Beirats.

Zur Einführung

Die Entwicklung der Demokratie in Deutschland war eines der am meisten diskutierten Themen des Katholikentages 1968 in Essen. Im Anschluß daran hat das Zentralkomitee der deutschen Katholiken am 3. März 1969 ein ausführlich begründetes Bekenntnis zum demokratischen Staat veröffentlicht (vgl. ds. Heft, S. 410) und die Bürger der Bundesrepublik aufgerufen, sich politisch mehr zu engagieren. Dazu gehört vor allem die Mitarbeit in den demokratischen Parteien. — Inzwischen erleben wir mit großer Sorge, wie sich in unserem Land Mißdeutungen und eine schleichende Verfälschung des Begriffs „Demokratie" ausbreiten und die im Grundgesetz verankerte freiheitlich-demokratische, rechtsstaatliche Ordnung gefährden.
Dieser besorgniserregende Vorgang wird in erster Linie durch eine abstrakte Verabsolutierung der demokratischen Doktrin sowie ihrer Elemente und Grundsätze verursacht. Man verkennt, daß eine demokratische Ordnung nur dann Bestand haben kann, wenn die ihr zugrunde liegenden Prinzipien und Werte in einem ausgewogenen Gleichgewicht zueinander und in gegenseitiger Begrenzung gehalten werden. Jeglicher Anspruch, eines dieser Prinzipien oder Werte absolut zu setzen und den anderen überzuordnen, gefährdet nicht nur diese, sondern auch das verfolgte Ziel als Ganzes. Ernster Schaden wird der verfassungsmäßigen Ordnung auch von solchen Gruppen zugefügt, die die ihr zugrunde liegenden Werte verneinen, deren Begriffe (wie „Demokratie", „Freiheit", „Selbstbestimmung", „Kontrolle" etc.) aber in Beschlag nehmen und mit verfälschenden Inhalten füllen. Die Hauptgefahr bildet gegenwärtig die Neigung, den Begriff der Demokratie auf das Prinzip der Gleichheit einzuengen, das — ausgehend von der Lehre Rousseaus — Kernstück radikaler politischer Lehren des 19. und 20. Jahrhunderts war. In solchen Ideologien wurzelt die ebenso utopische wie falsche Vorstellung, daß durch die Organisierung absoluter Gleichheit nicht nur in der Politik, sondern in allen gesellschaftlichen Bereichen ein Zustand vollkommener Freiheit für alle zu erreichen sei.
Angesichts solcher Irrtümer sind wir mit der überwältigenden Mehrheit unseres Volkes überzeugt, daß Freiheit und Menschenwürde am sichersten in der repräsentativ verfaßten, rechtsstaatlich geordneten Demokratie erhalten und gefördert werden, die den Inhalt des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland ausmacht. Wir wenden uns gegen die Mißdeutung der demokratischen Grundbegriffe und den daraus resultierenden Mißbrauch der Demokratie mit denen wir uns in den folgenden neuen Thesen kritisch auseinandersetzen.

I. Demokratie ist kein Religionsersatz. Jede pseudoreligiöse Verfälschung des Demokratiebegriffs gefährdet den demokratischen Staat

Die politische Ordnung im demokratischen Staat ist so eingerichtet und die Regierung, die für das allgemeine Wohl notwendig ist, muß so gehandhabt werden, daß alle die Chance haben, auf sie einzuwirken und sie zu kontrollieren. Als politische Ordnung dient die Demokratie dem Zusammenleben der Menschen in ihrer gegebenen Welt; sie orientiert sich also vor allem daran, wie die Menschen *sind*, nicht an dem utopischen Bild eines „neuen Menschen". Sie hilft, die Folgen menschlicher Unvollkommenheit in erträglichen Grenzen zu halten, ist aber kein Mittel, die Unvollkommenheit zu überwinden. Sie erfüllt praktische Bedürfnisse, nicht jedoch die Sehnsüchte nach einem konfliktlosen Leben. Die demokratische Ordnung gerät daher in ernste Gefahr, wenn man von ihr Leistungen fordert und erwartet, die sie nicht erbringen kann. Das aber ist der Fall, wenn man ihr das Ziel setzt, die Menschen besser zu machen und einen Zustand materieller, geistiger und sittlicher Vollkommenheit herbeizuführen; denn damit wird die Schwelle zur Ideologie überschritten. Demokratie wird dann nicht mehr als Staatsform und *politische* Lebensform verstanden, sondern als eine Art Heilsveranstaltung zur Vollendung der Gesellschaft zur sog. „Überwindung der Herrschaft von Menschen über Menschen". So wird Demokratie schließlich als Weg zur innerweltlichen Erlösung mißverstanden.
Der in der Wirklichkeit vorhandene demokratische Staat des Alltags muß gegenüber solchen Utopien notwendigerweise recht kümmerlich erscheinen, und zwar um so mehr, je mehr der Demokratiebegriff überzogen und mit Heilserwartungen befrachtet wird. Er vermag dann nicht einmal mehr als Vorstufe auf dem Weg zum idealen Zustand zu gelten, sondern wirkt als Hindernis. Er erscheint als infame Beschönigung und Verschleierung der tatsächlich noch herrschenden „Repression". Als solche wird die politische Demokratie „entlarvt" und im Namen der „wahren Demokratie" zielstrebig bekämpft. In dieser Situation sollten wir uns daran erinnern, daß unser Volk schon einmal die bitteren Folgen der Ideologisierung eines politischen Schlüsselbegriffs hat erfahren müssen. Damals war es die „Nation", die seit Mitte des 19. Jahrhunderts in immer grotesker werdender Steigerung zu einer Pseudoreligion verfälscht wurde. Unter den Parolen eines pseudoreligiös übersteigerten Nationalismus wurde die konkrete politische Nation hart an den Rand der Vernichtung gebracht.

Demokratische Ideologie gefährdet den demokratischen Staat

Heute sehen wir die entsprechende Gefahr aufziehen, daß man im Namen eines pseudoreligiös übersteigerten Demokratismus den konkreten demokratischen Staat mitsamt seinen politischen Freiheiten zugrunde richtet. Die Demokratie-Ideologen bilden für den demokratischen Staat eine größere Gefahr als seine offenen Feinde. Denn diese sind an der Verneinung der Demokratie sofort kenntlich. Ideologie dagegen erscheint bei oberflächlichem Hinsehen immer als eine besonders konsequente Bejahung dessen, was sie in Wirklichkeit ruiniert. Auch in dieser Beziehung stellt das Schicksal der Weimarer Republik eine Warnung dar: Da das Prinzip des Nationalismus damals in weitesten Kreisen als unantastbar gültig betrachtet wurde, fiel es sehr schwer, seine bedrohliche Pervertierung überhaupt zu erkennen. Zwar vermochten viele Leute die Methoden der Nazis nicht gutzuheißen, aber sie trösteten sich damit, daß es ja schließlich „nationale Männer" wären. Wer es wagte, vor der Pervertierung des nationalen Denkens zu warnen, kam schnell in den Ruf mangelnder nationaler Zuverlässigkeit. Schließlich war es oft wirklich schwer, im Einzelfall die Grenze zwischen einem gesteigerten politischen Engagement für die Nation und ideologisiertem Nationalismus zu ziehen. In vielen Fällen waren sich die einzelnen selbst dessen nicht bewußt, daß sie die Grenze bereits überschritten hatten.

Ideologischen Verfälschungen mutig entgegentreten

Heute stehen wir vor dem ähnlichen Problem in bezug auf den Demokratismus: Wieder finden Ideologen allgemeinen Beifall, weil die das politische Denken zerstörende Pervertierung nicht erkannt wird. Wieder lehnen viele die Methoden der Radikalen ab, trösten sich aber damit, daß es ja schließlich Leute sind, die für Demokratie und Freiheit eintreten. Wieder ist es eine sehr undankbare Aufgabe, vor der Übersteigerung zu warnen,

weil man rasch in den Ruf mangelnder demokratischer Gesinnung gerät. Doch sollte uns die Erfahrung schrecken: Wir müssen uns zu der nötigen Klarheit des Denkens durchringen, um die sich immer weiter ausbreitende ideologische Verfälschung des Demokratieverständnisses zu durchschauen, und wir müssen den Mut aufbringen, ihr entgegenzutreten.
Dieser Verfälschung leistet auch Vorschub, wer die einzelnen Grundsätze der Demokratie wie z. B. die Freiheitlichkeit, die Gleichheit, die Öffentlichkeit usw. verabsolutiert, weil dann diese Prinzipien, auf deren Zusammenwirken es ankommt, einander ausschließen und sich gegeneinander kehren.

II. Die repräsentative Demokratie sichert den Raum für die Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung des Menschen

Ein Anzeichen für die pseudoreligiöse Verfälschung der Demokratie liegt vor, wenn eine Gruppe — sei es eine Minderheit oder auch die Mehrheit — in der Politik einen absoluten Wahrheitsanspruch stellt. Das heißt nicht, daß unsere Demokratie wertfrei wäre. Im Gegenteil: Es gibt gewisse Wahrheiten und Wertentscheidungen, über die nicht abgestimmt werden kann, weil sie die Voraussetzung humanen Zusammenlebens ebenso wie einer freiheitlichen, am Recht orientierten politischen Ordnung bilden. Keine Gruppe kann von der Anerkennung dieser Grundnormen entbunden werden. Niemand kann innerhalb dieses allgemein verbindlichen Rahmens aber auch den Anspruch stellen, ein Wahrheitsmonopol zu besitzen und sich deshalb für legitimiert halten, die eigenen Ziele auch gegen den Willen aller anderen durchzusetzen. Er verstößt damit gegen das demokratische Prinzip „Regieren durch Diskussion" und mißachtet die Freiheit und Selbstbestimmung der Mitbürger. Jedes elitäre Bewußtsein, das glaubt, die „Massen" zu ihrem „wahren Glück" führen zu müssen, ist im Ansatz totalitär und hat Unfreiheit zur Folge.
Genauso unrichtig ist die Vorstellung, die repräsentative Demokratie verfälsche den Volkswillen, nur die direkte Demokratie sei die wahre Demokratie. Die neuen Verfechter der direkten Demokratie, in der angeblich das Volk bzw. die „Basis" unmittelbar die Entscheidungen treffe und dadurch die Identität zwischen Regierenden und Regierten erreicht werde, streben im Grunde eine herrschaftsfreie Gesellschaft an. Diese neue Gesellschaft soll auf der Basis der „Rätedemokratie" organisiert werden; die Räte sollen nicht nur im politischen Bereich, sondern auch in der Wirtschaft, in der Universität und Schule, in den Kirchen die Entscheidungszentren werden.

Totalitäre Demokratie

Diese Auffassung krankt daran, daß sie von ihrem individualistischen Menschenverständnis her keinen Zugang zum Sinn von Herrschaft und Autorität, von Über- und Unterordnung im gesellschaftlichen Funktionszusammenhang besitzt. Sie knüpft an Demokratievorstellungen an, die J. J. Rousseau entwickelt hat und die man völlig zu Recht als „totalitäre Demokratie" bezeichnet. Denn hier ist zwar das Volk bzw. die „Basis" der Souverän, aber der Einzelne hat keine Rechte und Ansprüche mehr, da er diese nach der Konstruktion Rousseaus an das „Volk" abgetreten hat; dieses aber ist nur noch eine abstrakte Vorstellung. Gegenüber dem so etablierten Gemeinwillen (volonté générale) ist kein Platz mehr für individuelle und soziale Freiheitsrechte des Bürgers gegenüber dem Staat, kein Platz für die Rechte von Minderheiten oder schwächeren Parteien. Das „Gemeinwohl" sichert hier dem Menschen nicht den freien Entfaltungsraum, sondern nimmt ihn total in Beschlag. Auch das Rätemodell, das als Reich der Freiheit gepriesen wird, respektiert in der Praxis keine Differenzierungen und Parteien, keine Minderheiten und Partner; vielmehr werden diese samt und sonders von dem unterstellten Gemeinwillen erstickt. Es ist unschwer einzusehen und historisch auch bewiesen, daß das Rätemodell in der Konsequenz nicht zur Selbstregierung des Volkes, nicht zur höchstmöglichen Teilnahme des Bürgers an den Entscheidungen führt, sondern zur Herrschaft kleiner Kader von Aktivisten und einer durch Akklamation „demokratisch" bestätigten Minderheit. Das aber ist „Manipulation" in höchstem Grade.

Freiheitliche Demokratie

Gegenüber diesem totalitären Demokratiemodell nimmt die freiheitliche Demokratie ihren Ausgangspunkt nicht von einem spekulativ erschlichenen „Gemeinwillen", sondern von den unveräußerlichen Menschenrechten, die nicht nur jede staatliche, sondern auch jede gesellschaftliche Macht begrenzen. So gelangt man zu einer ganz anderen Organisierung der Gesellschaft, die nicht zuletzt in der Pluralität der Gruppen und der Parteien ihren Ausdruck findet. Die freiheitliche Demokratie verfällt auch nicht dem Irrtum, man könne eine herrschaftsfreie Gesellschaft konstruieren; aber sie hat mit dem Prinzip der Repräsentation eine Möglichkeit entwickelt, daß alle Bürger, auch unter den Bedingungen der modernen Massengesellschaft, auf reale Weise an den Entscheidungsprozessen teilnehmen können. Darüber hinaus macht es die Übertragung der Gesetzgebungs- und Regierungsgewalt an vom Volk gewählte und in ihren Entscheidungen an kein imperatives Mandat gebundene Repräsentanten möglich, im politischen Willensbildungsprozeß emotionale Elemente zurückzudrängen. Schließlich übt der Zwang, die verschiedensten Interessen und Meinungen auszugleichen, eine integrierende Wirkung aus, so daß die Mehrheit nicht einfach herrscht, sondern durch Diskussion und Kompromiß die für alle Bürger bestmögliche und zumutbare Gestaltung des öffentlichen Lebens sucht. Sicherlich ist auch die repräsentative Demokratie der dauernden Reform bedürftig, aber sie gibt den Raum für die Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung der Menschen frei, was die idealisierte direkte Demokratie oder die verschiedenen Formen der Rätedemokratie allenfalls in der Theorie vorzuspiegeln, nicht aber in der Praxis zu leisten vermögen.
Eines der Elemente der Demokratie ist die Entscheidung durch die Mehrheit. Um trotzdem die Rechte und Interessen der Minderheiten nicht zu „majorisieren", sondern zu schützen, muß die Demokratie rechtsstaatlich verfaßt sein und müssen sich die Mehrheitsentscheidungen im Rahmen dessen halten, was *zumutbar für alle* ist. Der Rechtsstaat schafft und garantiert durch die Verfassung und die Gesetze für jedermann und alle sozialen Gruppen die notwendigen Voraussetzungen freier Selbstbestimmung, die jeder Mehrheitsentscheidung entzogen sind. Was das Recht uns zusichert, kann keine noch so große demokratische Mehrheit uns streitig machen. Aber auch innerhalb der Schranken, die das Recht setzt, sind dem freien Ermessen demokratischer Mehrheitsentscheidung nochmals Grenzen gezogen: Sie müssen sich innerhalb des Rahmens des für alle Zumutbaren halten. Darüber hat das Bundesverfassungsgericht folgendes ausgeführt: „Freiheit der Mitbestimmung ist nur möglich, wenn die Gemeinschaftsentscheidungen inhaltlich jedem das größtmögliche Maß an Freiheit lassen, mindestens aber ihm stets zumutbar bleiben." Denn die freiheitliche Ordnung tendiere in Richtung auf Ausgleich und die Schonung der Interessen aller.

III. Rationalität der Politik ist eine sittliche Forderung an den demokratischen Staat und eine sittliche Verpflichtung aller, die ein demokratisches Mandat innehaben. Moralische Absolutheitsansprüche führen zum Irrationalismus und damit zur Schädigung des allgemeinen Wohls

Zu den ideologisch verzerrten Vorstellungen von Demokratie gehört auch der Anspruch, durch Umstruktuierung der Gesellschaft einen neuen, durch und durch guten Menschen zu schaffen und einen sittlich vollkommenen Zustand der Gesellschaft zu erreichen.
Die uralte Frage nach dem Verhältnis von Politik und Moral wird sicher falsch beantwortet, wenn man meint, diese hätten

nichts miteinander zu tun oder die Moral der Politik sei eine andere als die private Moral. Die Gebote des sittlichen Handelns sind in allen Bereichen des menschlichen Lebens die gleichen; Unterschiede bestehen jedoch in der Art und Weise, wie sie verwirklicht werden. Ihrer Natur nach richten sich die sittlichen Gebote an das Gewissen des einzelnen Menschen; ihm ist die Pflicht der Erfüllung im persönlichen wie im sozialen Bereich aufgegeben, und er kann daraus im Grunde durch nichts und niemanden entlassen werden. Kein Mensch jedoch erfüllt diese moralischen Pflichten in vollkommener Weise; im Gegenteil: Jeder Mensch bleibt mehr oder weniger weit hinter dem zurück, was er an sich für die Gesellschaft leisten müßte. Dies ist eine der Ursachen dafür, daß sich ein beträchtlicher Rückstand an Leistungen für das Gesamtwohl ergibt, der, wenn schon nicht von der Moralität der Einzelnen bewältigt wird, wenigstens praktisch soweit wie möglich ausgeglichen werden muß. Das zu leisten ist die spezifische Aufgabe des politischen Handelns im Bereich der Moralität: Es muß durch rationale Vorkehrungen, wie Bemühung um Kompromisse, Setzen von Regeln, Schaffen von Institutionen, versuchen, das unerfüllte Soll an Gewissensleistung der Einzelnen in der Praxis der Allgemeinheit aufzuwiegen. Politik ist also nicht dazu da, die Menschen besser zu machen; schon gar nicht darf der Politiker sich berechtigt halten, die Menschen zum Guten oder vermeintlich Guten zu zwingen; sondern seine Sache ist es, durch objektive Vorkehrungen ein erträgliches Zusammenleben der Menschen zu ermöglichen, obgleich sie so sind, wie sie nun einmal sind. Dazu gehört auch, öffentliche Verhältnisse zu schaffen, die den Menschen sittliche Entscheidung nicht unnötig erschweren, sondern eher erleichtern. Eine oft zitierte Begriffsbestimmung der Politik besagt, sie sei die Kunst, das Notwendige möglich zu machen; das gilt nicht nur für die sachlichen, sondern auch für die sittlichen Notwendigkeiten.

Moralität durch Rationalität

Rational handeln, den Geboten der praktischen Vernunft folgen, ist mithin die spezifische Methode der Politik, die Forderungen der Moralität zu erfüllen. Das heißt aber, daß eine Einengung des politischen Denkens auf moralische Kategorien, also der moralische Fanatismus, der keine Rücksicht auf die Möglichkeiten der Verwirklichung und deren Auswirkungen nimmt, schnell in einem Verzicht auf Rationalität umschlagen kann. Auf diese Weise wird das einseitige Argumentieren aus moralischen Prinzipien, das keine Kenntnis von der Wirklichkeit nimmt, leicht zu einer Spielart des Irrationalismus in der Politik.

In diesem Zusammenhang irrationaler moralischer Unduldsamkeit gehört auch die Behauptung, eine politische Ordnung habe versagt, wenn sie nicht in der Lage ist, jegliches Unrecht im menschlichen Leben zu beseitigen. Statt die Bewährung eines politischen Systems darin zu erkennen, daß es auf rationale Weise das Unrecht soweit wie möglich zurückdrängt, werden die verbliebenen Unrechtstatbestände als Symptome interpretiert und als Beweise dafür hingestellt, daß das ganze System „Unrechtscharakter" habe. Auch das ist eine Argumentierweise, die auf rationale Überlegungen verzichtet. Es ist nicht Aufgabe des Politikers, hohe sittliche Forderungen zu verkünden; erst recht darf er nicht versuchen, diese mit Gewalt durchzusetzen. Vielmehr ist es seine Gewissenspflicht, unter den jeweils gegebenen Umständen rational zu entscheiden und zu handeln und auf dieser Basis die Chancen des sittlich Guten zu verbessern.

IV. Freiheit und Gleichheit sind Prinzipien der Demokratie! Die Spannung zwischen beiden wird durch die Prinzipien der Solidarität und Gerechtigkeit ausgeglichen

Die Spannung zwischen Gleichheit und Freiheit, Freiheit und Ordnung, Individualität und Gesellschaftlichkeit sind unmittelbar in der Natur des Menschen selbst begründet. Er ist nämlich eigenständig, aber zugleich abhängig von seinem Mitmenschen. Damit ist nicht nur seine Abhängigkeit von anderen bei der Erhaltung seiner leiblichen Existenz gemeint, sondern auch die Tatsache, daß sich der Einzelne als Persönlichkeit nur im Zusammensein und Zusammenwirken mit seinesgleichen entfalten kann (Kommunikation).

Eigenständig ist der Mensch, insofern er sich von allen anderen unterscheidet und auf sich angewiesen ist. Er hat sein bestimmtes eigenes Leben, das mit dem anderer nicht vertauschbar ist und das ihm niemand ersetzen kann. Er hat einen eigenen Bereich des Selbstverständnisses und der Selbstbestimmung, der keinem anderen zugänglich ist und in den kein anderer für ihn einzutreten vermag. Er hat ein Gewissen, das ausschließlich zu ihm spricht und Entscheidungen fordert, die ihm kein anderer abnimmt.

Abhängig ist der Mensch, weil er sich seiner Eigenständigkeit überhaupt nur in der Begegnung mit anderen bewußt wird. Nur im Zusammensein und Zusammenwirken mit anderen kann er sich entfalten und verwirklichen. Er bedarf der Bestätigung durch andere und ist bereit, andere zu bestätigen. Er hat ein elementares Bedürfnis sich mitzuteilen, und indem er sich mitteilt, schafft er gesellschaftliche Beziehungen. Er muß sich dem Einfluß anderer aussetzen, um sich selbst zu gestalten, und indem er sich gestaltet, nimmt er wiederum auf andere Einfluß. So ist er Quelle und Produkt der Gesellschaft zugleich. Sozialität ist die Bedingung von Personalität und Personalität die Bedingung von Sozialität. Der Mensch sucht die Gemeinschaft mit seinesgleichen, weil er sich ohne sie nicht entfalten kann; zugleich flieht er die Gemeinschaft, um zu sich selbst zu kommen.

Gleich sind die Menschen ihrer Natur nach und in ihrem Wert. Alle Menschen haben an der Natur des Menschen den gleichen Anteil und kein Menschenleben besitzt mehr Wert als ein beliebiges anderes.

Ungleich sind die Menschen in ihrer individuellen Veranlagung, ihren Neigungen und Wünschen, kurz in allem, was die Eigenständigkeit eines jeden ausmacht.

Frei ist der Mensch, insoweit er der Verfügbarkeit durch andere entzogen ist; und gerade insoweit er unverfügbar ist, kann er Partner des andern sein, den dieser wiederum braucht, um der eigenen Eigenständigkeit innezuwerden. Soweit die Menschen frei sind, kann sich jeder gemäß seinen Veranlagungen und Interessen entwickeln. Daraus entsteht diejenige Ungleichheit, die in der eigenen Lebensgeschichte jedes einzelnen begründet ist. Während seines ganzen Lebens hat der Mensch im Alltag wie in besonderen Situationen die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten der Entscheidung. Indem er eine davon ergreift, schließt er die andere aus. So schafft er sich von Entscheidung zu Entscheidung ein bestimmtes Leben und wird ein anderer als die anderen. Außerdem gibt es geschichtlich gewordene Ungleichheiten. Diese völlig aus der Welt schaffen zu wollen hieße die menschliche Gesellschaft geschichtslos in jedem Augenblick von Grund auf neu aufbauen zu wollen. Das käme einer permanenten Revolution gleich. Andererseits muß die geschichtlich gewordene Ungleichheit immer wieder nach objektiven, gesellschaftlich gültigen Normen neu geprüft und nach Möglichkeit beseitigt werden, unter Umständen auch durch Anwendung staatlicher Macht.

Solidarität vereinbart Freiheit und Gleichheit miteinander

Die Grenze der Freiheit liegt dort, wo von ihr auf Kosten anderer Gebrauch gemacht und dadurch die Gleichheit verletzt wird. Die Grenze der Gleichheit liegt dort, wo sie die Eigenständigkeit des einzelnen gefährdet, d. h. seine Freiheit verneint. Die Ausgewogenheit des Verhältnisses von Freiheit und Gleichheit wird in den Prinzipien der Solidarität und Gerechtigkeit gefunden. Diese Prinzipien bestehen in der freiwilligen Anerkennung der Gleichheit der Menschen, ihrer Natur wie ihrem Wert nach sowie im Bewußtsein, geistig und materiell aufeinander angewiesen zu sein. Die Solidarität bestimmt den

Stärkeren, von der Freiheit nicht auf Kosten der Schwächeren Gebrauch zu machen, sie bestimmt aber auch die Schwächeren, dem Stärkeren den Nutzen der Freiheit zu verbieten, soweit es ihnen nicht schadet. Soweit wegen Mangels an Solidarität dieser Ausgleich zwischen Freiheit und Gleichheit nicht erreicht wird, muß er durch eine Rechtsordnung erfolgen, der die Macht, sich durchzusetzen, zu Gebote steht. Aufgabe dieser Macht kann es, wenn Freiheit bestehen bleiben soll, nicht sein, allgemeine Gleichheit zu erzwingen; sie hat nur dafür zu sorgen, daß die freiheitsbedingte Ungleichheit in den Grenzen des für alle Zumutbaren bleibt.

So hat die politische Ordnung mit der ihr zustehenden Macht die Solidarität zu ergänzen. Damit sind auch die Grenzen ihrer Machtkompetenz abgesteckt: Sie liegen dort, wo staatliche Macht einen Mangel an Solidarität nicht mehr wettmacht, sondern diese selbst zu verletzen, zu gefährden oder gar zu zerstören beginnt. Der wünschenswerten Ausgewogenheit von Freiheit und Gleichheit kommt der demokratische Rechtsstaat am nächsten. Er setzt die größtmögliche Freiheit der Entfaltung der Einzelnen wie der vielfältigen gesellschaftlichen Gruppen als Bedingung seiner eigenen Existenz voraus. Er gewährt ihnen Chancen der Mitwirkung, und wie keine andere Staatsordnung sichert er durch die Herrschaft des Rechts die notwendige Solidarität, soweit diese nicht von den Bürgern als freiwillige Leistung erbracht wird.

V. Politisches Denken und Handeln ist nicht identisch mit gesellschaftlichem Denken und Handeln

Man macht in Diskussionen immer wieder die merkwürdige Erfahrung, daß einerseits die Politisierung der Gesellschaft gefordert, andererseits aber kein Unterschied mehr zwischen sozialem Handeln im allgemeinen und politischem Handeln im besonderen gesehen wird. Fragt man, was eigentlich politisches Handeln sei, so erhält man in der Regel die Antwort: „gesellschaftliches Handeln". Wäre das richtig, so brauchten wir zwischen den beiden Begriffen „Politik" und „Gesellschaft" nicht mehr zu unterscheiden. Weil das Soziale alle Weisen des menschlichen Zusammenlebens erfaßt, ist natürlich auch das politische Handeln ein soziales Handeln. Politisches Handeln bezieht sich jedoch nur auf einen bestimmten Bereich, der klar von dem des Gesellschaftlichen überhaupt abzuheben ist.

Der Mensch ist Quelle und Produkt der Gesellschaft

Was Politik und was das Besondere des politischen Denkens und Handelns ist, läßt sich am besten beschreiben, wenn man es im Vergleich zur menschlichen Gesellschaft im allgemeinen sieht. An anderer Stelle wurde schon gesagt, daß der Mensch gleichermaßen Quelle und Produkt der Gesellschaft sei. Diese entsteht nämlich von ihren einfachsten Formen der kleinen Gruppen bis hin zum komplizierten Geflecht sozialer Großverbände letztlich aus den tausendfältigen Beziehungen und Querverbindungen, die die Einzelpersönlichkeiten herstellen, indem sie sich ihrem Selbstverständnis entsprechend entfalten. Sie folgen dabei entweder gemeinsamen Zwecken und gestalten ihr Zusammenwirken dementsprechend „zweckmäßig" oder sie orientieren sich an gemeinsamen Neigungen und Bindungen wie etwa der Freude an der Kunst, einem gemeinsamen Glauben, einer Freundschaft oder Liebe und was es sonst an Gemeinsamkeiten gibt. Auf diese Weise bilden sich die Gruppen und Gruppierungen, Zusammenschlüsse und Vereinigungen, aus denen sich die Gesamtgesellschaft zusammensetzt, sei es die Gesamtgesellschaft einer Stadt, eines Landes oder Staates. Das alles ist aber zunächst noch nicht politisch; vielmehr beginnen die politischen Fragen dort, wo das Beziehungsgewebe einer Gesamtgesellschaft über das an Einzelzwecken oder Neigungen orientierte Leben hinaus weitere Aufgaben stellt, wie z. B. die folgenden:

- Die Gesamtgesellschaft bedarf allgemein anerkannter Kriterien für die Entscheidung von Streitfällen. Hier kann nicht eine der grundsätzlich gleichgestellten Gruppen den anderen Vorschriften geben, sondern solche Gesetze muß die Allgemeinheit beschließen.
- In entsprechender Weise muß eine Ordnung geschaffen werden, die allen ein möglichst großes Maß an Freiheit gibt und garantiert. In diesem Sinne heißt es in der französischen Menschenrechtserklärung von 1789: „Die Verbürgung der Menschen- und Bürgerrechte erfordert notwendig eine öffentliche Macht."
- Es muß Vorsorge für eine rationale Erledigung sich häufig wiederholender Entscheidungsfragen, die das Ganze angehen, getroffen werden.
- Das Beziehungsgewebe der Gesamtgesellschaft bedarf des Schutzes nach innen und nach außen.
- Die Überzeugungen, die allen Menschen und Gruppen der Gesamtgesellschaft gemeinsam sind und ihre Zusammengehörigkeit über die einzelnen Gemeinsamkeiten der Zwecke und Neigungen hinaus begründen, müssen verbindlichen Ausdruck finden. Das ist die Darstellung all dessen, was die Solidarität ausmacht.

Solche und ähnliche Gesamtaufgaben sind es, die man als „politisch" bezeichnet. Die Instanz, die dafür zuständig ist, ist die staatliche Macht. Hier geht es darum, daß auch diejenigen, die nicht durch gemeinsame Zwecke und Neigungen verbunden sind, vernünftig und in Frieden zusammenleben; daß der notwendige Ausgleich zwischen Freiheit und Gleichheit aller erreicht wird und die Rechte aller so gut wie möglich in Einklang gebracht werden. Das ist das eigentliche Feld des politischen Denkens und Handelns; seine Mittel sind Absprachen, Regeln, Normen und Institutionen; die ihm gestellte Aufgabe heißt, Integration aller Zwecke, Sympathien, Individualitäten und Interessen. Je rationaler die Aufgabe gelöst wird, desto humaner wird das Leben der Gesamtgesellschaft verlaufen. Rationalität ist in der Politik Voraussetzung und Garant der Humanität.

Herrschaft und Norm

In der Wissenschaft ist es üblich, das System der politischen Ordnung und die dieses System garantierende politische Gewalt als „Herrschaft" zu bezeichnen. Jedoch hat dieses Wort im nichtwissenschaftlichen Sprachgebrauch heute einen negativen Klang. Es verbindet sich damit die Vorstellung von einer einseitigen Machtausübung, bei der die einen nur herrschen und die anderen völlig der Herrschaft unterworfen sind. Den demokratischen Verfassungsstaat nach diesem Schema darzustellen kommt einer Diffamierung gleich, denn er bildet ein kompliziertes Geflecht von Teilgewalten und Teilzuständigkeiten, die einander ergänzen und begrenzen, ausbalancieren und kontrollieren. Natürlich kann auch im demokratischen Staat die Staatsgewalt nur von bestimmten Personen ausgeübt werden; jedoch handelt es sich in jedem Falle um Amtsgewalt, die nur auf Widerruf verliehen und unter eine doppelte Verantwortung gestellt ist. Einerseits ist es die Verantwortung gegenüber den Rechts- und Verfassungsnormen, denen die Regierenden nicht weniger unterworfen sind als die Regierten. Andererseits haben staatliches Amt und politisches Mandat prinzipiell Dienstcharakter: Sie dürfen nur eingerichtet werden, wo es das öffentliche Interesse erfordert, und wer sie übernimmt, unterliegt einer öffentlichen Kontrolle, daß er von der ihm verliehenen Macht und Zuständigkeit in einer Weise Gebrauch macht, die der Allgemeinheit dient. Politik mit Herrschaft gleichzusetzen, ohne deren Bindung an Norm, Verantwortung und Dienst zu beachten, ist nicht weniger falsch als die früher übliche undifferenzierte Gleichsetzung von Politik und Macht.

VI. Die Forderung nach Demokratisierung der Gesellschaft ist der Sache nach berechtigt, in der Formulierung jedoch mißverständlich. Als politischer Begriff kann „Demokratie" nicht auf nichtpolitische Bereiche angewandt werden. Welche Formen der Demokratisierung legitim und welche nicht legitim sind, wird durch die Verfassung entschieden.

Die Menschen unserer Zeit fordern berechtigterweise Mitwirkung, Mitbestimmung und Mitverantwortung nicht nur in der Politik, sondern überhaupt in allen Bereichen des sozialen Lebens von der Schule über den Arbeitsplatz bis zur Kirche. Dafür aber pauschal den Begriff „Demokratisierung" zu verwenden trifft die Tatbestände nicht und führt deshalb zu gefährlichen Mißverständnissen. Demokratie ist eine politische Ordnung und findet ihre Grenze dort, wo der Bereich der Politik aufhört und die nichtpolitischen Bezirke der Gesellschaft beginnen. In gleicher Weise ist „Demokratisierung" ein politischer Begriff und bezeichnet eine bestimmte Gestaltungsweise der politischen Ordnung. Wer also fordert, Universität und Schule, Kindergarten, Familie, Krankenhäuser, Gefängnisse etc. zu demokratisieren, der fordert damit auch deren Politisierung und strebt praktisch eine Politisierung der gesamten Gesellschaft an. Eine derartige Übertragung der Regeln des politischen Bereiches auf das Leben der Gesellschaft würde aber bedeuten,

— daß die Prinzipien staatlicher Herrschaftsaufgaben, die für die politische Ordnung ihre Notwendigkeit besitzen und dem allgemeinen Nutzen dienen, auf Lebensgebiete und Sachbereiche angewandt würden, die ihrer nicht nur nicht bedürfen, sondern darunter Schaden leiden;
— daß das private Leben, welches sich vielfältig verzweigt in die Gesellschaft erstreckt, zusammen mit dieser Gesellschaft öffentlicher Kontrolle und staatlicher Einflußnahme ausgesetzt würde; daß die Quellen der Spontaneität und Aktivität der einzelnen Menschen durch staatliches Reglement verschüttet und erstickt würden;
— daß Entscheidungen, die an sich sachgemäß getroffen werden müssen, durch sachfremde politische Gesichtspunkte verfälscht würden;
— daß Dinge, die nur Angelegenheit bestimmter großer und kleiner sozialer Gruppen und Zusammenschlüsse sind, so behandelt würden, als beträfen sie die Allgemeinheit und müßten öffentlich verantwortet werden.

So notwendig die Gesellschaft einer politischen Ordnung bedarf, eine Politisierung der Gesellschaft selbst würde das Ende der sozialen Freiheit und der persönlichen Lebensgestaltung herbeiführen. Natürlich gibt es keine säuberliche Trennung zwischen Gesellschaft und Politik, und es werden immer Grenzüberschreitungen gerechtfertigt sein, bei denen nicht-politische Gruppen und Einrichtungen sich zu politischen Angelegenheiten äußern und auf die Politik Einfluß nehmen. Es ist aber ein wesentlicher Unterschied, ob dergleichen in begründeten Ausnahmefällen geschieht oder ob es zur Norm erhoben wird. Auf keinen Fall darf die eigenständige Vielfalt des sozialen Lebens einem verabsolutierten politischen Zuständigkeitsanspruch unterworfen werden.

Partizipation

Um in der Diskussion sich gegen eine auf die Politisierung der Gesellschaft zielende Agitation abzugrenzen, andererseits aber für die ebenso berechtigte wie notwendige Mitwirkung und Mitbestimmung aller in den gesellschaftlichen Lebensbereichen eintreten zu können, empfiehlt es sich, dafür anstelle des mißverständlichen Begriffs „Demokratisierung" das Wort „Partizipation" zu verwenden. Es kann als Oberbegriff für jede Art von Teilhabe und Teilnahme auf allen Gebieten menschlicher Aktivität dienen. „Demokratisierung" wäre dann diejenige Spielart der Partizipation, die sich auf die Politik bezieht, d. h. auf eine Regierungsweise abzielt, die allen die Chance der Teilnahme an der politischen Willensbildung bietet.

Das Recht der Teilhabe beruht in der Politik nicht in erster Linie auf Informationsniveau oder Urteilsvermögen des einzelnen, sondern einfach auf der Tatsache, daß er von der Entwicklung der politischen Gemeinschaft, der er zugehört, schicksalhaft mitbetroffen ist. Für die Partizipation in den anderen sozialen Lebensbereichen sind jeweils andere Prinzipien maßgebend. So geht es in der Schule z. B. nicht um Politik und das Schicksal der Gesamtheit, sondern um die Erziehung des einzelnen Menschen, also um die Ausbildung seiner Persönlichkeit und seiner Fähigkeiten. Das Recht der Mitbestimmung und Mitwirkung ist hier in der personalen Eigenständigkeit begründet, über die auch der junge Mensch, der sich im Stadium des Lernens befindet, verfügt. In der Kirche leitet sich das Recht der Mitbestimmung aus der Zugehörigkeit zu Christus ab, welche durch die Taufe begründet ist. In der wissenschaftlichen Forschung und Lehre ist es die Wahrheitsfrage, die als Prinzip der Partizipation gelten muß; denn sie wird vom Anfänger nicht weniger ursprünglich gestellt wie vom erfahrenen Professor. Die Kompetenz der Mitbestimmung in Betrieb und Unternehmen, welche etwas anderes ist als die Interessenvertretung der Arbeitnehmer, findet ihre Grundlage in der Sachkompetenz und der Art der Beteiligung am Produktionsprozeß. Alle als Beispiele aufgeführten Prinzipien begründen das jeweils für ihren Bereich spezifische Recht der Mitbestimmung und Mitwirkung. In jedem Bereich wird dementsprechend die Partizipation anders auszugestalten sein, andere Möglichkeiten und andere Grenzen besitzen. In keinem Falle aber außer der Politik handelt es sich um eine im eigentlichen Sinne des Wortes demokratische Partizipation.

Allerdings müssen in einem demokratischen Staat auch die ihrer Natur nach nicht-politischen Bereiche der Gesellschaft auf die demokratische Verfassung hingeordnet sein. Schule, Kirche, Betrieb etc. können zwar nicht demokratisch organisiert werden, wohl aber darf die ihnen gemäße Ordnung zur demokratischen Gesamtordnung nicht in Widerspruch stehen. Ein bekanntes Beispiel dafür bietet die Bundeswehr. Wie jede andere Armee kann sie ihrer Zwecksetzung wegen nicht den Prozeß demokratischer Willensbildung einführen, sondern muß nach den Grundsätzen von Befehl und Gehorsam aufgebaut sein. Jedoch wird im Rahmen der demokratischen Gesamtordnung die Menschenführung in dieser Armee an dem Grundsatz des „Staatsbürgers in Uniform" orientiert.

Grenzen der Demokratisierung

Die Forderung nach allgemeiner Demokratisierung findet ihre Grenze nicht nur gegenüber den nicht-politischen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens, sondern auch an dem Rahmen, den die Verfassung setzt. Wie jede demokratische Verfassung, so wählt auch das Grundgesetz aus der Fülle theoretisch denkbarer demokratischer Formen einige bestimmte aus und erklärt sie für verbindlich, während es andere ausdrücklich ausschließt. So entscheidet sich das GG z. B. eindeutig für die repräsentative und gegen die plebiszitäre Demokratie. Das heißt nicht, daß plebiszitäre Formen nicht auch als demokratisch bezeichnet werden könnten, wohl aber bedeutet es, daß sie im Rahmen unserer Verfassung — und zwar aus guten Gründen — nicht legitim sind. Der Bereich dessen, was der Theorie nach demokratisch ist, ist also größer als die Zahl der Einrichtungen und Verfahren, die durch eine Verfassung legitimiert sind oder ihr wenigstens nicht widersprechen. Es ist deshalb ein Irrtum zu meinen, daß es genüge, daß eine Verfahrensweise demokratisch ist, damit sie mit unserer Verfassung vereinbar sei. Vielmehr gibt es zahlreiche Möglichkeiten auf durchaus demokratische Weise gegen die Bestimmungen des Grundgesetzes zu verstoßen. Wenn z. B. ein Gemeinde- oder Stadtparlament eine Abstimmung über eine außenpolitische Frage oder über die Todesstrafe oder Ehegesetzgebung veranstalten würde, so könnte einem solchen Verfahren die Bezeichnung „demokratisch" nicht vorenthalten werden; trotzdem würde es einen schweren Verstoß gegen unsere Verfassung darstellen. Daß es aber eine Verfassung gibt und daß sie unbedingt gilt,

stellt die unabdingbare Voraussetzung dafür dar, daß die Behandlung öffentlicher Angelegenheiten in berechenbarer und kontrollierbarer Weise erfolgt und die Menschen- und Bürgerrechte durch keine Majorität gefährdet werden. Die Orientierung des politischen Handelns an den Normen der Verfassung und des geltenden Rechts gehört wesentlich zur Demokratie, wobei vorausgesetzt ist, daß diese Verfassungsnormen selbst demokratisch zustande kommen, d. h. ihre Legitimation im Volkswillen finden und nicht etwa in der Ideologie einer Gruppe oder den Dekreten einer totalitären Partei.

VII. Politische Diskussion ist auf politisches Handeln und Entscheiden bezogen. Sie ist deshalb grundsätzlich anderer Art als theoretische Diskussion. Insbesondere, weil sie an der praktischen Verantwortung orientiert sein muß.

Über das Verhältnis zwischen theoretischem Denken und vernünftigem verantwortlichem Handeln in der Politik herrschen heute gewisse Vorurteile, die darauf beruhen, daß die menschliche Vernunft einseitig in ihrem theoretischen Vermögen gesehen, in ihrer praktischen Verwendung dagegen zu wenig beachtet wird. Bezeichnend dafür ist der Glaube des modernen Rationalismus, daß die Probleme der Gesellschaft und Politik von Wissenschaftlern, die außerhalb der politischen Alltagsgeschäfte und der entsprechenden Verantwortung stehen, erschöpfend analysiert und politischen Lösungen zugeführt werden könnten, daß die Politiker dagegen nur noch ein fertiges Programm auszuwählen und in Gang zu setzen brauchten. Hier wird der Gebrauch der Vernunft im Grunde auf den Bereich der Theorie beschränkt und man berücksichtigt kaum, daß Denken und Handeln in der Praxis einander Schritt für Schritt bedingen und beeinflussen. Praktische Rationalität konstruiert keinen langfristigen Ablauf von Ereignissen, sondern geht von der immer wieder neu gegebenen Lage aus und zielt auf unmittelbar situationsgerechtes Handeln ab. Das heißt nicht, daß der Politiker auf die sachkundige Beratung von Fachleuten verzichten könnte oder dürfte; jedoch geht die ihm gestellte politische Aufgabe wesentlich über die sachlich-fachliche Seite der Probleme hinaus. Eine andere Spielart falscher Einschätzung des Verhältnisses von Theorie und Praxis findet sich bei denjenigen politisch sehr aktiven Gruppen, die glauben, sich der politischen Verantwortung dadurch entziehen zu können, daß sie behaupten, sie diskutierten ihre radikalen ideologischen Zielsetzungen „rein theoretisch", und das habe ja mit Politik nichts zu tun. Dabei versuchen sie in Wirklichkeit mit ihren Diskussionen das Denken der Menschen zu beeinflussen, um sich auf diesem Wege eine Basis realer politischer Macht zu schaffen. Das naive Gegenstück zu dieser Methode ist die Auffassung, man könne es sich in der öffentlichen politischen Auseinandersetzung leisten, ebenso unverbindlich zu debattieren, wie in einem philosophischen Zirkel und brauche sich nicht darum zu kümmern, wie das, was man sagt, auf andere Menschen wirkt.

Politische Meinungsäußerungen müssen praktisch verantwortet werden

Die theoretische Diskussion ist nur darauf gerichtet, gemeinsam Erkenntnisse zu gewinnen; dagegen hat die politische Debatte den Zweck, eine gemeinsame Entscheidung vorzubereiten, die zum praktischen Handeln führt. Während sich aus der theoretischen Diskussion unmittelbar keine Folgen tatsächlicher Art ergeben, bewirkt die in der politischen Debatte herbeigeführte Entscheidung Veränderungen, von denen andere Menschen betroffen sind und die nie mehr ungeschehen gemacht werden können. Sosehr auch die politische Meinungsäußerung theoretisch fundiert sein muß, so sehr ist sie doch niemals etwas bloß Gedachtes, sondern immer auch etwas Gewolltes; außerdem genügt es nicht, sie bloß zu vertreten, sondern sie muß auch praktisch *verantwortet* werden. Die theoretische Aussage steht nur unter der Verantwortung für die Wahrheit, die politische Aussage steht zusätzlich unter der Verantwortung für die Wirklichkeit. Aus diesem Unterschied ergeben sich unter anderem folgende Konsequenzen:

1. Eine unwahre Behauptung ist nur in der theoretischen Diskussion lediglich falsch und führt zu irrtümlichen Denkergebnissen.
In der politischen Diskussion kann sie zur Lüge und Verleumdung werden, die andere Menschen in Mitleidenschaft zieht und praktischen Schaden anrichtet.
2. Eine falsche Behauptung am Vorabend einer Wahl kann Konsequenzen haben, die durch keine Richtigstellung nach der Wahl aus der Welt zu schaffen sind. Falsche Behauptungen vor einem Publikum, dem die Fähigkeit oder Möglichkeit zur kritischen Überprüfung des Gesagten fehlen, können nicht nach den Grundsätzen unbeschränkt freier theoretischer Meinungsäußerung beurteilt werden, sondern man muß sie am Maßstab verantwortlichen Handelns messen.
3. Im theoretischen Gespräch haben die Argumente Gewicht ausschließlich nach ihrem Wahrheitsgehalt, im politischen Meinungsstreit dagegen spielen auch die Macht, die einer hat, die von ihm angestrebte Entscheidung zu verwirklichen, und die Verantwortung, die er trägt, eine legitime Rolle. Wer eine Entscheidung verantworten muß, dessen Meinung hat naturgemäß mehr Gewicht als die eines anderen, der keine Verantwortung zu übernehmen braucht.
4. Der Theoretiker hat die Pflicht, auch das Selbstverständliche in Frage zu stellen, der Politiker dagegen hat das Recht, sich auf das Selbstverständliche zu stützen. Der Theoretiker kann der Wahrheit im Scheitern innewerden, der Politiker dagegen nicht im Scheitern die Wirklichkeit gestalten.
Viele Menschen sehen diesen grundlegenden Unterschied zwischen unbegrenzbarer theoretischer Diskutierfreiheit und der auf die Prinzipien verantwortlichen Handelns verpflichteten politischen Debatte nicht einmal, geschweige denn, daß sie darauf Rücksicht nähmen. In einer Art intellektueller Gesinnungsethik sind sie ehrlich davon überzeugt, der Freiheit und dem allgemeinen Wohl einen Dienst zu erweisen, wenn sie in der Politik ohne Rücksicht auf die Interessen anderer, die auf ihre Solidarität angewiesen sind, reden, oder wenn sie alles in Frage stellen, was die Grundlage der Freiheit und Wohlfahrt des Gemeinwesens bildet. In Theorie und Wissenschaft hat es seinen guten Sinn, Sachverhalte in Frage zu stellen, die an sich offenkundig sind, oder sich für mehrere Lösungsmöglichkeiten eines Problems offenzuhalten, die einander ausschließen. Wer jedoch Entscheidungen treffen muß, muß sich an das halten, was er verantworten kann. Er kann nicht umhin, jene der sich ihm bietenden Möglichkeiten, die im Rahmen der sicheren Realisierbarkeit als die wertmäßig beste erscheint, eindeutig und entschlossen zu ergreifen, auch um den Preis, sich andere Wege, die an sich auch berechtigt und gangbar gewesen wären, zu verschließen. Er muß sogar den Mut aufbringen, das, was die von ihm realisierte Möglichkeit an Falschem in sich schließt und an Nachteilen bringt, in Kauf zu nehmen. Es hat nichts mehr mit politisch sinnvoller Kritik zu tun, wenn man denen, die eine Entscheidung treffen mußten und getroffen haben, nachträglich vorhält, wieviel Gutes und Richtiges sie zusammen mit den ausgeschlossenen Möglichkeiten versäumt und daß sie es sich deshalb wieder einmal zu einfach gemacht hätten.

VIII. Politische Beratungen im freiheitlichen Rechtsstaat können nur in bestimmten Grenzen öffentlich sein. Eine Mißachtung dieser Grenzen führt zu Unfreiheit und Terror

Die Öffentlichkeit politischer Beratungen hat den Sinn, Angelegenheiten, die alle angehen, auch allen sichtbar und verständlich zu machen; auch soll jedermann die Chance haben, Einfluß darauf zu nehmen. Dagegen darf Öffentlichkeit nicht
1. den einzelnen und seine persönlichen Angelegenheiten dem Blick und Einfluß seiner Mitmenschen schutzlos aussetzen noch

2. große und kleine gesellschaftliche Gruppen aller Art in ihrem Handeln einer sachfremden Kontrolle unterwerfen und auf diese Weise ihnen die Freiheit beschneiden.
Der freiheitlich-demokratische Staat lebt aus den Initiativen und Leistungen, die einzelne Menschen und soziale Gruppen aus freien Stücken erbringen, ihren Überzeugungen oder ihren Gewissen folgend. Somit haben die öffentlichen Angelegenheiten ihre Wurzeln im Bereich des Nicht-öffentlichen und Privaten. Folglich können sie nur gedeihen, wenn dieser nicht-öffentliche Bereich selbst vor dem Zugriff der Öffentlichkeit bewahrt bleibt. Ein klassisches Beispiel für diesen nur dem oberflächlichen Betrachter widersprüchlich erscheinenden Zusammenhang ist die geheime Wahl. Die Bürger können von ihren Mitwirkungsrechten an den öffentlichen Angelegenheiten durch das Mittel der Wahl nur dann in Freiheit Gebrauch machen, wenn die Wahlentscheidung jedes einzelnen geheim bleibt und er damit vor öffentlichem Druck unbedingt geschützt ist. Man erkennt an diesem Beispiel sehr klar, daß in der Politik eine unbegrenzte Ausdehnung der Öffentlichkeit keineswegs mit Notwendigkeit eine Zunahme von Freiheit bedeutet, sondern gerade Unfreiheit zur Folge haben kann. Wo also die Forderung nach Öffentlichkeit verabsolutiert wird, liefert man ihr die Quelle der Freiheit, nämlich den unantastbaren Bezirk der Eigenständigkeit und Selbstbestimmung der Person aus und bewirkt dadurch Unfreiheit, unter Umständen sogar eine Auflösung der freiheitlichen Ordnung.

Sinn und Notwendigkeit nicht-öffentlicher Beratungen

Jeder einzelne Prozeß politischer Willensbildung erstreckt sich aus dem nicht-öffentlichen Bereich der Initiativen einzelner Personen und privater Vereinigungen in den öffentlichen Bereich politischer Verantwortung. Es ist deshalb kaum möglich, zwischen Angelegenheiten, die ihrer Natur nach öffentlich und solchen, die ihrer Natur nach nicht-öffentlich zu beraten sind, zu unterscheiden. Vielmehr müssen alle Fragen von politischer Bedeutung im wesentlichen öffentlich erörtert werden, bedürfen aber auch einer nicht-öffentlichen Phase, in der diejenigen Gesichtspunkte zur Sprache kommen oder Berücksichtigung finden, die in irgendeiner Form in den nicht-öffentlichen Bezirk hineinreichen. Nur so kann das, was die einzelnen Personen und Gruppen spezifisch zur Willensbildung und politischen Gestaltung beizutragen vermögen, auch wirklich ausgeschöpft werden. Praktisch sind damit Beiträge folgender Art gemeint:
1. Zur Willensbildung gehören das gedankliche Experiment und die Möglichkeit, noch ungeprüfte Überlegungen im Gespräch mit anderen zu erproben. Dafür ist die Öffentlichkeit nicht immer der geeignete Ort, beispielsweise nicht für Politiker, die unter der Verantwortung öffentlicher Ämter und Mandate stehen, deren Äußerungen daher niemals nur als private Meinung gewertet werden können. Gerade um ihren persönlichen Beitrag zur Lösung politischer Probleme leisten zu können, brauchen diese Politiker Gelegenheit, vor der Öffentlichkeit geschützt zu sprechen. Sie müssen einmal Überlegungen zur Debatte stellen können, die sie sich noch keineswegs zu eigen gemacht haben, vielleicht nie zu eigen machen werden, ohne daß sie von der Öffentlichkeit vorschnell damit identifiziert werden.
2. Zur verantwortungsbewußten Willensbildung gehört auch, daß Informationen erörtert werden, die nicht so hinreichend bestätigt sind, daß man sie öffentlich vorlegen dürfte, die jedoch wiederum zu wichtig sind, als daß auf sie für die Beurteilung der Situation einfach verzichtet werden könnte.
3. Alle politischen Entscheidungen haben Bezug und Auswirkungen auf bestimmte Personen und persönliche Verhältnisse. Diese müssen deshalb in die Beratung einbezogen und können doch häufig nicht an die Öffentlichkeit gebracht werden, ohne daß der Bezirk persönlicher Eigenständigkeit und Selbstbestimmung verletzt würde.
Solche und ähnliche Gründe machen es unumgänglich, öffentliche Angelegenheiten im politischen wie auch im gesellschaftlichen Bereich auch in einer Phase nicht-öffentlicher Beratung zu verhandeln, wenn anders Freiheit und Menschenrecht nicht verletzt und die Beiträge des personalen Bezirks zur Willensbildung nicht vom Druck der Öffentlichkeit erstickt werden sollen.
Für die verabsolutierte Forderung nach Öffentlichkeit ohne jede Ausnahme ist die Formulierung „Herstellen von Öffentlichkeit" üblich geworden, in der die Gewaltsamkeit der Maßnahmen schon zum Ausdruck kommt. Wer in dieser Weise die Öffentlichkeit von Beratungen „herstellt", die aus guten Gründen nicht-öffentlich sind, fügt dem Prozeß der Willensbildung schweren Schaden zu, denn diese Art von Öffentlichkeit läuft auf Meinungsterror und Manipulation der Verantwortung hinaus. Letztlich wird auf diese Weise einer entpersönlichten Öffentlichkeit der Weg bereitet, in die das Potential des engeren personalen Bezirks nicht mehr eingebracht werden kann und die auch keine Rücksichtnahme auf diesen Bezirk mehr kennt.

IX. Gesellschaftliche und politische Umgangsformen sind notwendig um des Schutzes der Menschenwürde in der modernen Gesellschaft willen. Wer sie mißachtet, verletzt Persönlichkeit und Freiheit des anderen

Gesellschaftliche und politische Umgangsformen (einschließlich entsprechender sprachlicher Form) demonstrativ zu mißachten gehört zu den Praktiken der Propagandisten des ideologischen Demokratismus. Sie glauben, durch diesen „Grobianismus" die unterschiedslose Gleichheit aller zum Ausdruck bringen zu sollen. Die Wahrung der Formen stellen sie als Heuchelei hin — übrigens auch im Bereich von Religion und Kirche. Wer auf der Wahrung der Form besteht, dem wird „autoritäres" Verhalten vorgeworfen.
Form ist zunächst Ausdruck von Inhalt: Was einer denkt und empfindet, dem gibt er durch Sprache und äußere Formen Ausdruck, so daß die anderen es verstehen und daran teilhaben können. Sozial und politisch ebenso wichtig ist darüber hinaus die Form als Symbol für Gedanken und Gefühle, die der einzelne tatsächlich gar nicht oder nur in geringem Maße haben mag, die aber nach Maßgabe bestimmter Situationen von der Gesellschaftsmoral aus von ihm gefordert sind. Nicht jedermann ist jederzeit in der Lage, hochgestimmt zu sein, weil er gerade Gast eines Jubiläumsfestes ist, bei einer Beerdigung Trauer und Mitgefühl zu empfinden, beim Betreten einer Kirche vom Heiligtum innerlich angerührt zu sein. Andererseits aber fordert die jeweilige Situation von ihm ein entsprechendes Verhalten. Hier schlagen die Geste, die symbolische Form und das gebräuchliche Wort die Brücke; denn man kann mit ihnen zumindest anerkennen, daß man den anderen Anteilnahme oder Reverenz schuldet, auch wenn man sie aus der eigenen seelischen Verfassung gerade nicht aufzubringen vermag. Symbole und konventionelle Sprech- und Verhaltensweisen haben also den Sinn, eine soziale Atmosphäre zu schaffen, die nicht durch die Nachlässigkeit und sittliche Schwäche einzelner brüsk abgebrochen oder durch einzelgängerische Willkür kapriziös vergiftet werden kann. Im politischen Bereich sind es vor allem die außenpolitischen Beziehungen zwischen Nationen verschiedener Sprache und Kultur, in denen nur durch einen gewissen Grad von Formalisierung die Gefahren des Mißverstehens und unter Umständen folgenreicher Verstimmungen gebannt werden können. Wer unser Land als Repräsentant eines anderen Volkes besucht, handelt und spricht nicht nur für sich selbst; dementsprechend sind wir ihm gegenüber zu Umgangsformen verpflichtet, die in der einzelnen Person einem ganzen Volk und seiner Ordnung zu gelten geeignet sind.

Form als Voraussetzung von Humanität

Die formelle Sprache und Gestik haben also die außerordentlich wichtige Funktion, jenes Mindestmaß an menschlichem Kontakt zu garantieren, ohne daß ein der Menschenwürde

entsprechendes Miteinanderleben nicht denkbar ist. Wenige Tage vor seinem Tode wurde Immanuel Kant vom Rektor seiner Universität besucht. Er erhob sich mühsam, um den hohen Gast zu begrüßen, und blieb unter großer Anstrengung so lange stehen, bis dieser sich gesetzt hatte. Zur Begründung dieses Aktes der Höflichkeit sagte er: „Das Gefühl für Humanität hat mich noch nicht verlassen." Zwar kann in bestimmten Fällen gerade das Durchbrechen oder Beiseitelassen der Form die Voraussetzung dafür sein, starke Empfindungen in ihrer ganzen Fülle direkt zum Ausdruck zu bringen. Viel häufiger jedoch ist Formlosigkeit nur die Folge mangelnder Achtung vor dem Nächsten bzw. bewußtes Mittel der Mißachtung und Provokation. Das wird besonders deutlich bei den Höflichkeitsformen. Man tut sie heute gern als leere Konventionen ab, während sie in Wahrheit dazu dienen, die Persönlichkeit des Mitmenschen zu respektieren, indem man ihn einerseits nicht ignoriert, sondern einen Kontakt zu ihm herstellt, ihm andererseits aber die Chance läßt, Distanz zu halten und sich einem engeren Kontakt zu entziehen. Dagegen läuft betonte Formlosigkeit darauf hinaus, dem anderen die Distanz, die er vielleicht wünscht, zu verweigern. Sie erzeugt eine negative Vertraulichkeit, die seinen Freiheitsraum beschneidet. So wird die Formlosigkeit als eine milde Form von Terror bewußt zur Durchsetzung der Gleichheitsideologie gepflegt. Dabei reagieren allerdings diejenigen, die sich einer solchen Taktik bedienen, selbst meist sehr empfindlich, wenn sie in Amtsstuben und Wartezimmern eine unhöfliche Behandlung erfahren. Sie wünschen von seiten der Gesellschaft pfleglichste Behandlung ihrer Individualität, glauben aber unter Berufung auf eben diese Individualität der Gesellschaft keinerlei Rücksicht zu schulden.
Die humanisierende Wirkung der Umgangsformen besteht also darin, daß sie es ermöglichen, den Willen zur menschlichen Solidarität auch dann zu bekunden, wenn einem gerade „nicht danach ist". Von keiner einzelnen Konvention und keinem einzelnen Akt der Höflichkeit ließe sich beweisen, daß er für die Humanität unserers Zusammenlebens unentbehrlich sei — so wie sich bei keinem einzelnen Baum, der in einem Wald gefällt wird, eine Veränderung der Landschaft nachweisen ließe. Und trotzdem führt der Abbau der Umgangsformen ebenso zur Enthumanisierung unseres gemeinsamen Lebens, wie der Raubbau in den Wäldern die Verkarstung der Landschaft zur Folge hat. Allerdings darf niemand glauben, daß er dank der Hilfsfunktion von Konventionen sich nicht mehr aus eigener Kraft darum zu bemühen brauche, das Zusammenleben mit seinen Mitmenschen zu pflegen. Nur solange solches Bemühen lebendig bleibt, kann die Form als Brücke der Menschlichkeit dienen. Andernfalls verfällt sie schnell zu bloßer Förmlichkeit und sinnlosem Formalismus.

Gesellschaftliche Verantwortung im Wohlstand

Ein Wort der deutschen Bischöfe zu gesellschaftlichen Mangelerscheinungen unserer Zeit

Die deutschen Bischöfe haben an ihre Gläubigen und an die Öffentlichkeit einen Aufruf gerichtet, in dem sie sich vornehmlich mit Mangelerscheinungen in der gegenwärtigen Wohlstandsgesellschaft befassen. Die Bischöfe fragen vor allem nach dem Preis, den ein Teil der Bevölkerung trotz oder wegen des angewachsenen Lebensstandards und besserer sozialer Sicherung zu zahlen hat. Sie nennen die herausstechenden gesellschaftlichen Krankheitssymptome: die zunehmenden Selbstmordzahlen, das Umsichgreifen von Neurosen und Suchtkrankheiten, geringes Verständnis für Notleidende, Einsame, gesellschaftliche Randsiedler und Minderheiten. Das Dokument, das wir hier im Wortlaut abdrucken, wurde unter Verantwortung der Bischofskommission für gesellschaftspolitische Fragen erarbeitet, von der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im März d. J. (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 189) im Grundsatz gebilligt, von der zuständigen Kommission nochmals überarbeitet und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz am 6. August veröffentlicht.

In Sorge um das Zusammenleben der Menschen in unserem Land richten wir ein Wort der Besinnung an alle. Wir wollen den Blick auf Fragwürdiges lenken, das sich trotz des Wohlstandes zeigt und das weder durch eine weitere Steigerung des Lebensstandards noch durch gesetzliche Maßnahmen in Ordnung gebracht werden kann. Bewußt beschränken wir uns auf einige Aspekte.

Wir leben im Wohlstand

Vieles von dem, was unseren Wohlstand ausmacht, erscheint uns selbstverständlich. Wir verlangen täglich, ohne uns Gedanken zu machen: einwandfreies Wasser in jeder Menge und an jedem Ort, elektrische Energie für hunderterlei Zwecke, arbeitsparende Geräte an Arbeitsstellen und im Haushalt.
Immer mehr Wohnungen sind mit zentraler Beheizung ausgestattet. Nur ein Fünftel der Wohnungen hat noch primitive sanitäre Einrichtungen. In erfreulich großem Umfang haben sich besonders auf dem Lande wohnende Arbeitnehmer Eigenheime schaffen können. Ein breit ausgebautes System von Krankenkassen sichert die Behandlung im Krankheitsfall. Die gesetzliche Krankenversicherung garantiert für fast neun Zehntel der Bevölkerung ärztliche Behandlung, Medikamente und Pflege. Die Aufwendungen für Gesundheit müssen pro Jahr auf etwa 50 Mrd. DM geschätzt werden. Jährlich werden allein Körperpflegemittel im Werte von rund 2 Mrd. DM produziert und verbraucht.
Eine Milliarde DM ist soviel, wie rund 750 000 Vierpersonen-Arbeitnehmerhaushalte mittleren Einkommens in einem Monat zum Leben haben. Für die tägliche Ernährung steht ein breites Angebot von Nahrungs- und Genußmitteln aus aller Welt zur Verfügung. Die meisten Haushalte können allein dafür zwischen 360 und 460 DM im Monat ausgeben. 112 Mrd. Zigaretten werden in einem Jahr geraucht, 8,2 Mrd. l Bier, 167 Mill. l an „harten Sachen" und 105 Mill. Liter Schaumwein getrunken.
All das sind Güter und Dienste, die sicher nicht allen zugänglich sind, denn auch in der Wohlstandsgesellschaft haben viele Bürger nur ein geringes Einkommen. Aber in steigendem Maße haben doch sehr viele teil an den Gütern und Diensten. Hinzu kommt, daß Güter des gehobenen Bedarfs weit verbreitet sind. In dem Maße, wie die Realeinkommen in den Haushalten steigen, wird der Anteil der für den Lebensvollzug absolut notwendigen Ausgaben am verfügbaren Einkommen geringer, es wird Geld für den gehobenen Bedarf frei. In jedem zweiten Haushalt stehen ein Radio und ein Fernsehgerät. Zu jedem dritten Haushalt gehört ein Personenkraftwagen. Vier Fünftel der Haushalte besitzen einen Kühlschrank. Jeder zweite Einwohner in der Bundesrepublik Deutschland nutzt seinen Urlaub zu einer Reise. Auf 11 bis 14 Mrd. DM jährlich wird der Aufwand für Ferienreisen geschätzt.
Das sind imponierende Daten für den Lebensstandard der Menschen in unserem Land. Sehr viele werden, wenn sie sich ehrlich prüfen, zugeben müssen, daß sie in diesem Wohlstand leben. Wenn es aber heißt, daß jeder zweite oder dritte über solche Güter verfügt, so heißt das auch, daß die Hälfte oder zwei Drittel nicht daran teilhaben.

Der Preis für den Wohlstand

Was aber ist der Preis für den Wohlstand des Jahres 1971? Mancher wird fragen: „Was heißt hier Preis?" Wir haben mit unserem Können und mit unserer Arbeit, mit unserem Fleiß

und unserer Sparsamkeit doch alles verdient, was wir heute haben. Wir haben hart gearbeitet; wir waren voller Initiativen und hatten den Mut zum wirtschaftlichen Wagnis. Wir wissen, daß man im Leben nichts geschenkt bekommt, sondern alles bezahlen muß. Was soll dann die Frage nach dem Preis? Neidet uns etwa jemand die Ferien in Spanien oder Italien, im Schwarzwald oder an der Nordsee, unseren Reichtum, unser Sparkonto, die schöne Wohnung, das Fernsehgerät und den Kühlschrank oder gar unser Auto?

Nein, das alles mißgönnt uns niemand, und dennoch fragen wir noch einmal: Was war der Preis für solchen Erfolg? Versuchen wir auf diese Frage eine Antwort zu geben.

Dem technischen Fortschritt und der wirtschaftlichen Entwicklung verdanken wir zwar den Wohlstand; zugleich aber werden immer mehr Menschen von deren Sog ergriffen. Viele sind überfordert, gehetzt, von Medikamenten abhängig. Immer mehr wird produziert, immer mehr konsumiert. Kaum sind noch Raum und Zeit zur wirklichen Entspannung, zum Atemholen, zur Selbstbesinnung — und das, obwohl die Freizeit in unserer Gesellschaft größer geworden ist und weiter wächst. Der Preis ist weithin Ruhelosigkeit, Verunsicherung und Einsamkeit. Fremd lebt der Mensch neben dem Menschen, der Nachbar kennt den Nachbarn kaum, mancher stirbt unbemerkt nebenan. Jahr für Jahr nehmen sich in der Bundesrepublik fast 13 000 Menschen das Leben; die Zahl der Selbstmordversuche ist bedeutend höher. Die Ziffer der Neurotiker, der Alkohol- und Suchtkranken steigt ständig. Zunehmend flüchten Menschen aus der für sie unerträglichen Wirklichkeit in eine Scheinwirklichkeit, wie sie Hasch oder Alkohol bieten. Jugend, Gesundheit und Schönheit sind Trumpf; nur wer Erfolg hat, gilt etwas in dieser Gesellschaft. Die gehobenen Konsumgüter und die Auslandsreisen werden zum Ausdruck der gesellschaftlichen Geltung und des errungenen Erfolges. Wer nicht mithalten kann, wer alt geworden, gesundheitlich erschöpft oder verbraucht ist, wird beiseite geschoben.

Sicher ist, daß der Freiheitsraum des einzelnen und der Gruppen größer geworden ist als früher. Wie aber wird diese Freiheit genützt? Jeder beruft sich auf sein Recht auf Freiheit; doch inwieweit achtet er das Recht des anderen? Unter Berufung auf Freiheit werden unsittliche Scheußlichkeiten angepriesen und die Brutalität des Stärkeren verherrlicht — und die Masse unseres Volkes schweigt. Die Freiheit ist ein empfindliches Gut, der Mensch verliert sie nicht erst im Gefängnis.

Über die soziale Wirklichkeit wird im Wohlstand zu wenig gesprochen. Wir wollen mit unseren wirklichen Problemen nicht konfrontiert werden, weil wir um unsere Ruhe und Behaglichkeit fürchten. Wir übersehen — bewußt oder unbewußt — offenkundige und verborgene Notstände, ungelöste Schwierigkeiten und krasse Ungerechtigkeit. Gewiß sieht Not in der heutigen Zeit anders aus als früher. Dank unserer modernen Sozialgesetzgebung gibt es immer seltener die elementare Not des Hungers. Aber leben nicht unter uns viele verschämte Menschen, die Leistungen der sozialen Hilfe nicht in Anspruch nehmen? Sie scheuen sich, zu den Sozialämtern oder zu caritativen Verbänden zu gehen, weil sie dort offenbaren müßten, daß sie am Wohlstand nicht teilhaben.

Die Notstände in der sozialen Wirklichkeit unserer Zeit sind andere als früher. Jemand, der reich ist, der Macht hat, kann hilflos und hilfsbedürftig sein: in einer zerrütteten Ehe, mit einem versagenden Kind, als Rauschgiftsüchtiger, als Einsamer in der lauten Welt, als Trinker, als Neurotiker, als Kranker, als Verlassener. Viele von diesen „Armen unserer Gesellschaft" werden in die Situation eines Randgruppendaseins hinausgedrängt. Dieser Not unserer Tage ist kaum mit Geld zu begegnen, sondern nur mit der solidarischen Hilfe der Mitmenschen.

Andere Gruppen von Menschen stoßen wir aus

Wer kümmert sich von Mensch zu Mensch um die etwa 90 000 Nichtseßhaften, die ruhelos von Stadt zu Stadt unterwegs sind — belastet mit einem persönlichen Schicksal, das sie zerbrochen hat? Wer nimmt den Strafentlassenen auf in sein Haus, sein Geschäft oder seinen Betrieb und gibt ihm die Chance, sich ein neues Leben aufzubauen?

Erbarmungslos verhalten wir uns gegen die psychisch Kranken! Wer einmal in einer Heilanstalt war, hat große Schwierigkeiten, wieder in das normale Leben zurückzukehren, selbst wenn sich seine Erkrankung so weit gebessert hat, daß er außerhalb der Mauern einer Heilanstalt leben kann.

Mehr als eine halbe Million Menschen leben in der Bundesrepublik als Obdachlose in meist erbärmlichen Verhältnissen, und man bezeichnet sie schlechthin als „Asoziale". Daß mehr als die Hälfte von ihnen aus Gründen, die sie nicht zu vertreten haben, in die Obdachlosenunterkünfte geraten sind, nimmt man nicht zur Kenntnis, ebensowenig die Tatsache, daß fast 70 v. H. der Obdachlosen Kinder und Jugendliche sind. Mögen in manchen Fällen ihre Eltern versagt haben, was können die Kinder und Jugendlichen dafür, daß sie, auf kleinstem Raum zusammengepfercht, menschenunwürdig leben müssen! Wir lassen es zu, daß wegen der Milieuschädigung mehr als 40 v. H. dieser Kinder Sonderschulen besuchen müssen, obwohl sich ihre Intelligenz nicht von der in normalen Verhältnissen lebender Kinder unterscheidet, von denen nur 4 v. H. in eine Sonderschule gehen.

Zu unserer sozialen Wirklichkeit gehören neben Randgruppen gewichtige Minderheiten, die nicht zu ihrem Recht kommen. So leben z. B. kinderreiche Familien in zu kleinen Wohnungen. Als Mieter sind sie selten erwünscht.

Die ausländischen Arbeitnehmer, die wir als „Gast"-Arbeiter bezeichnen, behandeln wir nicht als Gäste. Wir nutzen sie nicht selten aus, erschweren die Zusammenführung ihrer Familien oder machen diese sogar unmöglich. Viele ihrer Kinder werden nicht zur Schule geschickt oder haben keine Möglichkeit, am Schulunterricht teilzunehmen. Häufig müssen die ausländischen Arbeitnehmer in Barackenvierteln oder abbruchreifen Häusern leben, und in manchen Fällen werden von ihnen Mieten verlangt, die nur als wucherisch bezeichnet werden können. Die meisten von uns schweigen zu diesen Zuständen. Da man mit den Randgruppen und Minderheiten als Wähler nicht rechnet, sind sie für manche Politiker uninteressant. Nur schwer können sie ihre eigenen Anliegen selbst zur Geltung bringen. Mehr als bisher müssen wir uns deshalb zu ihrem Sprecher machen.

Und schließlich schweigen wir über einen Notstand, der trotz eines erfreulichen Engagements der Jugend schon heute gefährliche Formen angenommen hat und, wenn die Entwicklung so anhält, sich noch weiter vergrößern wird: den Mangel an Hilfs- und Pflegekräften, an Erzieherinnen und Erziehern, an sozialen Berufen schlechthin. Wer wird in Zukunft unsere Kranken und unsere pflegebedürftigen alten Menschen versorgen? Wer wird sich um die wachsende Zahl von Behinderten und gefährdeten Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen kümmern? Auch diese Ausfallserscheinungen sind ein „Preis" unseres Wohlstandes.

Wege und Möglichkeiten der Hilfe

Geben wir es ehrlich zu: Wir sehen jene Menschen nur ungern, denen es versagt ist, am Wohlstand teilzunehmen und sich daran zu erfreuen. Ohne Zweifel sind wir nicht deshalb befangen, weil wir befürchten, wir müßten zum hundertsten Male den Geldbeutel ziehen, um zu spenden. Das ist es nicht. Denn daß wir alle miteinander nicht ängstlich auf unser Geld bedacht sind, kann jedermann an den hohen Summen ablesen, die Jahr für Jahr den Werken „Misereor" und „Adveniat", den caritativen Sammlungen und Sonderkonten zuströmen, die eingerichtet werden, wenn es irgendwo auf der Welt zu einer Katastrophe gekommen ist. Die Geldbörse sitzt bei uns gar nicht so fest, Gott sei Dank nicht. Aber mögen wir noch so viel spenden, es geht letztlich um unser persönliches Helfen von Mensch zu Mensch. In den Notleidenden und Ausgestoßenen begegnet uns Christus, der die Liebe „das große und erste Gebot" (Matth. 22, 38) genannt hat.

Es stören uns die Randgruppen und Minderheiten. Der Anblick der Belasteten verdirbt uns die Ruhe. Sie sind die lebende

Mahnung, damit zu rechnen, daß uns über kurz oder lang ein Gleiches widerfahren kann. Wer mag eine solche Mahnung schon! Kommt doch das Dunkle immer noch früh genug. Besonders menschlich ist diese Haltung allerdings nicht, und sie ist vor allem der Jugend ein Ärgernis, die einen Sinn für Gerechtigkeit hat. Diese hat uns im Verdacht, wir hätten das viele Geld nur aufgebracht, um uns auf eine unpersönliche Weise von der Verantwortung für die Betroffenen loszukaufen. In solcher Kritik steckt ein gehöriges Maß an Wahrheit.

Da der einzelne von uns nicht den Mut und nicht die Kraft hat, sich dem allgemeinen Verhalten zu widersetzen, müssen wir uns solidarisieren. Wenn in dieser Solidarität jeder an seinem Platz anfängt und die Kranken, die Pflegebedürftigen, die Alten, die Ausländer, die körperlich, geistig oder rechtlich Benachteiligten annimmt wie die Wohlansehnlichen, die Erfolgreichen, die Geehrten und die Mächtigen, dann geht es bald menschlicher zu. Haben wir erst einmal die Scheu vor den Menschen, die in den Schatten geraten sind, überwunden, dann fällt es uns allen leichter, uns regelmäßiger und genauer über die Lage der Mitbürger, die benachteiligt sind, zu informieren. Wir werden vor der sozialen Wirklichkeit die Augen einige Male weniger schließen als bisher. Vielleicht gelingt es uns dann auch, Zeitungen, Zeitschriften, Rundfunk- und Fernsehanstalten dahin zu bekommen, den Menschen zu zeichnen, der auch von Leid und Tod weiß.

In dem Maße wie wir, die wir im Wohlstand leben, den Anblick und die Nähe der Kranken, der Alten und der sonstwie Betroffenen nicht fliehen, dürfte es leichter sein, Menschen dafür zu gewinnen, Kranken und Alten zu dienen. Auch die Behinderten und Benachteiligten sind Teil unserer Welt. Mag der Wohlstand noch so zügig wachsen, Arme und Belastete haben wir unter uns, solange es Menschen gibt. Es ist ander Zeit, jene Feigheit in uns zu bekämpfen, die die Welt nicht sehen will, wie sie ist.

Junge Menschen widersetzen sich dem Zwang, mit dem die Gesellschaft zu Karriere und Erfolg zu verpflichten scheint, und stoßen sich an einem Bildungssystem, das ihrem Urteil nach allzu ausschließlich auf individuellen Aufstieg und materiellen Erfolg hin ausgerichtet ist. Diese Haltung gibt die Chance, der nachwachsenden Generation einen höheren Sinn für das Verhältnis von Mensch zu Mensch zu vermitteln. So wie sich unser Verhalten ändert, ändert sich das Bild des Menschen, das im Bildungssystem vermittelt wird; so wie sich das Bildungssystem umstellt, ändert sich das allgemeine Verhalten des Menschen.

Jeder Schritt, den wir tun, um uns in unbefangener Weise zu den Belasteten zu bekennen, trägt dazu bei, daß andere sich zu ähnlichen Schritten entschließen. Deshalb sollten wir vereinbaren, auch die alltägliche Möglichkeit zu nutzen. Gewiß ist der Nächste zumeist der Schwierigste; dennoch fängt es hier an: die kleinen Hilfen zu Hause, in der Nachbarschaft und im Betrieb sollten sich verstärken. Mitbürger, die durch ihr körperliches Befinden oder durch das geltende Recht ihr Können nicht voll auszunutzen vermögen, sollten bessere Möglichkeiten erhalten, sich nützlich zu machen. Viele von uns sind befähigt, eine Zusammenarbeit zu organisieren, so daß es nur eines Anstoßes bedürfen sollte, zahlreiche Kräfte in den Dienst der Mitmenschlichkeit zu stellen. Ähnliches gilt hinsichtlich vieler Frauen, deren Kinder selbständig geworden sind. Für die einzelne Frau ist es oft schwer, den rechten Ansatzpunkt für ihre Hilfsbereitschaft zu finden. Wieder müßte einige Vorarbeit geleistet werden.

Studenten der Theologie, die einmal in den Dienst der Kirche treten wollen, sollten — sofern sie das nicht bereits tun — eine Zeit der Hilfe an den Kranken, den Alten, den Behinderten, den Ausländern in ihre Ausbildung einschieben und sich damit als Mensch zum Menschen bekennen.

Wir wissen, daß sich viele von uns in erheblichem Maße hauptamtlich oder nebenamtlich dem Dienst am Mitmenschen verpflichtet fühlen. Ihnen allen schulden wir Dank und Anerkennung. Doch wenn wir die Aufgaben der Zukunft meistern wollen, muß ohne Zweifel mehr geschehen. In zahlreichen Verbänden, Pfarrgemeinden und Dekanaten bieten sich konkrete Möglichkeiten an, Aufgaben, die wir beispielhaft angedeutet haben, bewußt zu machen und sie im solidarischen Bemühen anzugehen. Dann wird die Gesellschaft der Wohlhabenden, in der wir leben dürfen, nicht mehr so oberflächlich sein; es geht menschlicher in ihr zu. Jeder von uns muß unpathetisch aufs neue beginnen. Denn wenn nicht jeder an seiner Stelle anfängt, ändert sich das Ganze nicht.

Der Brief Pauls VI. über den Päpstlichen Rat für Entwicklungshilfe

Als der Brief Papst Pauls VI. an Kardinalstaatssekretär Villot vom 15. Juli 1971 über die Gründung des Päpstlichen Rates „Cor unum" veröffentlicht wurde, war die Augustnummer der Herder-Korrespondenz bereits im Druck. Wegen der Bedeutung dieses Briefes, auf den man sich künftig bei der Koordinierung kirchlicher Entwicklungshilfe noch oft berufen dürfte (vgl. d. Heft, S. 421), holen wir die Veröffentlichung nach. Da der von verschiedenen Presseorganen publizierte Text diverse Ungenauigkeiten enthält, haben wir die Übersetzung anhand der lateinischen und italienischen Fassung (vgl. „Osservatore Romano" 23. 7. 71) nochmals überprüft.

Herr Kardinal!

Die Liebe macht es uns zur Pflicht, die gesamte Menschheitsfamilie zu gegenseitiger und aufrichtiger Hilfeleistung aufzurufen. Deswegen verfolgen wir seit geraumer Zeit einen neuen Plan, den viele auch von uns gefordert haben. Da dieser bestens mit den Aufgaben übereinstimmt, die die Kirche aufgrund ihrer Sendung in der heutigen Welt zu erfüllen hat, möchten wir Sie, Herr Kardinal, der mehr als andere unsere Sorgen kennt und teilt, geflissentlich darüber informieren. Es geht um das Vorhaben, durch das dafür gesorgt werden soll, daß in dem weitgespannten Rahmen der christlichen Solidarität unter den Völkern und der von wirklicher Liebe getragenen Förderung menschlichen Fortschritts alle Bemühungen und Initiativen der Kirche untereinander enger verbunden werden. In Verbindung mit dem Papst in Rom, der über die zuständigen Ämter der römischen Kurie, über die älteren und über die in neuerer Zeit geschaffenen, seine weltweite Mission für die Ausbreitung des Evangeliums und für die Förderung der Menschenwürde auszuüben sucht, können auf diese Weise sowohl alle Bischöfe der Welt als auch die katholischen Einrichtungen, die sich den Werken der Wohltätigkeit und Hilfeleistung widmen, mit vereinten Kräften zur Verwirklichung dieser vornehmen Ziele zusammenarbeiten. Es scheint uns deshalb angezeigt, einen Rat einzusetzen, der dem ganzen Volk Gottes eine gemeinsame Gelegenheit bietet, die oben erwähnten Fragen über die Förderung der Verbundenheit und des Fortschritts der Menschen nach den unwandelbaren Grundsätzen des Evangeliums zu behandeln.

Diese Gründung ist sicher notwendig aufgrund der wachsenden Bedürfnisse, die wir in unseren jüngst verfaßten Apostolischen Schreiben „Octogesima adveniens" dargelegt haben, um die aufgeworfenen Fragen im Lichte der Lehre Christi zu beleuchten und dem Menschen mit Gottes Hilfe immer wirksamere Unterstützung zur Lösung der Probleme zu bieten, die heute auf ihnen lasten.

Wie in den vergangenen Jahrhunderten sieht es die Kirche auch heute als ihre Pflicht an, den Menschen mit Hingabe und in ganz humaner Gesinnung zu dienen. Denn sie wurde ja vom Sohne Gottes gegründet, „der in die Welt gekommen ist, nicht um bedient zu werden, sondern um zu dienen" (Matth. 20, 28). Sie will diesem Beispiel folgen nach einem Wort des heiligen Augustinus: „Das christliche Volk zeichnet sich durch diesen

Dienst aus, wie ihn schon der Herr seinen Jüngern erläutert hat: ‚Wer unter euch der erste sein will, werde der Diener aller' (Matth. 20, 27) ... Diesen Dienst erweist die Liebe, die größer ist als die Hoffnung und der Glaube" (De Paradiso, 14, 72; Csel, XXXII, S. 331). Die Kirche ist deshalb darauf bedacht, die Brüder zu unterstützen. Sie läßt sich dabei von jener Sensibilität leiten, „die" — wie wir in dem oben erwähnten Schreiben hervorgehoben haben (Nr. 42) — „der Kirche eigentümlich ist und die von einem uneigennützigen Willen zu dienen und von der besonderen Sorge für die ganz Armen bestimmt wird". So soll sie ihre tatkräftige Hilfe den Menschen anbieten, die heute so vielfältige Probleme zu lösen haben. Nicht selten fehlen ihnen dazu die Kräfte, oder sie verlieren den Mut. Oft sind sie von Schmerz niedergedrückt, vom Hunger, von quälenden Sorgen. Wenn sie von Naturkatastrophen heimgesucht werden, fehlen ihnen jegliche Hilfsmittel, und sie müssen in äußerstem Elend leben.

In der Kirche gibt es indessen sehr viele Einrichtungen, die ihre Kräfte für diese Ziele einsetzen. Sie verdienen hohes Lob, weil sie sich durch umsichtiges und rechtzeitiges Eingreifen für die Förderung der ganzheitlichen Entwicklung der Lebensbedingungen und für die Beseitigung erlittener Schäden einsetzen. Doch jedermann weiß, daß es höchst angezeigt ist, daß alle diese bewundernswerten Initiativen immer mehr zusammenstimmen und so durch Zusammenarbeit die ihnen gesteckten Ziele auf den Gebieten der Caritas, der Hilfe und des Fortschritts der Völker in geeigneter Weise glücklich erreichen. Es ist gleichermaßen notwendig, daß die Arbeitsweise dieser Einrichtungen durch gegenseitige Abstimmung der Zielsetzungen sachverständig und angemessen geregelt wird, so daß es nicht zu zufälligem und improvisiertem Handeln oder gar zu einem unnützen Einsatz von Kräften und Mitteln kommt. Das entspricht voll und ganz der Auffassung des II. Vatikanischen Konzils: nachdem nämlich die Konzilsväter alle an die Pflicht des gesamten Gottesvolkes erinnert haben, „die Nöte unserer Zeit nach Kräften zu lindern, und zwar nach alter Tradition der Kirche nicht nur aus dem Überfluß, sondern auch von der Substanz" zu geben, fügen sie hinzu: „Das Sammeln und Verteilen von Mitteln muß zwar ohne starre und einförmige Organisation, jedoch ordnungsgemäß in den Diözesen, in den Ländern und in der ganzen Welt durchgeführt werden" („Gaudium et spes", Nr. 88).

Uns aber scheint, daß diese Aufgabe in erster Linie dem Heiligen Stuhl zukommt und daß sie zu dem uns von Gott anvertrauten apostolischen Amt gehört, da wir ja durch Gottes Willen als Bischof und Hirte der römischen Kirche vorstehen, die in der „allgemeinen Versammlung der Liebe den Vorsitz führt" (Ignatius v. Antiochien, Ad Romanos Inscr. Funk, I, S. 253). Außerdem halten wir es fest für unsere Pflicht, alle Nationen zu ermahnen, daß für sie die gleiche Solidaritätspflicht besteht, wie sie für die einzelnen Menschen gilt. — Daher haben wir in unserer Enzyklika „Populorum progressio" daran erinnert, daß „der Überfluß der reichen Länder für die Armen da sein muß" (Abschnitt 49; vgl. Abschnitt 48—49). Dies verlangt nicht nur die Pflicht zur sozialen Gerechtigkeit und zur gegenseitigen Solidarität unter den Völkern, sondern in erster Linie die Pflicht zu einer alle Menschen umfassenden Liebe, „wodurch die menschlichere Welt geschaffen wird, in der ein jeder etwas zu geben und zu empfangen hat" (ebd., Abschnitt 44).

Nach Abwägung all dieser Gründe verfügen wir daher die Einsetzung eines Päpstlichen Rates „Cor Unum" in Rom zur Förderung des menschlichen und christlichen Fortschritts. Zu seinem Präsidenten erwählen wir Sie und geben dies hiermit bekannt. Es wird die Aufgabe dieses Rates sein, die oben dargelegten Ziele zu verfolgen, nämlich: sich durch einen geeigneten Informationsaustausch und durch wachsendes Bestreben um Kooperation darum zu bemühen, die Kräfte und Initiativen aller katholischen Einrichtungen, ja des gesamten Gottesvolkes zu einen, so daß durch die Anwendung geeigneterer Mittel der ganzheitliche menschliche Fortschritt in recht geordneter Weise gefördert wird. Es wird ferner seine Aufgabe sein, den Bischöfen und allen, die sich öffentlichen Aufgaben widmen, durch Schaffung geeigneter Verbindungen zu katholischen Hilfswerken und durch die Förderung einer möglichst gerechten Verteilung von Mitteln und Kräften zur Verfügung zu stehen. Fernerhin wird der Rat mit den getrennten Brüdern verhandeln, um da, wo es möglich ist, in gemeinsamen Anstrengungen den Völkern in Liebe zu helfen. Darüber hinaus soll er die Beziehungen mit jenen öffentlichen und internationalen Gremien erleichtern, die ebenfalls auf dem Gebiet der Wohlfahrt und der Entwicklung tätig sind. Bei unvorhergesehenen Katastrophen wird der Rat die einzelnen Mitglieder unter Wahrung ihrer eigenen Rechte und Verfahrensweisen zu einmütiger, wirksamer und schneller Hilfe drängen, so daß die Kirche auf die sich die Augen aller richten, den Notleidenden jene Hilfe leisten kann, die man von ihr erwartet, auch wenn sie leider gegenüber der wirklichen Not noch immer unzureichend ist. Schließlich wird es die Aufgabe des Rates sein, dem Papst immer dann, wenn er es für angezeigt hält, auf karitativem Gebiet einzelne Initiativen zu ergreifen, mit seiner Hilfe zur Seite zu stehen und gleichsam sein Werkzeug zu sein, um seine Initiativen zügig durchzuführen.

Ihnen, sehr geehrter Herr Kardinal, übertragen wir daher die Aufgabe, den neuen Rat so schnell wie möglich in der Form zu organisieren, die Ihnen am passendsten erscheint. Ihnen wird es obliegen, in unserem Namen eine angemessene Anzahl von Vertretern der katholischen Organisationen aus der ganzen Welt auszuwählen und in den Rat aufzunehmen, mit deren Hilfe die Geschäftsordnung und Verfahrensweise zu regeln und nach Hinzuziehung von Vertretern dieser Einrichtungen nach Ablauf einer angemessenen Experimentierperiode geeignete Normen zu erarbeiten und aufzustellen, wie sie von der Erfahrung nahegelegt werden.

Wir setzen natürlicherweise große Hoffnung auf den zu errichtenden Rat und wünschen nachdrücklich, daß er in der christlichen Gemeinschaft einen wirksamen, wenn auch bescheidenen Beitrag leisten kann, damit mit seiner Hilfe ein recht geordnetes Handeln der Kirche zum Nutzen der Notleidenden in der Welt immer mehr gefördert wird. Denn diese haben ein Recht auf menschlichere Lebensbedingungen.

So richten wir unsere Gebete zum Himmel, damit die göttliche Gnade Ihnen und Ihren Helfern in dieser Aufgabe beistehe. Mit dem Wunsch nach diesen himmlischen Gaben erteilen wir Ihnen als Unterpfand unseres besonderen Wohlwollens von ganzem Herzen den apostolischen Segen.

Rom, am 15. Juli 1971

Papst Paul VI.

Vorschläge zu einer Pastoral kirchlicher Berufe

Die Regentenkonferenz der österreichischen Seminare hat in ihrer Sitzung vom 6. bis 8. Juni 1971 in Nußdorf am Attersee das hier wiedergegebene Dokument „Zu einer Pastoral kirchlicher Berufe" ausgearbeitet und der Österreichischen Bischofskonferenz übergeben. Anlaß war ein Brief der Kleruskongregation über den personellen Notstand und mit der Bitte um Vorschläge zur Abhilfe. Die Regentenkonferenz, die sich zuerst für die Breite der Fragestellung als nicht zuständig empfand, brachte dann doch ihre Meinung zur Frage der Ausbildung zum kirchlichen Dienst zu Papier. Sie konnte dabei auf das Ergebnis einer früheren Sitzung zurückgreifen, in der sie die Kriterien für die Zulassung zum kirchlichen Beruf formuliert hatte. Die Stellungnahme der österreichischen Regentenkonferenz weist einen völlig neuen Weg zur Ausbildung aller kirchlichen Berufe in einem koordinierten System von Ausbildungswegen, innerhalb dessen das Priesterseminar seine bisher

beherrschende Stellung verlieren würde. Das Vorschlagspapier ist gerade im Zusammenhang unseres Zeitberichts über die Priesterfrage aufschlußreich. Deswegen drucken wir den Wortlaut ab.

Zur Situation

Der *Priestermangel* wird in den nächsten Jahren ein besorgniserregendes Ausmaß erreichen. Dabei handelt es sich nicht um ein lokales Phänomen. Wie die Statistik aus Rom vom 10. März 1971[1] zeigt, ist der Rückgang, von wenigen Ausnahmen abgesehen, weltweit festzustellen. In den österreichischen Diözesen wird die Zahl der Priester in den nächsten Jahren auf Grund der Überalterung des Klerus, des Rückganges der Weiheziffer und auch der Amtsniederlegungen stark zurückgehen. Während noch vor zehn Jahren mehr als 50 Prozent der in den ersten Jahrgang eingetretenen Seminaristen geweiht wurden, ist die Weiheziffer derzeit auf ein Drittel und darunter gesunken. Eine realistische Analyse der Situation in den Seminarien läßt für die nächste Zeit kein Ansteigen der Weiheziffer erwarten.

Es ist ernstlich zu befürchten, daß bei Festhalten an einer einzigen Form des priesterlichen Amtes die *Versuche zur Überwindung der personalen Notsituation* nicht ausreichen werden, Versuche, die in Richtung von Auffächerung des kirchlichen Amtes sowie Spezialisierung gehen. Ein Hindernis für diese Auffächerung der kirchlichen Dienste ist u. a. die Koppelung von Amt und Zölibat. Solange nämlich zentrale priesterliche Aufgaben dem zölibatären Amtsträger vorbehalten bleiben (sich für diese Form kirchlichen Dienstes aber viel zuwenig junge Menschen bereit finden), besteht die Gefahr, daß sich entgegen den Intentionen des II. Vatikanischen Konzils der Priester immer ausschließlicher auf den Kultdienst beschränken muß und für andere pastorale Aufgaben kaum mehr Zeit findet. Wenn dies eintritt, „dann stellt das Amt keinen menschlich erfüllenden, einen jungen Menschen begeisternden Beruf dar[2]. Die seelsorglichen Aufgaben, einschließlich der Verkündigung, werden dann in immer größerem Ausmaß von *Nichtgeweihten* wahrgenommen werden müssen. Da diesen aber die für ihr Amt zukommende Weihe vorenthalten wird, bleiben sie, auch bei bester Qualifikation, *Amtsträger zweiter Klasse*. Diese Entwicklung, die durch den verstärkten Laieneinsatz bereits begonnen hat, kann zu einem Auseinanderfallen, ja zu einer Verselbständigung von Liturgie und Seelsorge führen, zu einer einseitigen Festlegung der Priester auf den sakramentalen Bereich und zu einer Abwertung der anderen pastoralen Aufgaben, die nur von „Assistenten" ausgeübt werden.

Zweifellos ist das *Zölibatsproblem* nur ein Aspekt der Berufskrise, ein *Kristallisationspunkt für bedeutend tiefergehende Fragen* um den kirchlichen Beruf im allgemeinen. Die Krise zeichnet sich in verschiedenen Fakten deutlich ab: Die Eintritte aus den kleinen Seminaren gehen zurück, ebenso die Eintritte anderer Maturanten. Laien (auch solche mit vollem Theologiestudium) machen von dem Angebot, in kirchlichen Dienst zu treten, nur selten Gebrauch. *Ursachen* dieser Situation sind vermutlich unter anderem: die kritische Distanz vieler Jugendlicher zur kirchlichen Institution, ihrem Normen- und Autoritätsanspruch, die Dysfunktionalität der Religion im Sinn abnehmenden Lebenswertes (subjektive Seite der Säkularisation[3]).

Die Bewältigung der Krise kirchlichen Berufes wird daher davon abhängen, ob es der Theologie und der Verkündigung gelingt, den Lebenswert der Religion zu erschließen und in einer geeigneten Familien- und Jugendpastoral[4] junge Menschen zum Engagement in der Kirche zu gewinnen.

Ansätze einer Neuentwicklung

Für verschiedene Sparten der Pastoral werden *Laien* in immer stärkerem Maße eingesetzt. Laienkatecheten sind heute bereits eine Selbstverständlichkeit. In etlichen Diözesen Österreichs wurden bereits verheiratete Männer zu Diakonen geweiht. Einige Diözesansynoden haben die Einstellung von Laientheologen als Pastoralassistenten beschlossen. Ebenso wurde die Mitarbeit von Laien als Pfarrsprengelleiter bzw. Teilgemeindeleiter sowie als Jugendpfleger und Mitarbeiter in anderen kategorialen Bereichen in Aussicht genommen. Man kann vermuten, *daß das vorhandene Personalreservoir noch nicht ausgeschöpft ist.* In den kommenden Jahren wird die Zahl der Absolventen der theologischen Hochschulen Österreichs vermutlich noch zunehmen. Für den nichtakademischen theologischen Bildungsweg gibt es Interessenten, die teils, wenigstens nebenberuflich, für einen Dienst in der Kirche zu gewinnen wären. Die Ausbildung der hauptamtlichen Laienreligionslehrer an Pflichtschulen wird auf das Niveau einer religionspädagogischen Akademie angehoben. Damit wird dieser Beruf wohl auch attraktiver werden.

Die oben aufgezeigte Entwicklung ist in ihrer praktischen Durchführung den Überlegungen hinsichtlich einer auf Zukunft geplanten Ausbildung zum kirchlichen Dienst und der Theologie dieses Dienstes vorausgeeilt.

Was die Ausbildung der Priesteramtskandidaten betrifft, haben das Konzil und die zuständige Studienkongregation (Kongregation für den Unterricht) eine Fülle von Anregungen gebracht, die in den österreichischen Priesterseminaren mit teilweisem Erfolg realisiert wurden. Dennoch muß festgestellt werden, daß die *Situation in den Seminaren* nicht mehr der Realität entspricht und dem Personalbedarf nicht gerecht werden kann. Offensichtlich genügt es in Zukunft nicht, die bisherigen Anstrengungen zur Förderung von Priesterberufen zu intensivieren. Ein Großteil der Maturanten aus den kleinen Seminaren tritt nicht in das Priesterseminar ein, und der Rückgang der Weiheziffern ist alarmierend. Dies hat nicht nur zur Folge, daß die Zahl der Neupriester nicht ausreicht, sondern auch den Nachteil, daß ein Teil der Alumnen, quasi als „Nebenprodukt" des Priesterseminars, für verschiedene kirchliche Dienste angeworben wird, ohne dafür hinreichend ausgebildet zu sein. Jene *„Exseminaristen"* haben zwar eine mehr oder weniger gute theologische Ausbildung und spirituelle Formung erhalten. Letztere ist allerdings für die Betroffenen nicht ausreichend, weil die Grundlagen vor allem auf das zölibatäre Leben ausgerichtet waren. Die Grundlagen einer ehelichen und weltlichen Spiritualität sowie die notwendigen Hilfen für die Bewältigung der Probleme, die sich aus einer Verbindung von Ehe und kirchlichem Beruf (z. B. eines Diakons) ergeben, sind ihnen nicht vermittelt worden. Außerdem verlassen jene Studenten das Priesterseminar meist zu einem Zeitpunkt, wo im Ausbildungsgang die pastorale Praxis intensiver einsetzt. So sind sie für ihren künftigen Beruf nicht genügend vorbereitet. Aus dem Gefühl, daß sie das von ihnen erwartete Ziel nicht erreicht haben, erwachsen auch manche Aggressionen gegen die Kirche. Die derzeitige Lage ist durch eine *Konzentration von Kräften und Anstrengungen für die Ausbildung zum zölibatären Priester und durch ein Ausbildungsdefizit bezüglich der anderen kirchlichen Amtsträger* gekennzeichnet. In der Wiener Diözese stehen z. B. im Priesterseminar vier, zählt man die zwei kleinen Seminare dazu, dann 16 Priester für die Heranbildung von Priestern im Einsatz. Für die Laientheologen ist ein einziger Priester zuständig. Dringend notwendig wäre es, den Laientheologen eine Ausbildung in der pastoralen Praxis zu ermöglichen und auch eine ihrer Aufgabe und ihrem Lebensstand entsprechende Spiritualität zu fördern. Das kirchliche Amt darf nicht nur ein „Job", sondern muß, mehr als viele andere Berufe, ein „Lebensprojekt" sein, in dem der Glaube nicht nur Grundlage der eigenen menschlichen Existenz ist, sondern auch Grundlage des beruflichen Einsatzes.

Angesichts des Wandels der Kirche und der Gesellschaft „ist es von vornherein klar, daß auch im soziologischen Muster des kirchlichen Amtes eine beträchtliche Wandlung eintreten muß"[5]. Der *Rollenwandel des Priesters*, die damit gegebene Funktionsbereinigung seines Amtes, die Spezialisierung und die faktische Entwicklung zur Auffächerung des priesterlichen Amtes in verschiedene Dienste stellen neue Fragen an die Theologie des Amtes, die einer dringenden Auseinandersetzung bedürfen.

Die *theologische Reflexion über das Amt* zeigt, daß „der Kirche dogmatisch ein fast unbegrenzter Spielraum eingeräumt ist, ihr Amt so zu konkretisieren und aufzugliedern, daß es ihrer Sendung und der heutigen Situation wirklich entspricht“ [6]. Die Entwicklung scheint auf eine Pluriformität und Differenzierung des kirchlichen Amtes hinzuzielen, die eine Reihe von theologischen und praktischen Problemen aufwirft.

„Die Funktion des Priesters steht gegenwärtig an einem Scheideweg. Es scheint, als sei sie verschiedenen Spannungen und Forderungen ausgesetzt, deren man nur Herr werden kann durch eine grundlegende Klärung, eine Aufgliederung der Funktion in mehrere, verschiedene Funktionen, mit einem jeweils eigenen, genau umrissenen Aufgabenbereich, einer genau zu bestimmenden Rolle, voneinander verschiedenen Forderungen, differenzierten Schulungs- und Ausbildungsmethoden und einem unterschiedlichen Antrittsalter. Dabei stellt sich folgende Grundfrage: Ist die Kirche in ihrer Hierarchie wie in den verschiedenen Kategorien ihrer Gläubigen bereit, sich mit diesem Problem auseinanderzusetzen und die Zeichen der Zeit zu lesen, solange sie noch über Hunderttausende von Priestern für ihren Dienst verfügt; oder erwacht sie erst dann zu einem Bewußtsein der Lage, wenn die Krise ihrer priesterlichen Funktion sich dramatisch zugespitzt hat?“ [7]

Erstellung eines Ausbildungskonzepts

Die Ausbildung zu den verschiedenen kirchlichen Diensten muß zwar der notwendigen Spezialisierung Rechnung tragen, zugleich aber für die Einheit dieses Dienstes sorgen. Wenn die Ausbildung für die einzelnen Dienste wie bisher nebeneinanderläuft, wenn man vor allem das zölibatäre Priesteramt im Blickpunkt hat und die anderen Gruppen vernachlässigt, dann muß man mit einer Isolierung und Frontenbildung rechnen, die der Einheit der kirchlichen Pastoral schweren Schaden zufügen könnte. Außerdem werden uns nicht genügend Ausbildungskräfte zur Verfügung stehen, um jeder Gruppe eine gediegene Berufsvorbereitung vermitteln zu können.

Deshalb müssen ehestens Überlegungen zu einem *Gesamtkonzept für die Ausbildung zum kirchlichen Dienst* angestellt werden. Dieses Konzept muß zwei untrennbaren Forderungen Rechnung tragen: sowohl der Einheit als auch dem Pluralismus der kirchlichen Dienste. Die notwendige Einheit setzt eine möglichst gemeinsame spirituelle, pastorale und glaubensbegründende Grundausbildung sowie ständige Kontakte zwischen den einzelnen Gruppen voraus. Der Pluralismus der verschiedenen Aufgaben verlangt, daß die speziellen Rollen im Rahmen eines Personalkonzepts [8] in etwa abgegrenzt werden, damit für jede eine adäquate Ausbildung vorgesehen werden kann. Die *spezialisierte Weiterbildung und vor allem die Entscheidung für einen bestimmten Lebensstand wird nicht selten erst nach einer längeren praktischen Erfahrung im kirchlichen Dienst anzusetzen sein,* wenn der Kandidat durch die Konfrontation mit der Realität die verschiedenen Einsatzmöglichkeiten, aber auch seine Fähigkeiten kennengelernt hat.

Da ein Gesamtkonzept für die Ausbildung zum kirchlichen Dienst nicht rein theoretisch erstellt werden kann, hat die Konferenz der österreichischen Regenten den Beschluß gefaßt, die Bischöfe zu ersuchen, an jenen österreichischen Priesterseminaren, an denen die notwendigen Voraussetzungen gegeben sind, *modellhafte Ausbildungsversuche* zuzulassen. Gleichzeitig verpflichtet sich die Regentenkonferenz, diese Versuche laufend kritisch zu verfolgen und zu überprüfen. Dieses Modell könnte in etwa aus folgenden Grundelementen bestehen:

Zu Beginn sollen alle, die bereit sind, eine Aufgabe in der Kirche zu übernehmen, *gemeinsam eine Einführung in diesen Dienst* erhalten. Grundlage dieser Einführung könnten die von der letzten Regenten-Studientagung erstellten Basiskriterien für den kirchlichen Dienst sein [9]. Dabei sollte auch auf die Bedeutung und die Möglichkeit der Ehelosigkeit wie der Ehe für den kirchlichen Dienst hingewiesen werden. Auch wenn die Entscheidung für eine bestimmte Lebensform erst später fällt, so muß doch schon bei der Einführung davon gesprochen werden, damit diese Entscheidung heranreifen kann und die ehelose Lebensform nicht einfach aus dem Auge verloren wird.

Während der Ausbildungszeit wird das *Verbleiben im Seminar im allgemeinen nicht gefordert,* wohl aber der Kontakt mit den zuständigen Ausbildern und die laufende Reflexion über die theologische Arbeit sowie die spirituellen Grundlagen. Gleichzeitig werden die Kandidaten für ein pastorales Engagement im kirchlichen Leben angehalten. Für jene, die der zölibatären Lebensform zuneigen, wird das Verbleiben im Seminar in einem bestimmten Ausmaß erforderlich sein, um ihnen die notwendige Hinführung und spirituelle Vertiefung zu geben.

Nach der Ausbildung erfolgt der Einsatz im kirchlichen Dienst und schließlich die Entscheidung für einen bestimmten Zweig des kirchlichen Berufs. Hier wird dann auch die *Entscheidung für eine bestimmte Lebensform* anzusetzen sein. Vorliegendes Modell einer Ausbildung zum kirchlichen Dienst ist nur als erster skizzenhafter Entwurf zu verstehen, der noch der Korrektur und Ergänzung bedarf.

[1] Statistik aus Rom als Anlage II zum *Brief* N. 418/70/153 vom 10. März 1971. [2] W. *Kaspar,* Neue Akzente im dogmatischen Verständnis des priesterlichen Dienstes, in: Concilium 5 (1969), 167. [3] P. L. *Berger,* The Sacred Canopy, New York 1969, 108. [4] Eine Intensivierung der Jugendpastoral erfordert zunächst eine Einstellungsveränderung der kirchlichen Amtsträger zur Jugend und eine Überprüfung jener Fakten, die Anlaß für die Entfremdung der Jugend von der Kirche sind. Es scheint, daß die Jugend in der Kirche zuwenig Experimentier- und Lebensraum findet und ihr zuwenig Möglichkeiten eines jugendgemäßen Engagements in der Kirche offenstehen. Die Wiener Priesteruntersuchung hat gezeigt, daß von den befragten Priestern die Mehrzahl in ihrer Jugend irgendeinen Dienst in einer christlichen Gemeinde ausgeübt hat, was für ihre Berufswahl offenbar von Bedeutung war. P. M. *Zulehner,* S. R. *Graupe,* Wie Priester heute leben . . ., Ergebnisse der Wiener Priesterbefragung, Wien 1969, S. 37 ff. [5] A. *Hasting,* Das theologische Problem der Ämter in der Kirche, in: Concilium 3 (1969), 171. [6] K. *Rahner,* Der theologische Ansatzpunkt für die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums, in: Concilium 3 (1969), 196 f. [7] *Hastings,* a. a. O., 183. [8] Zunächst müßte überlegt werden, welche Aufgaben in Zukunft von haupt- oder nebenamtlichen Amtsträgern übernommen werden sollen, welche Einsatzmöglichkeiten es neben dem Schuldienst für Pastoralassistenten gibt. Ein bereits vorliegendes vorläufiges Statut für den Dienst von Pastoralassistenten in der Erzdiözese Wien bietet sich als Diskussionsgrundlage an. Zugleich müßte die Öffentlichkeit über diese Vorgänge informiert werden, um so bei Klerus und Volk jenes Klima zu schaffen, das ein fruchtbares Wirken erst ermöglicht. [9] P. *Zehndorfer,* Kriterien für den Beruf in der Kirche, in: Initiativen 1—2/1971, 9 ff.

Problembericht am Zeitgeschehen

Zur Situation des Hochschulwesens in der Bundesrepublik (II)

Politisierung statt Reform?

Mit dem folgenden Beitrag setzen wir unsere Serie über die Situation des Hochschulwesens in der Bundesrepublik fort. Unser erster Beitrag (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 292—299) galt zunächst der geschichtlichen Ursache der gegenwärtigen Auseinandersetzung und der Entwicklung seit 1945. Der hier folgende Beitrag behandelt vorwiegend den bildungs- und gesellschaftspolitischen Hintergrund. Drei Aspekte werden besonders herausgestellt: Das bisherige Versagen der für die nicht gelungene Reform verantwortlichen Gruppen (der Professoren, der Assistenten, der Studenten und der Politiker); die studentische Protestbewegung und ihr Einfluß auf die

Paralysierung der Reformdiskussion; die sogenannte Politisierung der Universität als Produkt und zugleich Ursache einer ideologischen Verfremdung. Ein dritter Beitrag, ein Überblick über die bisherigen und die geplanten Reformen, wird voraussichtlich im Novemberheft folgen.

Die gesamte Problematik der Hochschulsituation ist der breiten Öffentlichkeit erst durch die spektakulären Studentenproteste seit 1967 zum Bewußtsein gekommen. Dies geschah mit solcher Plötzlichkeit und Vehemenz, daß darüberhin der größere Zusammenhang mit den Bemühungen um die Reform der Universität seit 1945 nahezu in Vergessenheit geraten ist (zur geschichtlichen Entwicklung vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 292 ff.).
Die hier versuchte Analyse der gegenwärtigen Situation findet sich auf ein Quellenmaterial angewiesen, das teils aus rein chronikartiger Dokumentation der Ereignisse, teils aus Darstellungen besteht, die deutlich die Betroffenheit des jeweiligen Verfassers von den Tagesereignissen und darüber hinaus — wohl auch infolge des geringen zeitlichen Abstands — die eifernde Parteinahme des persönlich Beteiligten verraten. Die Äußerungen stammen vielfach von den führenden Vertretern der Studentenbewegung, die versuchen, Gründe, Hintergründe und Zielsetzung des studentischen Protestes zu artikulieren. Ihre Absicht ist nicht, eine sachlich und historisch neutrale Darstellung vorzulegen, sondern einen Beitrag zur theoretischen Klärung ihrer eigenen Zielsetzung und damit zur Bewußtseinsbildung der studentischen Bewegung selbst zu leisten.
Die Analysen aus dem Kreis der Professoren — zumeist mit soziologischem Ansatz — verraten ihrerseits die theoretische und politische Gegenposition zur Zielsetzung der Studenten. Es sind dies Versuche, die Protestbewegung, die das bislang gültige Selbstverständnis der Universität — insbesondere des Verhältnisses von Professoren und Studenten — mit ihren erklärten Zielen zweifellos in seinem Bestande bedroht, verharmlosend in vertraute Begriffe und Verhaltensschemata einzufangen. Dieses Vorgehen erfüllt nach dem Urteil der studentischen Bewegung deutlich eine Verdrängungsfunktion.
Die gleiche Dialektik, die die politischen Auseinandersetzungen zwischen den Gegenpositionen von Professoren und Studenten beherrscht, spiegelt sich auch in der vorliegenden Literatur wider: die von Professoren verfaßten Analysen werden wieder zum Gegenstand studentischer Reflexion und Analysen gemacht (z. B. *U. Stolle*, Ursachen der Studentenbewegung im Urteil bürgerlicher Öffentlichkeit, „Das Argument", August 1970).
Den meisten Darstellungen ist gemeinsam, daß sie nur die quantitativen Aspekte der Hochschulkrise (Wissensexplosion, Überfüllung der Hochschulen usw.) und die studentische Protestbewegung abhandeln, so daß mitunter der Eindruck entsteht, als seien nur die Studenten von den Veränderungen an der Hochschule betroffen und nur sie schuld daran, daß die geplanten Reformen im konstruktiven Sinne nicht zügig vorangehen. Demgegenüber stellt *H. Schelsky* klar, daß in der anhaltenden Hochschulkrise alle Gruppen an der Universität, die Professoren ebensogut wie die Assistenten und Studenten, versagt haben. Schelsky steht hier stellvertretend für diejenigen Professoren, die sich ursprünglich für die Reform engagierten, unter dem Eindruck der wachsenden Radikalisierung der Protestbewegung und der Verschiebung der Zielsetzung von Hochschulreform zur Revolutionierung der Gesellschaft resigniert und enttäuscht zurückgezogen.

I. Die unterbliebene Hochschulreform

Die Analyse Schelskys trägt den programmatischen Titel „Abschied von Hochschulpolitik, oder: Die Universität im Fadenkreuz des Versagens" (Bertelsmann Universitätsverlag, Bielefeld 1969). Hauptthese des Buches ist die Feststellung, daß alle Gruppen — neben den Hochschulangehörigen auch die Hochschulverwaltungen und die Politiker — sich in ihren Theorien von der gelebten und praktizierten Wirklichkeit von Lehre und Forschung an den Universitäten entfernt haben. „Wenn man die vielfältig veröffentlichten Vorschläge . . . liest, so fällt die Theoriebesessenheit auf, die in all diesen Publikationen zum Ausdruck kommt. Insbesondere verhüllt der soziologische, z. T. psychologische Jargon, daß eine unmittelbare Überprüfung an menschlichen Wirklichkeiten überhaupt nicht mehr in Betracht gezogen wird" (S. 10).
Der Kampf spielt sich nicht um die Organisation „von gelebten und erfahrenen Formen der Kooperation" ab, bei der als Hauptargumente empirische Tatbestände fungieren könnten, die Schlacht wird vielmehr im Bereich ideologischer Argumentationen ausgetragen, wobei sich alle Parteien simplifizierender Leerformeln bedienen. So wird z. B. die humboldtsche Leitidee von der korporativen Gemeinschaft der Lehrenden und Lernenden als nicht mehr der Wirklichkeit entsprechend schon seit Ende des 19. Jahrhunderts erkannt; und sie sollte sich trotzdem nach 1945 noch so attraktiv wie eh und je erweisen: die Gründungskonzeption der Freien Universität Berlin (1948) beruft sich wieder stark und emotional auf jenes alte Ideal.
Schon für die vorhumboldtsche Universität heißt es indessen, „die Professoren begannen sich als den eigentlichen Körper der Universität zu fühlen. Auf Lebenszeit berufen und besoldet, allein im Besitz der aktiven Rechte, lernten sie sich als das stabile, feste Element betrachten. Die rasch vorüberflutende Masse der jungen Studenten erschien nicht mehr als ein Teil der Universität, sondern als ein Objekt ihrer Tätigkeit. Es schwand jedes Gefühl für die korporative Gemeinschaft, für die *universitas* im mittelalterlichen Sinne (*Stein*, Die akademische Gerichtsbarkeit in Deutschland, Leipzig 1891, S. 105, zit. nach W. Hennis, Die deutsche Unruhe. Studien zur Hochschulpolitik, Ch. Wegner Verlag, Hamburg 1969, S. 43). In ähnlicher Weise muß auch die Entwicklung an der FU in den fünfziger Jahren interpretiert werden: Die feierlichen Beteuerungen der Gründerzeit hielten einer Belastung innerhalb der Wirklichkeit nicht stand. Die Einheit der Lehrenden und Lernenden zerbrach in dem Augenblick, da die Lernenden ihre Ansprüche als Partner anmeldeten.

Das Versagen der Professoren und Studenten

Schelsky interpretiert das Versagen der einzelnen Gruppen auf der einen Seite aus den jeweiligen gruppenspezifischen Ideologien, denen ganz fundamentale Gruppeninteressen zugrunde liegen, auf der anderen Seite aus dem Funktionswandel der Hochschule in der modernen Gesellschaft, den die einzelnen Hochschulgruppen bislang nicht mitvollzogen haben.
Das Versagen der Professoren als Gruppe sieht Schelsky

(a. a. O., S. 36 ff.) in ihrer „Verwaltungsunfähigkeit" (die akademische Selbstverwaltung erweist sich im heutigen Großbetrieb Universität immer mehr als Hemmschuh für Lehre und Forschung); in ihrer „Reformunfähigkeit" (das eifersüchtig gewahrte Selbstvertretungsprinzip der Ordinarien verhindert die Übernahme der in modernen Sozial- und Verwaltungssystemen längst bewährten Delegierung von Aufgaben und Entscheidungen mit gleichzeitiger Beschränkung auf Grundsatzkontrolle); schließlich in ihrer „Politikunfähigkeit". Diese Politikunfähigkeit, die eigentliche Wurzel der einander wechselseitig bedingenden Verwaltungs- und Reformunfähigkeit, ergab sich aus der durch die allgemeine politische und gesellschaftliche Entwicklung im 19. Jahrhundert vorgezeichneten Perversion des humboldtschen Dualismus von Kulturstaat und Gelehrtenrepublik. Dieser brachte am Ende den Typus des seinen Forschungsneigungen und Lehrverpflichtungen nachgehenden, über die akademische Autonomie wachenden, sonst aber gefährlich „unpolitischen" Professors hervor. Tatsächlich haben die meisten Professoren auch heute noch kaum je versucht, ihre eigene Position ideologiekritisch zu hinterfragen.

Die Analyse des Versagens der Studenten in den Auseinandersetzungen an der Hochschule ist naturgemäß sehr viel differenzierter und findet sich in einer Unzahl von Veröffentlichungen niedergelegt. Während in den sechziger Jahren das Bild des Studenten in der Öffentlichkeit — nach einer Untersuchung des Allensbacher Instituts im Winter 1966/67 unmittelbar vor dem Übergreifen der Protestbewegung von Berlin auf die Bundesrepublik — dem Stereotyp des Karrierestudenten der fünfziger Jahre entsprach (unpolitisch, auf raschen Erfolg in Studium und Beruf orientiert), erschien dieses Bild wenige Monate darauf in vielfältig schillernde Facetten zerlegt (Sozialisten, „potentielle Verbrecher", „schlimmer als Tiere"). Das ist in der bisherigen Hochschulgeschichte wohl der krasseste Wechsel im Image der akademischen Jugend, Symptom der tiefen Krise, die plötzlich zwischen Gesellschaft und Studenten ausgebrochen war. Diesem erstaunlichen Phänomen sind vor allem die soziologisch orientierten Analysen nachgegangen mit dem Ziel, das von der Öffentlichkeit als beängstigend und unverständlich empfundene Verhalten der protestierenden Jugend zu erklären. In den meisten Fällen bewegen sich die Erklärungsversuche um den bekannten Topos des natürlichen Generationenkonflikts, der sich in der Gegenwart mit der oft zitierten Problematik einer schnell veränderlichen, hochindustrialisierten Gesellschaft verbindet. In ihr werden notwendigerweise alle Institutionen dauernd von der fortschreitenden Entwicklung überholt. Daher werden sie mit Recht von der „unruhigen Jugend" als rückständig und reformbedürftig angeprangert.

So findet sich z. B. bei *J. Habermas* („Die Scheinrevolution und ihre Kinder". Sechs Thesen über Taktik, Ziele und Situationsanalysen der oppositionellen Jugend, in: H. Baier [Hrsg.], Studenten in Opposition. Beiträge zur Soziologie der deutschen Hochschule, Bertelsmann Universitätsverlag, Bielefeld 1968, S. 152 ff.) die These, daß der Schüler- und Studentenprotest nicht ökonomisch (wie das die Protestbewegung von sich selbst behauptet), sondern lediglich sozialpsychologisch zu erklären sei. Ihren Erfolg verdanken sie den phantasiereichen neuen Demonstrationstechniken. Das Ganze sei nicht mehr als eine „ritualisierte Form der Erpressung und des Trotzes von Heranwachsenden gegenüber unaufmerksamen, aber relativ nachsichtigen Eltern" (S. 154). In ähnlicher Weise argumentiert selbst *B. Nirumand* („Die Avantgarde der Studenten im internationalen Klassenkampf", „Kursbuch" 13, 1968, S. 3 ff.): die Studenten, die nicht in festen Lebens- und Arbeitsverhältnissen, außerhalb des Rollenzwanges, den Existenzsicherung mit sich bringt, leben, erfahren innerhalb ihrer eigenen studentischen Gruppe hohe Anerkennung, auf jeden Fall aber Duldung von radikalem politischem Engagement. Diese allgemeine Öffnung gegenüber revolutionären Ideen geht auf die jugendliche Skepsis zurück, die Kompromisse und Beschwichtigungen ablehnt. Objektiv werden die Studenten durch die Universität in vielfacher Weise frustriert: isolierte und von vornherein spezialisierte Studiengänge verhindern den Überblick über die Wissenschaft als Ganzes. Die Diskrepanz zwischen möglichst schneller und spezialisierter Berufsausbildung und dem Bedürfnis nach „Wissenschaft als Moment der Selbstbefreiung des Menschen von unbegriffenen Mächten" (Dutschke) führt zu Spannungen. In diesen Spannungen greifen die Studenten, ohne zunächst selbst Marxisten zu sein, zur marxistischen Theorie als einer Möglichkeit, das Gesellschaftssystem als veränderlich im Sinne ihrer Zielsetzung zu begreifen. Dies ist ein Prozeß, in dem die eigenen subjektiven Erfahrungen und Frustrationen in Erkenntnis gesellschaftlicher Repressionsmechanismen umgesetzt werden sollen.

In der „Gegenanalyse" aus der Sicht der sozialistischen Studenten sind gerade solche Erklärungsversuche bester Beweis für die Verdrängungstendenz der „herrschenden Klasse", die aus Angst vor der Etablierung einer alternativen Gesellschaftsstruktur in verharmlosende, betulich verständnisvolle Deutungen ausweicht.

Auch Schelsky übergeht in seiner Charakterisierung der Motive der Studentenbewegung deren eigenes Selbstverständnis: Er nennt als eigentliches Motiv der Studenten und Assistenten den Wunsch nach Statusverbesserung innerhalb der Universitätshierarchie, die erreicht werden soll durch eine allgemeine „Sozialisierung" und „Politisierung". Unter „Sozialisierung" wird hierbei die Beteiligung aller Universitätsangehörigen an der bestehenden Verfügungs-, Status- und Leistungshierarchie und die Beteiligung von bisher nicht mit Hochschulcharakter ausgestatteten Institutionen der Ausbildung und Lehre (z. B. Pädagogischer Hochschulen, Polytechniken, sonstiger Fachhochschulen) an den sozialen, rechtlichen und wirtschaftlichen Privilegien der Universitäten verstanden. Durchgesetzt werden sollen diese Forderungen mit Hilfe der marxistischen Interpretation der („bürgerlichen") Universität als Teil des kapitalistischen Wirtschaftssystems, in der die Ordinarien als „Ausbeuter" über alle Produktionsmittel verfügen und mit der Macht ausgestattet sind, nach eigenem Gutdünken, bzw. nach Gruppenkonsens mit den „abhängigen Arbeitskräften", d. i. den Studenten, zu verfahren. Die Ideologie der „Demokratisierung" bzw. „Sozialisierung" zeigt nach Schelsky erwiesenermaßen größere Durchschlagskraft als jede empirisch-kritische Rationalität. Das gehe so weit, daß heute schon Reformvorschläge zur Intensivierung von Forschung und Lehre, die jene ideologischen Konzepte nicht berücksichtigen, kaum noch eine Realisierungschance besitzen.

Die Rolle der Assistenten

Die Assistenten haben sich erst relativ spät als eigene Gruppe in die Auseinandersetzungen um die Hochschul-

reform und insbesondere in die Protestbewegung eingeschaltet. Die Forderung nach „Sozialisierung" der Universität übernahmen sie von den Studenten. Von Anfang an wiesen sie (vgl. Kreuznacher Hochschulkonzept 1968) auf die Unhaltbarkeit ihrer eigenen Position in der Hochschulhierarchie hin. Sie verlangen eine Statusverbesserung im Sinne einer Abschaffung der vom Ordinarius abhängigen Assistentenstellung zugunsten einer Assistenzprofessur (Ordinariat auf Zeit) sowie die eigenverantwortliche Mitbeteiligung an Forschung und Lehre („Reform der Lehrkörper- und Personalstruktur" der Bundesassistentenkonferenz Juli 1969).

Im Gegensatz zu den Forderungen der Studenten werden diese Wünsche der Assistenten von den meisten Hochschullehrern als sachlich begründet anerkannt; denn im Zuge des Ausbaus der Universitäten (seit 1960) änderte sich die Funktion der Assistenten innerhalb der Hochschulen: in zunehmendem Umfang werden ihnen Lehr- und Ausbildungsaufgaben übertragen, außerdem werden sie immer stärker mit Verwaltungsarbeiten belastet. Eine unangemessene Verlängerung der Zeit zwischen Promotion und Habilitation war die zwangsläufige Folge dieser Entwicklung.

Vorzuwerfen ist den Assistenten nach dem Urteil Schelskys jedoch, daß sie die Forderung der Studenten nach grundsätzlicher Mitbestimmung in allen Hochschulgremien kurzsichtig übernommen haben in der Hoffnung, auf diesem Wege eigene Statuswünsche durchsetzen zu können. Dabei hätten sie nicht bedacht, daß sie selber zusammen mit den Professoren die langfristige Auswirkung von Entscheidungen zu tragen haben, die von den nur kurze Zeit an der Universität verbleibenden Studenten maßgeblich herbeigeführt worden sind.

Die Professoren — auf der einen Seite von Assistenten und Studenten angegriffen, auf der anderen Seite vom Staat weiterhin auf Lehre und Forschung verpflichtet und von einem Übermaß an Selbstverwaltung belastet — haben nach Schelsky nur zwei Möglichkeiten der Reaktion: einmal die primär politische, als politisch formierte Gruppe ihre angestammten bzw. übertragenen Rechte und Funktionen gegenüber den anderen Hochschulgruppen zu vertreten und ihrerseits nach langem Zögern zum Angriff überzugehen; oder als zweite Möglichkeit — Schelsky hält sie aufgrund der festgestellten „Politikunfähigkeit" der Professoren für die wahrscheinlichere —: Resignation und Rückzug auf staatlich-behördlich geschützte Forschungstätigkeit „als vordringliches Anliegen aller Professoren" (a. a. O., S. 71) und dazu eine mögliche konfliktlose Erfüllung der übrigbleibenden Lehraufgaben. Die Sicherstellung dieser Restfunktion erwartet Schelsky mehr von der staatlichen Hochschulverwaltung und der Rechtsprechung als von neuen Formen der akademischen Selbstverwaltung.

Inzwischen ist freilich der von Schelsky für unwahrscheinlich gehaltene Zusammenschluß der Professoren ansatzweise im „Bund Freiheit und Wissenschaft" erfolgt, der explizite die Defensive verlassen hat und sich seinerseits aggressiv am Kampf beteiligt.

Vorwürfe gegen den Staat

Auch der Staat als klassischer Partner der Universität wird in der Diskussion um das Verschulden der Hochschulmisere von den Kritikern aller Richtungen angegriffen, und zwar im Sinne jenes dubiosen Leitbildes des „Kulturstaates", der die innere Freiheit und Autonomie der Universität sicherzustellen habe. Dies ist jedoch ein Ideal, das Auslegungen *ad libitum* zuläßt. Die Studentenbewegung geht weit über den Anspruch einer solchen Sicherstellung des optimalen Funktionierens der Hochschule hinaus. Ihr ist die Gesamtpolitik des Staates suspekt, von der mangelhaften Organisation der Universität über die Innen- und Außenpolitik bis zu Problemen der Dritten Welt.

Dem Staat wird auf der einen Seite vorgeworfen, er habe die in seine Kompetenz fallende Planung und Organisation eines zukunftsorientierten Hochschulwesens unterlassen. Er habe stattdessen — eingeschüchtert durch den Mißbrauch staatlicher Gewalt in der NS-Ära — die „ideologisch" begründete Forderung der Universität nach dem Ausbau der bestehenden Hochschulen statt Neubau von Hochschulen zu eigen gemacht (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 298). „Wilhelm v. Humboldt hat die Universität gezwungen, sich dem ‚Geist der Zeit' anzupassen; unter den Kultusministern der westdeutschen Länder war kein Wilhelm v. Humboldt; die Kultusminister und ihre Hochschulbehörden haben darin versagt, die ‚Neugründung der Universität', die Humboldt für seine Zeit geleistet hat, in unserer Zeit zu vollziehen" (Schelsky, a. a. O., S. 79).

So einig sich die Universität bei der Abschiebung der Verantwortung für Mißstände auf den Staat ist, so unisono klingt der Protest aller sich innerhalb der Universität bekämpfenden Gruppen gegen den Staat, sobald er eingreift — da, wo er tatsächlich eine Gefährdung der rechtsstaatlichen Ordnung erblickt.

Das eigentliche Versagen des Staates wird aber im Versäumnis hochschulpolitischer Entscheidungen durch die *Politiker* gesehen. Was bisher geschehen ist, sei Universitäts*verwaltung*, nicht Hochschul*politik*. Hauptvorwürfe an die Adresse der Politiker sind: mangelhafte Informiertheit über die Dringlichkeit der Reformen und das Ausmaß der Hochschulmisere; Orientierung an „scheinsachlichen Modeformeln" (Schelsky) der Hochschulkonzepte der verschiedenen Gruppen, statt Veranlassung empirischer Erhebungen über die tatsächlichen Zustände; Verkennung der politischen Brisanz der studentischen Protestbewegung als „Interessenkonflikt" hochschulinterner Gruppen. Aufgrund dieser apolitischen Einstellung waren „ihre Antwort auf die Hochschulkrise ... die Hochschulgesetze". Das heißt, sie huldigten der dezisionistischen Illusion, eine Krise solchen Ausmaßes durch Gesetzgebungsakte beilegen zu können.

II. Die Protestbewegung der Studenten

Weder von den Politikern, noch von der Professorenschaft wurden die Motive des Studentenprotestes von Anfang an richtig eingeschätzt. Der Studentenprotest ist nämlich keineswegs allein aus der organisatorischen Misere an den Hochschulen entstanden, sondern ist Ausdruck des politischen und moralischen Engagements einer Jugend, die Methoden und Zielsetzung der etablierten Politiker in Frage stellt. Die Protestbewegung erstreckt sich von Berkeley bis Berlin, von London bis Tokio, einschließlich einiger Staaten Osteuropas (Studentenunruhen in Warschau, Prag usw.). Ihren heftigsten Ausbruch fand sie in Berkeley (USA), in Berlin und in Paris (Pariser Mairevolte 1968).

Der Fall Berlin

Am Beispiel der Entwicklung des Studentenprotestes an der FU Berlin läßt sich das komplexe Ineinandergreifen der verschiedenen Ursachen der studentischen Protestbewegung aufzeigen: wesentliche Elemente waren das Gründungskonzept der FU als einer freien, politisch engagierten Reformuniversität nach 1945, das moralische Engagement der dritten Studentengeneration nach Kriegsende besonders für die Probleme der Dritten Welt, die Renaissance des Sozialismus in der Neuen Linken; die unsichere, aber ebenso aggressive Reaktion der konservativen Mächte — Universitätsverwaltung und Teile der Öffentlichkeit — trug entscheidend zur Radikalisierung und Ausbreitung der Bewegung bei.

Ein politischer Protest stand am Anfang der Geschichte der FU. 1948 lehnten sich die Studenten gegen die an der Berliner Universität im Ostsektor der Stadt einsetzenden Gleichschaltungsbestrebungen der sowjetischen Militäradministration auf, gegen die autoritäre Struktur der Universität, gegen die Überlastung des Studiums durch sachfremde Ausbildungsanforderungen und vor allem gegen die kommunistische Indoktrinierung des Wissenschaftsbetriebs. Unmittelbarer Anlaß für die Unruhe war die Relegation nichtkommunistisch engagierter Studenten von der Universität. Nur wenige Professoren schlossen sich dem Studentenprotest an, die Mehrzahl war letzten Endes bereit, den SED-Kurs an der Universität hinzunehmen. In zugespitzter Situation forderten die Studenten die Gründung einer freien Universität in den Westsektoren; die dortigen Behörden, die selbst schon des längeren ebensolche Pläne verfolgten, machten sich diese Forderung sofort zu eigen. Die Entwicklung wurde durch die Verschärfung der außenpolitischen Situation (baldiger Beginn der Berliner Blockade) beschleunigt: Am 4. 12. 1948 wurde mit amerikanischer Unterstützung in Berlin-Dahlem die Freie Universität gegründet.

Erstmals in der neueren deutschen Universitätsgeschichte handelte es sich um einen Neubeginn im Gegensatz zu dem Hochschulwiederaufbau in Westdeutschland. Die FU war erstmals eine Universität mit ausdrücklich politischem Auftrag, der gekennzeichnet war durch die Frontstellung gegen den Kommunismus und die Erziehung der akademischen Jugend zur freiheitlichen Demokratie. Die enge Verbindung zur Bevölkerung Berlins kam zum Ausdruck in der Vertretung der politischen und gesellschaftlichen Repräsentanten im Kuratorium der Universität.

Politisierung und Demokratisierung galten auch für den inneruniversitären Bereich als ausgesprochene Ziele. Die Studenten, die sich an den Gründungsvorbereitungen intensiv beteiligt hatten, erhielten erstmals an einer deutschen Universität in allen entscheidenden Hochschulgremien Sitz und Stimme; sie wirkten gerade in der wichtigen Anfangsphase auch an Berufungen mit. Die Kooperation aller Universitätsgruppen gelang leicht aufgrund des gemeinsamen Kriegserlebnisses, des Widerstands gegen den Stalinismus und der gemeinsamen reformerischen Begeisterung.

Das Gründung und Strukturierung der FU maßgeblich beeinflussende antikommunistische Konzept fand durch den Fortgang des Kalten Krieges immer wieder seine Bestätigung. Dennoch wurde schon in den Gründerjahren erkannt, daß der Antikommunismus nicht Hauptinhalt der politischen Zielsetzung einer Universität bleiben könne. „Wir wollen uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß der antikommunistische Kreuzzug des Westens, in dem die Freie Universität die Funktion des akademischen Feldzeichens übernommen hat, zu einem großen Teil der Unsicherheit und Ratlosigkeit des Westens entspringt" und „daß der antiquierte Liberalismus, den der Westen heute gegen den Kommunismus stellt, ... eine Scheinlösung ist und unsere Entwicklung nicht auf die Dauer bestimmen kann" (H. Ehmke, Universität Berlin, „Göttinger Universitätszeitung", Jhg. 4, Nr. 2, 1949).

Die FU bildete selbst in ihren Reformansätzen zunächst ein Provisorium: Die in den Gründungstagen geplanten weiteren Reformen wurden aber, als der anfängliche Elan und der Konsens zwischen allen Beteiligten nachließen, nicht verwirklicht. Infolge des zunehmend engeren Anschlusses Westberlins an die Bundesrepublik paßte sich die FU an die Universitäten in der BRD an. Diese Entwicklung bedeutete für das Reformmodell Berlin einen Rückschritt. Die Reformansätze wurden sukzessive abgebaut. Die Studenten wurden von der Mitwirkung bei Berufungsverfahren wieder ausgeschlossen (schon 1951 an der Juristischen Fakultät), sodann auch vom Rechts- und Verfassungsausschuß (1952), der der eigentliche Motor der geplanten Reformen sein sollte. Ohne Mitwirkung der Studenten betrieb dieser dann die Angleichung der FU an die Universitäten in der BRD. Die Studentenschaft nahm diese Vorgänge widerstandslos hin.

Auf dem Höhepunkt des Kalten Krieges (Koreakrieg 1950) wurde der vielbeschworene FU-Geist zum bloßen antikommunistischen Bekenntnis. Das „politische Mandat" wurde nur in der Form mehrfacher positiver Stellungnahmen des Konvents — der Studentenvertretung — zur Politik Adenauers ausgeübt. Im Jahre 1958 schrieb die Studentenzeitung „Colloquium" — sie sollte nach abermals zehn Jahren, 1968, das Sprachrohr der Revolte werden — über den Anpassungsprozeß: „Am 10. Jahrestag ihrer Gründung hat die Freie Universität ihren Schwestern noch immer jenen strukturellen Vorsprung voraus, der in der besonderen Situation des Jahres 1948 begründet liegt. Aber sie ist in ihrem Sozialgefüge, in der Betrachtung des Lehrer-Schüler-Verhältnisses, in der Denkweise von Professoren und Studenten anderen Universitäten sehr ähnlich geworden." Politische Studentengruppen spielten damals so gut wie keine Rolle. Ein tiefergreifendes politisches Interesse war nicht feststellbar.

Gleichzeitig begann jedoch eine linke Minderheit unter den Studenten durch eine Sammlung für politische Flüchtlinge aus Algerien (wie später für den Vietkong) und durch die Abhaltung einer studentischen Anti-Atomkonferenz den Frieden von Universität und Stadt zu stören. Dem Konvent, der die Konferenz mit knapper Mehrheit beschlossen hatte, wurde nun, da er sich, anstatt wie bisher Abwehrbereitschaft gegen die kommunistische Bedrohung zu deklarieren, in die innenpolitische Auseinandersetzung um die atomare Bewaffnung der Bundeswehr einschaltete, sofort das „politische Mandat" bestritten. Studentische Sammelaktionen wurden im Universitätsbereich verboten, die Studenten wichen in die Stadt aus. Die Westberliner Presse skandalisierte die Vorgänge.

Die Ereignisse treiben einem neuen Höhepunkt zu, als nach einer — an den Vorbildern Mao und Giap geschulten — Demonstration (1. 12. 1966) die Polizei hart reagiert und zudem anfangs 1967 eine Haussuchung der Politischen Polizei beim Sozialistischen Deutschen Studentenbund (SDS), die auf dessen Mitgliederkartei ab-

zielte, in einen Justizskandal einmündet. Als eine für den 3. Juni 1967 anläßlich des Schahbesuchs in West-Berlin geplante Protestkundgebung ohne einleuchtende Gründe untersagt wurde, war die Stimmung auf beiden Seiten reif für die Ereignisse des 2. Juni, als bei einer Demonstration gegen den Schah ein Polizist den Studenten Benno Ohnesorg erschoß.

Übergang auf die Bundesrepublik

Nach dem Tod Benno Ohnesorgs griff die Protestbewegung der Studenten von Berlin auf die Bundesrepublik über — zunächst in Solidarisierung der westdeutschen Studenten mit ihren Berliner Kommilitonen anläßlich der Trauerfeierlichkeiten für Benno Ohnesorg, sodann ein Dreivierteljahr später in den Osterunruhen 1968.
Am 11. April 1968 wurde eines der führenden Mitglieder des SDS, Rudi Dutschke, durch ein Pistolenattentat lebensgefährlich verletzt. Der SDS-Bundesvorstand sprach unmittelbar danach von einer hemmungslosen Hetzkampagne des Berliner Senats und der Springerpresse gegen Minderheiten und machte „die etablierten Parteien . . . selber verantwortlich für dieses politische Attentat" (vgl. *H.-A. Jacobsen - H. Dollinger,* Die deutschen Studenten, dtv, München 1969, S. 53). Tagelang anhaltende Demonstrationen von Studenten gegen Filialen und Druckhäuser des Springerkonzerns in West-Berlin und in allen größeren Städten der Bundesrepublik forderten zwei Todesopfer in München. Auch in zahlreichen Städten des westlichen Auslands und in Israel, Belgrad, Prag fanden Solidaritätskundgebungen statt.
Eine weitere Eskalation war mit den Demonstrationen gegen die „Notstandsgesetze" gegeben, die an allen Universitäten von massiven Vorlesungsstreiks begleitet waren. Erstmals waren auch Schüler zahlreich beteiligt.
Nach der Verabschiedung der Notstandsgesetze (30. 5. 1968) setzte sich jedoch die Erkenntnis durch, daß der Versuch, eine Gegengewalt gegen den Staat an den Hochschulen zu errichten, fehlgeschlagen war. Auch die vergebliche Hoffnung auf Solidarisierung der Arbeiterschaft hatte sich als wahnhafte Fehleinschätzung der wirklichen Stimmung unter der Bevölkerung durch die Studenten herausgestellt. Hiermit endet die zweite Phase der Protestbewegung, in der die Studenten ihren Protest massiv in die Öffentlichkeit trugen; sie hatte sich ihnen versagt. Es folgte eine Rückwendung auf die hochschulinterne Problematik. Bis auf wenige Ausnahmen — z. B. Heidelberger Straßenschlacht im Juni 1970, Massendemonstrationen und Streiks im Februar 1971 anläßlich des Verbots marxistischer Lehrveranstaltungen an der FU Berlin — äußert sich der Studentenprotest seither nicht mehr in spektakulären Auftritten in der Öffentlichkeit, sondern in intensiver universitätsinterner Basisarbeit (vor allem durch die sog. „Roten Zellen" in allen Fachdisziplinen und Gremien).

III. Die politisierte Universität

Unversehens haben die Studenten den „Marsch durch die Institutionen" (an den Hochschulen) angetreten und damit die durchgängige Politisierung der Universität in allen ihren Bereichen erreicht. Die 1969 beginnende dritte Phase der Protestbewegung ist infolgedessen durch die Bildung „politischer Fraktionen" — quer durch alle an den Hochschulen vertretenen Gruppen hindurch — gekennzeichnet. Gegenwärtig ist eine Polarisierung in „Rechts" und „Links" (wie viele Meinungsnuancen sich immer hinter diesen simplifizierenden Etikettierungen verbergen) eingetreten, die sich in allen Entscheidungsgremien und durch die politische Wertung aller Sachentscheidungen bemerkbar macht.

Die Ziele studentischer Linksgruppen und der Assistenten

Von seiten der Studenten — vorwiegend, aber keineswegs ausschließlich Anhänger der verschiedenen Richtungen des Neomarxismus — wird das traditionelle Selbstverständnis der Universität als Stätte von Forschung und Lehre einer vernichtenden Kritik unterzogen. Angeprangert wird vor allem, daß unter dem „ideologischen Schleier" der „Freiheit der Wissenschaft" die Forschung bewußt auf die industriellen und militärischen Verwertungsinteressen ausgerichtet sei. Immer wieder wird die Meinung vertreten, daß mit der Lösung technischer und organisatorischer Teilprobleme (z. B. Optimierung der Lehrgänge, Angebot — Nachfrage — Planung usw.) im letzten niemand gedient sei. Vielmehr gehe es darum, die Leistungsgesellschaft selbst, in der psychische und soziale Probleme des menschlichen Daseins systematisch verdrängt werden und „in der Kosten und Nutzen mehr gelten als moralische Kriterien" (*H. Häußermann,* „Humanität ist nur ein Nebenaspekt", „Der Spiegel", 17. 11. 69. S. 82 ff.), mit Hilfe der Wissenschaft zu verändern. Formuliertes Ziel der linken Studenten und Assistenten ist es, Ausbildung und Wissenschaft so zu organisieren, „daß sie den langfristigen Produktionsbedürfnissen der Gesamtgesellschaft und damit zugleich der allseitigen Ausbildung der Fähigkeiten des einzelnen in der Gesellschaft dienen" (SDS-Bundesvorstand, „Makulatur in der hübschen Republik", „Der Spiegel", a. a. O., S. 85). „Dieses Ziel kann — nachdem Kapitalisten, Politiker, Professoren, Studenten versagt haben — einzig und allein eine Minorität erreichen: das Proletariat. Aufgabe der „akademisch qualifizierten Kampfgenossen" („Der Spiegel", a. a. O., S. 85) ist es, die wissenschaftliche Arbeit auf dieses Ziel hin zu ordnen sowie „exemplarische Kampfformen" zu entwickeln.
Eine gemäßigtere, wenn auch entschiedene politische Linie vertreten die seit 1968 in der „Bundesassistentenkonferenz" (BAK) und entsprechenden Landeskonferenzen organisierten Assistenten. Die BAK versteht sich als Vermittler zwischen den konservativen Verfechtern der „Ordinarienuniversität" und den zerstörungswütigen Ultralinken. Aber auch ihr erklärtes Reformziel hat sich von der friedlichen Evolution zu der dezidierten Forderung eines „völligen Neubeginns, wenn nötig auf den Trümmern der alten Universität", entwickelt (*T. Westphalen,* „Der Spiegel", 9. 2. 70, S. 49).
In das Spannungsfeld der polarisierten politischen Auseinandersetzungen, in dem linke Überzeugungen zunehmend an Boden gewinnen, sehen sich nun auch die zu Universitätspräsidenten oder -rektoren gewählten früheren Assistenten versetzt wie *Kreibich* in Berlin, *Fischer-Appelt* in Hamburg, *Von der Vring* in Bremen. Auf diesem Felde spielen sich auch die von allen Hochschulgruppen mit Leidenschaft ausgetragenen Kämpfe um die Berufung ‚marxistischer' Gelehrter auf neue Lehrstühle ab, in denen alle Register ideologischer Meinungsmache und rechtsaufsichtlicher Beschwerdeführung gezogen werden.

Die Reaktion der Professoren

Gegen die weltweiten Studentenunruhen und ihre Versuche, die Universität zum Übungsfeld der Revolutionierung der Gesamtgesellschaft zu machen, und in Anerkennung der Tatsache, daß die Politisierung der Universität ein inzwischen irreversibles Faktum darstellt, haben sich ihrerseits die Professoren zahlreich im „Bund Freiheit der Wissenschaft" politisch organisiert (18. 11. 1970 in Bad Godesberg). Vorbereitet wurde diese Gegenaktion durch das Marburger „Manifest zur Politisierung und sogenannten Demokratisierung der Hochschulen der Länder der Bundesrepublik Deutschland", das am 17. 4. 1968 veröffentlicht und alsbald von fast einem Viertel aller deutschen Professoren unterzeichnet war. Der ‚Bund', der nach seiner Satzung „Personen aus allen Kreisen der Bevölkerung" (§ 1), laut Programmerklärung „Anhänger aller demokratischen Parteien und Mitglieder aller Gruppen von Hochschulangehörigen" vereinigt (vgl. „Moderator", Mitteilungen für die Mitglieder des Bundes Freiheit der Wissenschaft 3/4, März 1971, S. 11), will dem „Gesinnungsterror ideologisch fanatisierter Gruppen" an den Hochschulen entgegentreten und erinnert den Staat an seine Verpflichtung „zum Schutz der inneren Freiheit" der Universität. Dabei will er nicht mit eigenen Reformprogrammen hervortreten, vielmehr zu den vorliegenden kritisch Stellung nehmen (z. B. Hochschulrahmengesetz des Bundes, Planung von Gesamthochschulen in Nordrhein-Westfalen). Neben der Universität gilt die Aufmerksamkeit des ‚Bundes' seit neuestem auch dem Schulbereich, um „linksextremistisch indoktrinierte Lehrkräfte" (Moderator 5, Mai 1971, S. 5) abzuwehren. In dem Dreivierteljahr seines Bestehens erstreckte sich die Tätigkeit des ‚Bundes' auf die Abwehr der „Verteufelung", den organisatorischen Aufbau seiner „Ortsgruppen", die Gewinnung von „Vertrauensleuten" und laufende Registrierung lokaler Übergriffe und Rechtsverletzungen an den Universitäten.

Kaum zufälligerweise trat gleichzeitig mit dem ‚Bund' ein „International Committee on University Emergency" (ICUE) mit einem am 19. 11. 1970 in New York, London, Paris, Rom und Bonn veröffentlichten Memorandum hervor, in dem die „Rettung der Universität" vor wissenschaftsfremden „Irrlehren", die die „Hochschulen in Sturmböcke politischer Aktion oder in bloße Arenen politischer Machtkämpfe verwandeln", aufgerufen wird (vgl. Abdruck in „Moderator" 3/4, S. 12 ff.).

Im gleichen Sinne erklärte auf einer Konferenz der Delegierten aus 30 örtlichen Komitees des Bundes in Frankfurt das prominente Vorstandsmitglied *R. Löwenthal* (laut „Welt" vom 28. 6. 71), man müsse sich gegen den „zielgerichteten Angriff disziplinierter Kommunisten auf die Grundlagen der freien Forschung und Lehre" zur Wehr setzen.

Ist das Ende der bisherigen ideologischen Auseinandersetzung eine vielfach beschworene Polarisierung durch ideologische Lager, die sich gegenseitig bekämpfen und dadurch einen Beitrag der an der Universität wirkenden Gruppen zu ihrer Reform unmöglich machen? Behindert die Politisierung der Universität wegen ihrer Indienstnahme als Speerspitze der marxistisch eingefärbten Gesellschaftsveränderung eine an den Sachzwecken der Universität orientierte pragmatische Erneuerung ihrer Struktur, ihrer Zielsetzungen, ihrer Ausbildungsgänge? Gegenwärtig scheint noch vieles für ein solches Fiasko zu sprechen. Große Teile der Professorenschaft scheinen noch so sehr dem Ideal der *reinen* freien Forschung und Lehre anzuhängen. Sie vermögen einer Reform der Universität, die von einer strikten Interdependenz von Lehre, Forschung und gesellschaftlicher Entwicklung ausgeht, nicht viel abzugewinnen. Die marxistisch orientierten ideologischen Linksgruppen unter den Studenten und Dozenten scheinen vor lauter Gesellschaft die Sachzwecke der Hochschule aus dem Auge zu verlieren. Sie sind mehr an der Frage interessiert, wie Wissenschaft selbst in gesellschaftliche Entscheidungsprozesse eingreifen kann bzw. muß. Die organisatorischen und didaktischen Aspekte scheinen für sie kein würdiger Gegenstand der Hochschulpolitik zu sein. Die Hoffnungen für das langfristige Gelingen einer an den Sachzwecken orientierten Reform knüpfen sich daran, daß die reformwilligen Professoren in Zusammenarbeit mit den verantwortlichen Politikern sich nicht von der ideologisierten „Basis" das Gesetz des Handelns diktieren lassen und sich in Abwehr erschöpfen. Einstweilen behält für die Zustände an den deutschen Universitäten ein Satz von Engels seine Gültigkeit: „Was jeder Einzelne will, wird von jedem anderen verhindert, und was herauskommt, ist etwas, was keiner gewollt hat."

Kurzinformationen

Das **dritte Regensburger Ökumenische Symposium** zwischen Katholiken und Orthodoxen vom 16. bis 20. Juli 1971 stand diesmal unter dem Thema „Buße und Beichte". Es wurde, wie schon das vorausgehende (vgl. HK 24, 442), von der Sektion „Kirche des Ostens" in der ökumenischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz und der Kommission für gesamtchristliche Fragen des Ökumenischen Patriarchen zu Konstantinopel veranstaltet. Leider konnten diesmal die Vertreter der orthodoxen autokephalen Kirchen nicht so zahlreich erscheinen wie vor einem Jahr. Entsprechend der Thematik gab es *zwei Schwerpunkte:* Buße bzw. Metanoia ganz allgemein und Beichte und Beichtpraxis. Als Resultat der Aussprachen über die Buße ganz allgemein, wozu man exegetische und patristische Beiträge erbrachte, ergab sich, daß der Aufruf zur Buße schon in frühchristlicher Zeit unterschiedlich ausgelegt wurde. Auch die Praxis in den einzelnen Kirchenprovinzen der alten Kirche sei keineswegs einheitlich gewesen. So hätten sich z. B. sakramentale und nichtsakramentale Praxis gegenübergestanden. Nicht selten sei der sakramentale Vollzug der Buße eher als letzter Ausweg erschienen. Ja, in der westsyrischen Kirche sei sogar das Sündenbekenntnis vor dem Priester einmal abgeschafft worden, weil ein Bruch des Beichtsiegels schweres Ärgernis hervorgerufen hatte. Dennoch sei damit der sakramentale Vollzug der Buße nicht in Frage gestellt worden. In seinem Festvortrag über „Metanoia als Grundwirklichkeit christlicher Existenz" ging *J. Ratzinger* den Fragen von Innerlichkeit und Öffentlichkeit der Buße, ihres individuellen und ihres Gemeinschaftsbezugs nach und befaßte sich mit dem Problem, wie sich Festhalten am bisher Gültigen und Überschreiten des Bisherigen zu vertieftem Erfassen der Wahrheit vereinen lasse. Gegen den von den Orthodoxen erhobenen Anspruch, daß ihre Kirche als Institution schon stets im Besitz der Wahrheit und Heiligkeit sei und eine Reform nur die Glieder der Kirche angehe, wurde eingewandt, daß dies ledig-

lich eine unverbindliche theologische Lehrmeinung sei, nicht aber auf dem verbindlichen Selbstverständnis der orthodoxen Kirche beruhe. Im Rahmen der zweiten Thematik suchte man Beichte und psychotherapeutische Praxis voneinander abzugrenzen und ging der vielgestaltigen Beichtpraxis einzelner Kirchen nach (so der Serben, der Altkatholiken und der deutschen Protestanten). Für die Zukunft beschloß man, das Symposium im Interesse einer größeren Breitenwirkung nur alle zwei Jahre zu veranstalten.

Teilergebnisse einer vatikanischen Statistik der Dispensgesuche von Priestern in den Jahren 1963 bis zum 31. März 1969 gelangten in jüngster Zeit in Frankreich, Italien und in den USA in die Öffentlichkeit (vgl. „La Croix", 27. 7. 71 und NCNS, 3. 8. 71). Die Ausarbeitung wurde im Auftrag der Glaubenskongregation von *E. Colagiovanni,* dem Bandverteidiger der römischen Rota, vorgenommen. Sie ging schon vor einiger Zeit den Bischöfen zur Kenntnisnahme zu. Die Untersuchung erstreckt sich auf 8287 Priester (rund 2,5% der Gesamtzahl von 434 541). Die Amtsniederlegungen ohne Dispensgesuch wurden auf 2800 geschätzt. Sie ergab — nach Gründen ausgewertet — folgendes Bild: 75% der Priester gaben den Zölibat als Hauptgrund und 25% als sekundäre Ursache an. Die Ablehnung des Zölibats wird mit persönlichen (Einsamkeit, ungenügende Vorbereitung im Seminar), aber auch mit pastoralen und sozialen Gründen motiviert. Im untersuchten Zeitraum fällt die überwiegende Anzahl von laisierten Priestern in die Altersgruppe zwischen 33 und 43 Jahren. Eine auf das Jahr 1969 begrenzte Analyse von 681 Dispenzgesuchen führte zu folgendem Resultat: 96,49% lehnten den Pflichtzölibat ab, 23,39% gaben die gegenwärtige Kirchenordnung als Grund an, 9,39% waren psychisch unausgeglichen, und bei 4,82% lag Verlust des Glaubens vor. Die Ziffern zeigen, daß in vielen Fällen mehrere Gründe zusammenkamen und zum Dispensgesuch führten. Mit der Erleichterung der Dispensgewährung hängt der festgestellte Rückgang von Ziviltrauungen ehemaliger Priester zusammen: 1964: 53,15%, 1966: 46,69%, 1967: 39,05%, 1968: 34,21% und 1969: 25,05%. Eine auf der bisherigen Dispensquote basierende Zukunftsprognose kommt für den Zeitraum 1970 bis 1975 auf eine wahrscheinliche Verlustziffer von 20700. Die Zahl von Neupriestern für die gleiche Zeit wird auf 15588 geschätzt. Daraus ergibt sich eine jährliche Verlustquote von tausend Priestern. An der Untersuchung arbeitete das Statistische Amt des Vatikans mit. So mag die Auswertung der vorliegenden Zahlen exakt sein, es bleiben jedoch Zweifel an der Exaktheit des Zahlenmaterials, das der Vatikan von den Diözesen in den einzelnen Ländern erhält, da die Methoden, mit denen man zu diesem Material kam, in den wenigsten Fällen nachprüfbar sind.

Zwei Ereignisse der letzten Zeit in einem kommunistischen Land verdienen festgehalten zu werden: der **6. Internationale Mariologische Kongreß und der 13. Internationale Marianische Kongreß,** die beide unmittelbar aufeinanderfolgend vom 6. bis 12. bzw. vom 12. bis 15. August 1971 in Zagreb (Kroatien) stattfanden. Als persönlichen Legaten hatte der Papst zu beiden Kongressen den früheren Erzbischof von Zagreb und jetzigen Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal *F. Šeper,* nach Jugoslawien entsandt. Der Marianische Kongreß wurde sogar von einem Vertreter des ZK der Kommunistischen Partei und der Regierung begrüßt. Der Mariologische Kongreß, zu dem rund 120 Mariologen aus 23 Ländern erschienen waren, stand unter dem Thema, „Der Marienkult im 10. und 11. Jahrhundert". Spielte sich dieser Kongreß in bescheidenem Rahmen ab, so muß man den Marianischen Kongreß mit seinem Thema „Maria und die moderne Welt" und mit seinen vielen Hunderten von Pilgern eher als eine Manifestation bezeichnen. Dreißig Bischöfe aus aller Welt, u. a. die Kardinäle *L. Suenens* und *J. Wright,* Präfekt der Kleruskongregation, waren zugegen. Hervorzuheben sind auch die zahlreichen Gäste aus der protestantischen, der orthodoxen und aus der anglikanischen Kirche, die zusammen mit katholischen Theologen über das Kongreßthema berieten. Zu den Hauptreferenten gehörte auch Kardinal J. Wright mit dem Thema „Wenn wir Christen sein wollen, müssen wir marianisch sein". Er wandte sich in seinem Referat gegen einige katholische Theologen, die leichtfertig mit dem Glauben spielten. Kardinal Šeper warnte in seiner Eröffnungsansprache vor einer Verdrängung der Marienverehrung. Dies könnte leicht zu einer Zurückdrängung Christi selbst führen. Šeper erwartete sich vom Kongreß eine Vertiefung des Glaubens. An beide Kongresse richtete der Papst eine Botschaft. Der feierliche Abschlußgottesdienst in Maria Bistrica war wohl eine der größten Glaubenskundgebungen in Jugoslawien seit Ende des 2. Weltkrieges.

Der **Britische Rat der Kirchen (BCC)** hat Ende Juli 1971 angekündigt, er werde die Führer aller christlichen Kirchen auf den 11. bis 18. September nach Birmingham einladen, einschließlich der römisch-katholischen Hierarchie von England, Wales und Schottland. Das Thema entspringt der verbreiteten Unruhe über das künftige Schicksal der Kirchen, wobei der Eintritt Großbritanniens in die EWG Befürchtungen wie Hoffnungen erweckt. Es lautet: „Gottes Willen gemeinsam erforschen". Man denkt im Augenblick nicht mehr an die hochfliegende Planung der letzten Jahre, bis 1980 alle nichtkatholischen Kirchen zu vereinen. Vordringlich ist die Erkundung der gesellschaftlichen Entwicklung und ihre Implikationen für eine christliche Existenz in der Kirche. Es ist nicht beabsichtigt, einen „ökumenischen Enthusiasmus" zu verbreiten. Es geht vielmehr um die nüchterne Frage, ob den Kirchen überhaupt noch eine öffentliche und führende Rolle in der künftigen Gesellschaft möglich ist (NCNS, 26. 7. 71 und epd, 4. 8. 71). Die zehn Tage der gründlich vorzubereitenden Kirchenkonferenz, zu der neben dem Erzbischof von Canterbury, *M. A. Ramsey,* auch Kardinal *Heenan* von Westminster erwartet wird — er soll ein eigenes Grundsatzreferat halten —, werden regelmäßige Gottesdienste, Bibelstudien und Weltanalysen durch Fachleute bieten. Man setzt große Hoffnung auf die 40 römisch-katholischen Delegierten, obwohl sie nur ein Zehntel der Versammlung ausmachen werden. Ohne langatmige Resolutionen will man mit einer „Botschaft an die Nation" schließen. Die frühzeitige Bekanntgabe des Plans zeigt nicht nur die herrschende Alarmstimmung, sie soll auch die Christen rechtzeitig auf das Ereignis vorbereiten und zur Mitarbeit anregen. Verglichen mit der analogen Lage in der Bundesrepublik, sind die englischen Kirchenführer den deutschen weit voraus.

Ein **Memorandum der Indischen Bischofskonferenz zur geplanten Liberalisierung der Abtreibung** wurde Anfang Oktober vom Generalsekretär der Konferenz, Erzbischof *A. Fernandes,* der indischen Ministerpräsidentin *I. Gandhi* überreicht (NCNS, 4. 8. 71). Direkter Anlaß für diese Stellungnahme war die augenblickliche Beratung über einen Gesetzesänderungsentwurf im Unterhaus, der vom Oberhaus bereits verabschiedet worden ist. Er sieht die Legalisierung der Schwangerschaftsunterbrechung über den Rahmen der bisher einzig erlaubten medizinischen Indikation hinaus vor. Die Bischöfe betonen, daß sie jedem Erwachsenen das Recht zugestehen, seinem eigenen Gewissen zu folgen. Sie seien wohlwollend all den schwangeren Frauen gegenüber eingestellt, die mißgebildete Kinder erwarten müßten, die für die Gesundheit oder gar ihr Leben dabei fürchten müßten oder die sich schämten, weil die Schwangerschaft durch Vergewaltigung, Inzest oder außereheliche Beziehungen hervorgerufen worden ist. Allerdings gebe es bis heute keinerlei Beweise, daß durch Zugeständnisse in der Abtreibungs-Gesetzgebung alle diese Probleme gelöst würden. Im Gegenteil verschlimmere sich die Situation dadurch noch wegen der mit der Abtreibung verbundenen psychischen Belastungen. Die Bischöfe wiesen noch einmal darauf hin, daß sie erst kürzlich (am 1. Mai) „die weitblickenden Pläne der Regierung zur Errichtung einer gerechten und menschlichen Gesellschaft" begrüßt haben. Bei dieser Gelegenheit hatten sie

besonders die Bemühungen der Regierung um ein Spezialprogramm der Beratung und Anleitung für eine verantwortliche Elternschaft herausgestellt. Jetzt stellten sie deshalb fest: „Die Gesellschaft ist krank und braucht mehr Beachtung als die einzelnen Mütter, die Opfer der sozialen Mißstände sind. Die Gesellschaft verachtet geistig oder körperlich behinderte Kinder, anstatt sie zu betreuen und ihnen besondere Hilfe zu gewähren. Es ist die Gesellschaft, die das Leben eines unehelichen Kindes oder seiner Mutter erschwert, obwohl beide Schutz und Sorge einer verständnisvollen Gemeinschaft erwarten sollten." Abtreibung nennen die Bischöfe „nur einen anderen Namen für Mord". Die Genfer Erklärung der Weltgesundheitsbehörde, in der alle Ärzte zu Respekt vor dem menschlichen Leben vom Zeitpunkt der Empfängnis an aufgerufen werden, ist für die Bischöfe Anlaß, auf die Bedeutung dieser Frage über den religiösen Bereich hinaus hinzuweisen. Schließlich erwähnen sie die eigene indische Tradition, die konstant „die Heiligkeit des Lebens auf allen Stufen" bewahrt habe. Sie zitieren *Mahatma Gandhi*, der 1935 erklärte: „Es ist eine Sünde, unerwünschte Kinder zur Welt zu bringen. Aber ich denke, es ist eine größere Sünde, die Konsequenzen der eigenen Handlung zu umgehen zu versuchen." Kardinal *J. Parecattil* von Ernakulum hatte sich bereits Anfang Juli in einem Hirtenbrief sowohl gegen die Abtreibung als auch gegen vorübergehende oder ständige Methoden der Empfängnisverhütung gewandt. Ausgangspunkt für den zweiten Punkt war wahrscheinlich die Einrichtung einer Zentralstelle für Sterilisation in der Stadthalle von Cochin durch die Regierung von Kerala. Gegen eine Vergütung von ca. 20 $ ließen sich allein in der ersten Woche fast 10 000 Männer sterilisieren (nach NCNS, 15. 7. 71).

In den letzten Wochen war eine **erneute Verschlechterung im Verhältnis zwischen Staat und Kirchen in Südafrika** festzustellen. Hatte es Anfang März plötzlich so ausgesehen, als sei die Regierung *Vorster* zu einem Einlenken bereit (vgl. HK 25, S. 222), so zerschlugen sich spätestens Anfang Juni alle Hoffnungen. Nach langwierigen und intensiven Vorbereitungen, nach Konsultationen und umfangreicher Korrespondenz scheiterte vorläufig die geplante Aussprache zwischen Vertretern der südafrikanischen Kirchen und des Weltkirchenrates. Aus der inzwischen vorliegenden Dokumentation (ökpd-Monatsausgabe Juli 1971) läßt sich die Entwicklung vom Tag der ersten Ankündigung bis zur Absage durch Genf genau ablesen. Die Absage durch den Generalsekretär *E. C. Blake* war unabwendbar geworden, nachdem Premierminister Vorster unerwartet in die Vorbereitung eingegriffen und das Treffen von folgenden Bedingungen abhängig gemacht hatte: 1. Die Tagesordnung sollte lauten: „Die Zuwendung des ÖRK an Terroristen in Südafrika und die Reaktionen der südafrikanischen Mitgliedskirchen in Form ihrer jeweiligen Entschließung gegen diesen verabscheuungswürdigen Beschluß." 2. Die Delegation dürfe das „Internationale Hotel" am Flugplatz nicht verlassen und nicht länger als für die tatsächliche „Konfrontation" bleiben. 3. Die Zahl der angekündigten Delegationsmitglieder sei zu groß, um „eine so eindeutige Angelegenheit zu diskutieren". Aus der entsprechenden Weiterleitung dieses Schreibens durch die Vertretung der südafrikanischen Kirchen geht das Bedauern über diese Entwicklung und die Ohnmacht gegenüber den Bedingungen der Regierung klar hervor. Die Antwort von E. C. Blake war sehr scharf, eine spätere Konsultation wurde jedoch nicht grundsätzlich ausgeschlossen. Noch nicht abzusehen sind die Folgen des Prozesses gegen den anglikanischen Dekan von Johannesburg, *Ffrench-Beytagh*, der Anfang August begann. Ihm wird vorgeworfen, sich gegen das südafrikanische Terroristengesetz vergangen zu haben. Bisher stützt sich die Anklage fast ausschließlich auf Aussagen eines als Gemeindemitglied getarnten, in die Pfarrei eingeschmuggelten Geheimdienstmannes. Anfang Juli bereits war der Franziskanerpater *C. Desmond* unter Hausarrest gestellt worden, was nach den bisherigen Erfahrungen einer Haft gleichkommt; nur ist zunächst kein Prozeß notwendig. Die katholische südafrikanische Zeitschrift „Southern Cross" griff die Regierung wegen ihrer Maßnahme scharf an und meinte, durch die Behauptung, es handle sich um eine „Vorsichtsmaßnahme", maße sich die Regierung „nahezu prophetische Fähigkeiten" an. Pater Desmond, der Mitglied des „Christlichen Instituts" in Johannesburg ist, hatte besonders auf die negativen Ergebnisse der Rücksiedelungspolitik für Eingeborene hingewiesen (vgl. epd, 7. 7. 71). „Amnesty International" hat sich inzwischen des „Falles Desmond" angenommen (NCNS, 4. 8. 71). Die Unruhe in Südafrika verschärft sich noch durch neue Aktivitäten der „Schwarzen Theologie", die soeben die katholische Bischofskonferenz bei ihren Verhandlungen störte, sie des Rassismus beschuldigte und einen schwarzen Bischof forderte.

Blutige Auseinandersetzungen zwischen Moslems und Christen auf den Philippinen haben nach bisher vorliegenden Meldungen mehr als 1000 Menschenleben gefordert. Die in Hongkong erscheinende „Far Eastern Economie Review" veröffentlichte am 3. Juli erstmals genauere Angaben über Ursachen und Ausmaß der Unruhen. Seit Anfang März 1971 waren zwar immer wieder Gerüchte über einen angeblichen „Religionskrieg" aufgetaucht. Bestätigungen oder Einzelheiten darüber waren jedoch nicht zu erhalten. Seit Juli vergangenen Jahres sollen die Auseinandersetzungen auf den südlichen Inseln der Philippinen, besonders auf der Insel Mindanao, andauern. Allgemein galten die früheren Feindseligkeiten als ausgestanden (vgl. HK 23. Jhg., S. 30). Der neue Ausbruch von Feindseligkeiten beruht weitgehend auf Sezessionsbestrebungen der islamischen Bevölkerung. Sie macht ein Erbrecht auf den Besitz des fruchtbaren Landes der südlichen Inseln geltend. Die Christen dagegen, die später als Siedler in diese Gegend kamen, verweisen auf Kaufverträge oder Gewohnheitsrechte. Im Hintergrund dürfte das Unbehagen der Moslems an einer Bevormundung durch Katholiken in Manila und in ihren Provinzen stehen. Nach Unterlagen aus Hongkong versuchte Präsident *F. Marcos* vor sechs Monaten, alle Berichte über die Vorgänge aus der Presse fernzuhalten. Er rief die Verantwortlichen aus der Provinz zusammen und machte Versprechungen über eine baldige Beruhigung der Lage. Die Ortschaften, die am stärksten unter den Kämpfen zu leiden hatten, stellte er unter Kontrolle der philippinischen Polizeitruppen. Dadurch verschlimmerte sich die Lage aber noch mehr. Der Gouverneur *S. Datumanong* schätzt die Zahl der Toten seit Einsatz der Polizeitruppen auf 800 und die der abgebrannten Häuser auf 2000. Mitte Juni schließlich sollen 23 Mitglieder einer bewaffneten „Christlichen Illongo-Gruppe" unter dem Vorwand von Friedensgesprächen 70 Moslems in der Moschee von Manili zusammengetrieben und erschossen haben. Sie gaben ihre Tat als Rache für Brandstiftung durch die Moslem-Truppen („Schwarz-Hemden") aus. Die gut organisierte Truppe der Christen nennt sich „Ilagas" (Ratten). Die Moslems werden von der MIM (Mindanao Independence Movement), die Katholiken von den Grundbesitzern gestützt. Soeben hat Präsident Marcos nach erneutem Blutvergießen die führenden Offiziere der Polizeitruppen abgesetzt und ein parallellaufendes Programm der „Durchdringung des Landes mit Soldaten" und der Fürsorge für die mittlerweile ca. 70 000 Obdachlosen begonnen. Fluchtbewegungen in sicherere Gebiete halten seit Wochen an. Aus dem Zusammenleben der beiden religiös verschiedenen Gruppen scheint sich eine vollkommene Trennung zu entwickeln. Die Eskalation von Vergeltung und Rache verschärft sich zusehends, da sich sowohl die unter islamischem als auch die unter christlichem Banner kämpfenden Terroristen immer mehr verselbständigen und ohne Kontrolle agieren. Nach erneuten heftigen Kämpfen, in die die Armee mit Artillerie und Hubschraubern eingriff, beschuldigten vier philippinische Moslem-Organisationen die Regierung in Manila des Völkermordes. Sie wandten sich an die UN, den Papst und 31 verschiedene Regierungen um Hilfe und Verständnis. Die „Manila Times" vom 1. Juli hob besonders hervor, daß der Papst gebeten worden sei, seinen Einfluß auf die katholische Mehrheit der philippinischen Bevölkerung geltend zu machen, damit den Verbrechen an der Moslem-Bevölkerung ein Ende bereitet werde.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BEINERT, Wolfgang. **Neue Deutungsversuche der Eucharistielehre und das Konzil von Trient.** In: Theologie und Philosophie Jhg. 46 (1971) Heft 3, S. 342—363.

Beinert geht aus von den neuen Deutungen eucharistischer Gegenwart in den Arnoldshainer Abendmahlsthesen von 1957, den Denkanstößen von Taizé (Thurian) und von Holland (Schillebeeckx: Transfinalisation). Bei ihrer Prüfung unterscheidet er an der Struktur der dogmatischen Aussage Intention und Formel. Alsdann folgt eine Explikation der Lehre des Tridentinum, mit dem Ergebnis, daß die Formel „Transsubstantiation" der neuen Denksituation und auch dem Ziel der Stiftung Jesu, durch die Eucharistie Communio zu wirken, nicht mehr gerecht wird. Er geht schließlich die neuen Lehren von der Transfinalisation und Transsignifikation durch und entscheidet sich für die derzeit beste Lösung zur Verdeutlichung der Realpräsenz, die Schillebeeckx vorgeschlagen hat. Er widerspricht ihm nur darin, daß man das eucharistische Dogma auf einem anderen als dem tridentinischen Wege zu erhellen versucht. Daher könne man auch die tridentinische Lösung nicht einfach als obsolet und überholt bezeichnen, es fehle ihr freilich die Dynamik.

DOMBOIS, Hans. **Die ökumenische Tragweite der Kodex-Reform.** In: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Jhg. 22 Nr. 3 (Mai/Juni 1971) S. 50—53.

Der auch in Rom angesehene evangelische Kanonist beurteilt in diesem Auszug einer Heidelberger Vorlesung den Entwurf eines „Grundgesetzes" der katholischen Kirche zunächst von den Erkenntnissen des Zweiten Vatikanums her, um dann die Vorgeschichte zu beleuchten, Gliederung und Stil sowie den rechtstheologischen Ansatz. Das Proömium habe „Lumen gentium" auf die Gedanken von Communitas und Societas verengt und somit eine grundsätzliche Dychotomie des gesamten Verfassungsaufbaus angelegt. Die Analyse der begrifflichen Verwirrung ist ruhig, doch scharf. Der Entwurf denke nur an „eine wesentliche bischöfliche Kirche" und habe keinen Platz für beratende Organe. Die Chance, die reichen synodalen Traditionen der Kirche aufzunehmen, wurde vertan. Dombois verweist auf das Gemeinschaftsgutachten der Heidelberger Kommission, an dem er mitgewirkt hat. Der Text unterbiete den gegenwärtigen Stand der ökumenischen Entwicklung, insofern die getrennten Christen und Kirchen nicht Rechtsgegenstand sind. Die Aussagen über die Stellung der Laien würden an jedem Punkt abgedeckt. Die konstruktiven Mängel lassen sich auf *eine gemeinsame Wurzel* zurückführen: einem individualistischen Verständnis des Heils entspreche eine *institutionelle Isolierung der Hierarchie*. Die Kirche ist nicht als Bund und Koinonia verstanden. Dombois glaubt an die Möglichkeit einer Verbesserung und ökumenischen Öffnung und erschwert damit die totale Kritik von katholischer Seite.

FUCHS, Ernst. **Die sakramentale Einheit von Wort und Tat.** In: Zeitschrift für Theologie und Kirche Jhg. 68 Heft 2 (Juni 1971) S. 213—226.

Die Untersuchung ergänzt die von *P. Stuhlmacher* im gleichen Heft über die Grenzen der existentialen Interpretation (vgl. HK 25, 407) im Hinblick auf ein adäquates Verständnis der Einheit von Wort und Tat im Sakrament, eine vom Geist und der Gegenwart Christi gestiftete Einheit mit Konsequenzen bis zur Gesellschaftsreform. Der Begriff Realpräsenz sei eher eine Untertreibung. Das Sakrament, das Liebe wirkt, hat kosmische Dimensionen. Die exegetische Arbeit frage nach den Echtheitskriterien. Warum fragt sie nicht nach den Wahrheitskriterien? Es frage sich, ob eine existentiale Interpretation der Texte nach dem historischen Jesus weiterhelfen kann (224). Denn dieses Unternehmen diene bei Bultmann einer anthropologischen Fragestellung, die den Existenzbegriff Kierkegaards modifiziert. Der Ansatz beim cartesianischen Ichbewußtsein müsse vom Sakrament her überwunden und fallengelassen werden. „Die Einheit von Jesu Wort und Tat ist der Kern des urchristlichen Sakraments. Indem er uns den Glauben erlaubt, bewegt uns Jesus in jene Solidarität hinein, für welche er Gott selbst in Anspruch nahm."

KASPAR, Walter. **Das priesterliche Dienstamt.** In: Diakonia — Der Seelsorger Jhg. 2 Heft 4 (August 1971) S. 222—232.

Diese „Bemerkungen zu der Vorlage für die Bischofssynode 1971" sind ein überzeugender Nachweis, daß dogmatisch richtige Aussagen durch bloße Wiederholung und ohne den Kontext mit dem vergewaltigten Zweiten Vatikanum irreführen („Kryptodoketismus"). Das Dokument stehe „nahe der Gnosis", entbehre jeder Situationsanalyse und sei falsch durch das, was es nicht sagt. Das einseitig klerikalistische Kirchenbild übersieht, daß Gnade nicht nur durch das Amt vermittelt wird. Es handelt von Privilegien, nicht vom Auftrag des Priesters, für den kein eigenes Leitbild entwickelt wird. Fragwürdig die Aussagen zum *character indelebilis*, von dessen „ontologischer Realität" nichts im Tridentinum steht. Die Weihe sei „der Verfügung entzogen" und gerade nicht verfügbar. Nach dem Aufweis weiterer, die Autorität der Kurie ruinierender Widersprüche gibt Kaspar einen Katalog von konkreten anstehenden Fragen zum Priestertum, worüber die Synode befinden müsse. Es sei nicht ihre Sache, eine Theologie des Priestertums zu legitimieren, die im allgemeinen nicht mehr gelehrt wird.

SCHWEIZER, Eduard. **Kanon?** In: Evangelische Theologie Jhg. 31 Heft 7 (Juli 1971) S. 339—357.

Die radikal protestantische Auseinandersetzung mit E. Käsemanns „NT als Kanon" (1970) anläßlich seines 65. Geburtstages ist um so interessanter, als Schweizer mit *R. Schnackenburg* zum interkonfessionalen Team des EKK gehört (vgl. HK ds. Jhg., S. 279 f.). Der Kanon weist sich aus dadurch, daß „Gotteswort im Streit wider Menschenwort" steht. „Verstehen gibt es nur im Unterwegssein", nicht von einer „unfehlbaren" Schrift oder einem „unfehlbaren" Lehramt der Kirche her. Der Kanon umschreibt „die von Gott ausgegrenzte Zeit" und ist „der sich selbst durchsetzende Herr", der keiner Hilfe bedarf und vor allem nicht durch „eindeutig gefaßte Sätze" konservierbar ist. (Hier spürt man den Einfluß der Schrift von *H. Küng* „Unfehlbar".) Der Kanon sei Zeugnis für jenes „Rückfragen, das nie zu einem definitiv formulierten Satz führen kann" (350). Deswegen sei die Käsemannsche Formel vom „Kanon im Kanon" wenig glücklich. Doch nach Schweizer würde es überhaupt nie formulierte apostolische Lehre geben können, sondern nur theologischen Aktualismus, was ihm selber nicht einleuchtet, da er die Notwendigkeit der Apostel zur Bildung von „Bekenntnisformeln" sieht (vgl. insbesondere S. 345 f.).

Aspekte einer fundamentaltheologischen Ekklesiologie. In: Concilium Jhg. 7 Heft 6/7 (Juni/Juli 1971).

Das von *J. B. Metz* und *W. Oelmüller* besorgte Heft ist im Zeichen der „Lex fundamentalis" entstanden und plädiert angesichts dieses Malheurs für einen verschärften ekklesiologischen Fundamentalismus, bei dem die historische Erfahrung mit dieser Kirche als eine tiefreichende Wurzel der Enttäuschung mitberücksichtigt werden müsse. *F. Houtart* beginnt mit „Außerkirchliche Interessen und Festhalten am Status quo in den Kirchen" (S. 388—393) und macht das Krebsübel bewußt, wie viele gesellschaftliche Gruppen, auch in der Dritten Welt, stillschweigend die Kirche als Modell der Machtausübung angenommen haben. *J. Comblin* behandelt die „Außerkirchliche Kritik an der Kirche" (S. 393—399), H. *Schlette* kennzeichnet „Die sog. partielle Identifikation mit der Kirche" (S. 399—406) als Bedingung der Möglichkeit einer vollen Identifikation. Der Lutheraner *Tr. Rendtorff* handelt von „Christentum ohne Kirche?" und verteidigt den Nachholbedarf der Kirche in der Wirklichkeitserfassung. *K. Rahner* handelt von der „Freiheit der Theologie und kirchliche Orthodoxie" (S. 427—434) in Gestalt eines nicht fingierten Briefes an einen Priester. Es folgen „Initiativen zur Verwirklichung der Menschenrechte in der Kirche" von *M. Raske, L. Rütti* und *Kl. Schäfer* (S. 435—439). *W. Hollenweger* „Kriterien für die kirchliche Reformarbeit" (S. 439—443), *A. Greeley* „Ein sozialwissenschaftliches Modell zur Erklärung des Glaubensabfalls" (S. 444—448), besonders wertvoll. Schließlich als Dokumentation von *G. Alberigo* „Das Grundgesetz für die Kirche als Werkzeug der Restauration" (S. 449—457).

Kultur und Gesellschaft

DUFF, Edward. **La religion aux États-Unis en 1971,** In: Projet Nr. 57 (Juli/August 1971) S. 821—833.

In knapper, aber sehr informativer und interessanter Form wird hier ein Bild des heutigen religiösen Lebens der Vereinigten Staaten geboten. In der Einleitung wird bereits der Wandel der letzten Jahrzehnte deutlich, indem die Etappen von einer „protestantischen Ära" (1951) bis hin zum „Land der drei Religionen" (1955) aufgezeigt werden. Die sehr widersprüchlichen Impressionen religiösen Lebens in den USA (großes Zugehörigkeitsgefühl bei den Älteren, neue Religiosität bei der Jugend, öffentliche Bekundung durch den Präsidenten und die Raumfahrer) führen zunächst zu der Frage nach Echtheit und Fassade. Anschließend werden die größten Religionsgemeinschaften mit ihren besonderen Eigenschaften kurz charakterisiert. Sehr aufschlußreich sind die Ausführungen über die augenblicklichen Krisenmomente und den schweren Prozeß der Adaptation an die heutige Zeit. An den Schluß stellt *E. Duff* ein sehr pessimistisches Gedicht, hält jedoch persönlich durchaus auch eine positive Entwicklung für möglich.

KORDES, Hagen. **Analyse, Diagnose und Prognose eines interkulturellen Experiments in Westafrika.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 26 Heft 8 (August 1971) S. 604—610.

Beispiele aus sozialpädagogischen Feldstudien bietet dieser Beitrag eines Mannes, der drei Jahre als Philosophie- und Soziologielehrer in Dahomey tätig war. Gerade seine Erfahrungen und nicht in der Ferne konzipierte Theorien machen diesen Artikel so lesenswert. Geschildert werden die wohl jedem Entwicklungshelfer bekannten ersten Eindrücke am

neuen Wirkungsort. Die dort bereits ansässigen Weißen versuchen, die Neuankömmlinge sofort auf ihre Seite zu ziehen und die bestehenden Schranken zwischen ihnen und den Afrikanern aufrechtzuerhalten. Die Behauptung des ersten Kapitels, daß „auch die besten Absichten sozialrevolutionärer Entwicklungshelfer, die besten Projekte wirtschaftlicher und technischer Fachleute scheitern", und zwar „an der Andersartigkeit der Verhaltensweisen und Interessen von Personen und Gemeinschaften, die einer anderen Geschichte und Gesellschaft angehören", wird mit eindrucksvollen Beispielen belegt. Die Notwendigkeit des Einfühlens und „Miterlebens" wird dabei besonders deutlich.

KOSZYK, Kurt. **Massenmedien und jugendliche Delinquenz.** In: Publizistik Jhg. 16 Heft 2 (April/Juni 1971) S. 139—154.

Die Erfahrung der letzten Jahre habe, so stellt der Verfasser fest, die Hypothese, daß Erwachsene und Jugendliche aus unteren sozialen Schichten häufiger delinquent sind als Erwachsene und Jugendliche höherer sozialer Schichten „einigermaßen erschüttert". Sie habe ganz allgemein die in den letzten 60 Jahren übliche Argumentation über den ursächlichen Zusammenhang von „jugendlicher Delinquenz und Massenkommunikation" ins Wanken gebracht. Dies ergab sich aus den bisher vorliegenden empirischen Untersuchungen, die eine eindeutige Aussage über diesen behaupteten Zusammenhang nicht zuließen; und zwar einmal aufgrund der methodischen Mängel der Untersuchungen, die sich auch nicht so schnell beseitigen ließen, vor allem aber aufgrund der „komplexen Natur des Wirkungsmechanismus". Damit aber ist der behauptete Zusammenhang wissenschaftlich nicht erhärtet. Vielmehr habe diese Meinung eine „Alibifunktion für Fehlentwicklungen im Bereich der Erziehung und der sozialen Umweltbedingungen. Die Massenmedien werden so zum Sündenbock für die Gesellschaft, die nicht fähig oder bereit ist, ihre sozialen Probleme zu lösen."

ROTHSCHILD, Berthold. **Die Drogen heute — Meinungen und Fakten.** In: Universitas Jhg. 26 Heft 7 (Juli 1971) S. 727—732.

Der Autor ist der Ansicht, daß das „sogenannte Drogenproblem" in unseren Breiten in erster Linie ein „Meinungsproblem" sei. Der Drogenkonsument sehe es anders als der Jurist, der Politiker anders als der Mediziner usw. Die Aussagen der Wissenschaft über die Schädlichkeit z. B. von Cannabis (Haschisch, Marihuana usw.) widersprechen sich öfters diametral. Ja, die Wissenschaftler würden sich überhaupt noch erst über den Suchtbegriff streiten. Eine „juristische" Lösung des Problems scheint vielen Sachverständigen nicht angebracht. Damit würden die Schwierigkeiten erst beginnen, da es kriminalisiert würde. Vielmehr müsse man versuchen, es in seiner sozio-kulturellen und psychologischen Verflochtenheit zu erfassen. Die Fakten sind auch für den Autor alarmierend. Die Zahl der polizeilich untersuchten Fälle und der Aufnahmen in psychiatrische Kliniken habe sich von Jahr zu Jahr „mehr als verdoppelt". Es wäre jedoch verfehlt, von diesem Zahlenmaterial aus auf die „gesamte Drogenpopulation" schließen zu wollen. Die Zahl der „chronischen" und der „sporadischen" Konsumenten könne infolge des Dunkelzifferproblems nicht eindeutig ermittelt werden. Abschließend geht der Autor noch kurz auf das Problem der Prophylaxe ein.

SUTOR, Bernhard. **Politik und Bildung.** In: Die neue Ordnung Jhg. 25 Heft 4 (Juli/August 1971) S. 241—253.

Der Autor legt in diesem Beitrag Überlegungen zu einer „Didaktik des politischen Unterrichts" vor. Im ersten Teil befaßt er sich mit der Wirksamkeit des politischen Unterrichts anhand von empirisch-soziologischen Untersuchungen an hessischen Schulen, die das Institut für Sozialforschung an der Universität Frankfurt vor einigen Jahren angestellt hat. Die Kritik an diesem Unterricht war einheitlich: Der bisherige politische Unterricht habe nur wenig dazu beigetragen, unsere gesellschaftliche und politische Wirklichkeit rational zu bewältigen und ein „reflektiertes Verhältnis zur Demokratie zu entwickeln". Lehrern wie Schülern fehle es an „politisch-soziologischen Kategorien zum Verständnis der Wirklichkeit". Das eigentlich Politische, „die interessenbedingten Konflikte, bleiben außerhalb des Blickfeldes der Schule". Im zweiten Teil über Politik im Unterricht stellt der Verfasser die These auf, „eigentlicher Gegenstand des politischen Unterrichts müsse die Politik selbst sein", und zwar die politischen Vorgänge selbst, ihr institutioneller Rahmen, ihre geistigen und geschichtlichen Voraussetzungen, ihre strukturellen Bedingungen. Bei diesem Konzept stelle sich weiter das Problem der Auswahl, des verbindlichen „Kanons von Stoffen", der „Funktion des Aktuellen" sowie die bedeutsame Frage nach der politischen Stellungnahme des Lehrers.

VOGT, Wolfgang. **Förderung der Vermögensbildung. Der Vorschläge sind viele.** In: Die neue Ordnung Jhg. 25 Heft 4 (August 1971) S. 301—312.

Ausgehend von der Feststellung, daß die bisherigen Bemühungen um Eigentumsbildung besonders durch die Spar- und Bausparprämiengesetze sowie durch steuerliche Begünstigungen bei weiten Kreisen der Bevölkerung auf ein positives Echo gestoßen sind, macht der Autor auf die allerdings noch bestehenden Unzulänglichkeiten aufmerksam. So ist besonders die Beteiligung der unselbständig Beschäftigten am Produktionskapital der Wirtschaft noch sehr unterentwickelt. Ausführlich und vergleichsweise zusammengestellt präsentiert der Autor die bisherigen Vorschläge und Pläne der verschiedensten Seiten zur Lösung dieser Frage. Zwei Grundmodelle (Beteiligungslohn und direkte oder indirekte Gewinn- bzw. Ertragsbeteiligung) kommen zwar in allen Vorschlägen wieder zum Vorschein, doch ist es interessant, die Unterschiede einmal so klar nebeneinander zu sehen. Zunächst werden jeweils die Pläne kurz vorgestellt, danach in einer Zusammenfassung gewertet.

Kirche und Ökumene

BETZ, Felizitas. **Kirche zwischen heute und morgen.** In: Katechetische Blätter Jhg. 96 Heft 7 (Juli 1971) S. 397—401.

Mit der Frage: „Kann die Synode das Dickicht lichten?" unterwirft Frau Betz als Mitglied der Glaubenskommission deren Arbeit einer scharfen Kritik. Der Themenkreis „Glaubenssituation und Verkündigung" sei noch ganz herkömmlichen Denkschemata verhaftet. Das Wort „Verkündigung" existiere in der Sprache gar nicht mehr. Die Mehrzahl der Getauften habe sich vom kirchlichen Leben zuückgezogen. Man müsse daher überlegen, wo wir „auf Traditionen verzichten, Neues keimen lassen und schmerzhaften Veränderungen zustimmen müssen". Die Wandlung unserer Arbeitswelt verändert den Menschen und erweckt in ihm andere Bedürfnisse. Er suche im Gottesdienst nicht Ruhe, sondern Begeisterung, Leben, das Miteinander der Gruppe, das ihm am öden Arbeitsplatz ebenso fehlt wie in der beruflich zerrissenen Familie. Man müsse die Menschen dort aufsuchen, wo sie wirklich leben. Die Hirten sollten Formen des Zusammenkommens, des Miteinanderseins, des Miteinanderlebens entwickeln, die bei den Menschen Freude aufkommen lassen. Zunächst müsse man Zuversicht vermitteln und die tödliche Isolation aufbrechen. Die Hinweise auf die soziale Wirklichkeit übersehen freilich, daß das jeweilige „Miteinander" der Gruppen nicht mehr die alten Frauen mit der Jugend in einen Lebensakt binden kann, von den Männern zu schweigen. Eine Aufgliederung der Gemeinde („Pluralismus") ist kaum zu umgehen.

GROOTAERS, Jan. **Crise et Avenir de l'Œcumenisme.** In: Irénikon Tome XLIV (2. Trim. 1971) S. 159—190.

Die für ihren maßvollen Stil bekannte ökumenische Zeitschrift von Chevetogne gibt hier einem kundigen Laien das Wort zu einer der wohl radikalsten Kritiken am institutionalisierten Ökumenismus, die bisher erschienen sind, durchweg mit exakten geschichtlichen, aus der Erfahrung erwachsenen Argumenten. Was viele schon wußten, hier wird es klar gesagt: der Beitritt der Kirchen zum Weltrat auf der Gründungsversammlung von Amsterdam 1948, auch der Orthodoxen 1961 in Neu-Dehli und schließlich das verzögerte Engagement des Einheitssekretariats von Kardinal Bea in der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" hat der ökumenischen Bewegung ihre Dynamik und ihre missionarische Kraft genommen und sie in endlosen theologischen Problemen verstrickt. Ein vielleicht nicht mehr aufzuhaltender Beitritt Roms zum ÖRK werde diese Entwicklung zur Stagnation noch verschärfen, aber nicht überwinden. Zudem seien wir heute in „voller Konfusion, denn es gibt viele Katholizismen, Protestantismen und Orthodoxien". Es gebe nur einen Ausweg aus der Dauerkrise in die Zukunft: zurück zu den Anfängen eines freien Ökumenismus, der von der Jugend getragen wird und in der Interkommunion den bereits erreichten Ausdruck der Einheit feiert. Die kirchlichen Institutionen würden die Zeit verpassen, die heute unaufhaltsam eile. Das alles wird genau belegt.

KURZ, Paul K. **Warum ist die christliche Literatur zu Ende?** In: Zeitwende Jhg. 42 Heft 4 (Juli 1971) S. 256—270.

Diese Frage wird bejaht und das Ende aus einer gültigen Beschreibung dessen, was christliche Literatur früher einmal war, und aus der Krise in den fünfziger Jahren erklärt. Seit R. Schneider und E. Langgässer haben sich beinahe die gesamten Verstehenskategorien verändert und epochale Umbrüche des Bewußtseins stattgefunden. Was früher als christliche Vorstellung galt, wirkt heute als „Abziehbildchen". Seitdem H. Böll und Gr. Green den vorher propagierten „Reformkatholizismus" angegriffen hätten, z. T. weil er sich nicht vom Bündnis Kirche—Staat—Armee lösen konnte, gibt es nur noch christliche Gesellschaftskritik. Die religiöse Frage glimmt unter der Decke einer weltlichen Literatur. Die Avantgarde eines neuen christlichen Bewußtseins wachse in Holland heran (Katechismus, Osterhuis'), auch im Katechismus des Don Mazzi. „Die etikettierte „christliche" Literatur ist am Ende. Die Christen seien es noch lange nicht.

Religionsunterricht an der Berufsschule. In: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft Jhg. 60 Heft 7 (Juli 1971).

Die Herausgeber, darunter *W.-D. Marsch*, wollen mit der Veröffentlichung dieser 10 Beiträge aus dem Alltag eines Berufsschul-Religionslehrers und grundsätzlichen Ausführungen über die noch bestehenden Möglichkeiten, überhaupt an die Berufsschüler heranzukommen, zeigen, wie ungeschützt heute der Religionslehrer der Berufsschule „auf der Grenze existiert". Die Lage soll möglichst allseitig und realistisch geschildert werden mit einem eigenen Beitrag über neuere Literatur zum Thema. Man vermißt, für die Evangelischen nicht typisch, die Einbeziehung der Glaubwürdigkeit der Kirche im Volk und in der Jugend, immerhin die Basis für den Religionslehrer. Das Heft ist dennoch des gründlichen Nachdenkens wert.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

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

1. September (Mittwoch)

9.03 Friedensvertrag — ein Ziel deutscher Politik? *H. Dietz* (SDR II)
9.30 Gewaltlos gegen Gewalt. Oppositionelle Christen in Mississippi, *B. Ohse* (HR II)
11.00 Aus der Frühzeit der Kirche. Kirche in Katakomben (NDR III)
16.00 Vorgestellt — vorgelesen: *Ernst Benz*, Der Heilige Geist in Amerika (WDR III)
19.30 Sprache als Hindernis. 6. Die Unfähigkeit zum Gespräch, *H. G. Gadamer* (BR II)
20.50 China erneuert sich. Reformen nach der Kulturrevolution, *C. Behrens* (WDR II)
21.00 Aus dem Gleichgewicht gekommen. Eine Diskussion über strategische Aspekte im Mittelmeerraum, *B. Freudenfeld* (HR II)
21.15 Meditation nach einem Unfall. Ein Dialog über die Geschwindigkeit und die Nähe, *H. J. Sell* (RB II)
22.20 Politische Delikte — Die zeitgenössische Gesetzgebung in den USA und in der Schweiz, *D. Szabo* (HR II)

2. September (Donnerstag)

16.00 Mit der Kraft des Gedankens. (I) Psychokinetische Versuche und Erfolge (RIAS II)
19.15 Die Dritte Welt — Asien: Indonesien (RB II)
19.30 Freizeit — Zeit der Freiheit? 7. Leben als Konterbande, *T. W. Adorno* (BR II)
19.45 Von Mohammedanern lernen. Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *M. S. Abdullah* (WDR II)
20.30 Superstar: Jesus Christus. Ein Bericht über die Jesusbewegung in den USA, *C. Sommerkorn* (HR I)
21.00 Kinderheim-Report. Bestandsaufnahme eines pädagogischen Mißstands in der Bundesrepublik, *J. Roth* (HR II)
21.30 Fehlhaltungen heute und ihre Gefahren. 3. Die Verkopfungsneurose, *C. Meves* (SDR II)
22.05 Wege der Literaturwissenschaft. 2. Die Entdeckung der Gesellschaft, *H. Mayer* (DLF)

3. September (Freitag)

15.15 Psychologie — Einführung in eine Wissenschaft. Was ist das — Psychologie? (SWF II)
17.15 Deutsche Juden — eingeboren, eingewandert? (I) *E. L. Ehrlich* (NDR III)
17.30 Gesamtschule — aber wie? 3. Die Aufgaben der modernen Schule: Autonomie, Demokratie, Leistung, *F. v. Cube* (DLF)
17.45 Indianerblut verträgt keinen Zwang . . . Christliche Mission in Südamerika vor der Bewährungsprobe, *H. J. Hofmann* (SFB I)
18.35 Die Eingangsstufe (Schule und Elternhaus) (HR I)
21.15 Gegenwart im Verständnis der fünfziger Jahre (IV) Zur Struktur der autoritären Persönlichkeit, *E. Fromm* (RB II)

4. September (Samstag)

15.40 Die Hohe Carlsschule. Eine Vorwegnahme moderner Gedanken, *R. Uhland* (SDR II)
17.10 Die Familie am Wochenende, *G. Hommel* (DLF)
18.25 Der nackte Affe und der Mißbrauch der Wissenschaft, *J. Illies* (NDR III)
19.45 Der Gott der Kinder (III) Göttliches Gebot und kindliches Gewissen, *G. Wischmann* (SR)
21.30 Verblaßtes Grauen. Die Todeslager — Vom Schock zur Peinlichkeit, *M. Franke* (SDR II)

5. September (Sonntag)

8.00 Die Zölibatsdiskussion in Afrika, *W. Hoffmann SJ* (BR II)
8.30 Unfrieden in der Friedenskonferenz. Demontage einer einst wichtigen Institution, *H. J. Girock* (BR II)
9.15 Mord im Mutterleib? Die Kirchen und die Abtreibung, *S. v. Kortzfleisch* (NDR II)
9.30 Die kleine Hoffnung: Wohnen und Arbeit. Gefahr für das private Himmelreich? *R. Menzel* (WDR II)
10.00 Selbstgespräch und Selbstgestaltung. Überlegungen zur monologischen Kunst (SDR II)
10.30 Habakuk. Heilige fahren auf eigene Rechnung, *K. W. Bühler* und *G. Heinen* (SR)
10.30 Auszug aus dem Pressegetto. Katholische Kirche und Massenmedien, *H. Wagner* (HR II)
11.00 Glauben heute. Erlösung durch Pop-Musik. Ein neuer Weg zum Seelenfrieden? *K. W. Bühler* (SWF II)
11.30 Über die Ursprünge der menschlichen Aggression (I) *E. Fromm* (SDR II)
11.30 Experiment ohne Zukunft? Die CFK vor ihrer Bewährungsprobe, *H. J. Girock* (SWF II)
12.30 Bildungsfragen der Gegenwart. Kreativität in der Leistungsgesellschaft, *M. Andritzky* (HR II)
13.30 Denk ich an Deutschland in der Nacht . . . Juden im Londoner Exil, *G. Salzberger* (I) (SFB II)
17.00 Grenzen der Lerngesellschaft, *H. v. Hentig* (WDR II)
18.30 Habakuk — Glücksbüro für Glaubenssport, *K. W. Bühler* und *G. Heinen* (WDR II)
22.05 Kinder in der Bundesrepublik Deutschland. 2. Kein Platz für Kinder (BR II)

6. September (Montag)

9.00 Altersheim in Kalifornien. Arbeitstherapie am Lebensabend (SR)
10.10 Die Dritte Welt braucht mehr als Geld. Neuerscheinungen auf dem Büchermarkt zur Problematik der Entwicklungshilfe (DLF)
15.05 Verblaßtes Grauen. Ein Schock wurde zur Peinlichkeit, *M. Franke* (DLF)
17.30 Erkenntnismittel Biographie. 2. Pastorensohn Gottfried Benn, *H. Vormweg* (DLF)
18.00 Die Jesus-Käuze proben die Bekehrung. Eine religiöse Bewegung in Amerika, *W. v. Lojewsky* (NDR III)
20.20 Emanzipation und Sexualität der Frau, *M. Mitscherlich* (SDR II)
21.15 Prognosen über die Vergangenheit. Science fiction als Utopie und Unterhaltung, *P. Kruntorad* (BR II)
21.30 Die Kinder von Provision und Profit. Anatomie eines Haschisch-Deals (WDR I)
22.40 Ideologie und Motivation. „Formen und Deutungen der Wettbewerbsgesellschaft" (RIAS I)

7. September (Dienstag)

9.25 Der Griff zur Flasche — Alkoholismus: Formen, Ursachen, Therapien. Jugend und Alkoholismus (4) (WDR II)
17.30 Wissenschaft und Wissenschaftsgläubigkeit, *G. Leder* (DLF)
19.30 Verständnis für den anderen. 6. Ein Gespräch unter Psychologen (BR II)
19.45 Vor der römischen Bischofssynode, *W. Seibel* (HR II)
20.15 Block M. Lecumberri. Dokumentationsbericht mit Selbstzeugnissen über politische Gefangene in Mexiko, *W. S. Duell* (WDR I)
20.30 Zur Frage der Anwendung von Computerstrategien auf das Gehirn, *O. D. Kreutzfeldt* (SR)
21.00 Die Dichter und die Droge. Anmerkungen zur Ästhetik und Soziologie des Rausches, *M. Kesting* (HR II)

8. September (Mittwoch)

15.15 Leben als Gastarbeiter. Geglückte und mißglückte Integration (WDR I)
15.30 Sozialpsychiatrie, Wissenschaft und Lebenshilfe. Psychosoziale Fehlentwicklung. Vorbeugung und Hilfe, *H. Strozka* (ÖR I)
19.30 Sprache als Hindernis. 7. Kritischer Rückblick auf die Reihe, *J. Schlemmer* (BR II)
21.45 Am Ende des Schulzeitalters? Die Gesellschaft pädagogisch machen, *H. Hentig* (SDR I)
22.15 Naturwissenschaft und Glaube. 1. Die Physiker und die Frage nach Gott, *E. C. Hirsch* (DLF)
22.20 Der alte Mensch in unserer Welt. Altern als Zivilisationsproblem, *P. Sartin* (HR II)
23.40 Ideologie und Motivation. Kommunismus und Produktivität, *O. Sik* (RIAS I)

9. September (Donnerstag)

19.30 Für Lehrer und Erzieher. Die Neugestaltung der Oberstufe des Gymnasiums, *K. Lanig* (BR II)
19.45 Wer schweigend Brot aus fremden Händen aß. Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *G. Debus* (WDR II)
21.05 Von Israel besetzt. Ein Bericht über palästinensische Flüchtlingslager, *G. B. Ginzel* (WDR II)
21.30 Fehlhaltungen heute und ihre Gefahren. 4. Die Vermännlichung der Frau, *C. Meves* (SDR II)
22.05 Von der Revolution zur Restauration. Literaturpolitische Entwicklungen in der Sowjetunion, *H. v. Ssachno* (DLF)

10. September (Freitag)

14.05 Die politisierte Schule in Mitteldeutschland, *G. Schütze* (DLF)
15.15 Psychologie — Einführung in eine Wissenschaft. Entwicklung und Verhalten (SWF II)
17.15 Deutsche Juden — eingeboren, eingewandert? (II), *L. Ehrlich* (NDR III)
17.30 Gesamtschule — aber wie? 4. Chancen und Gefahren der gegenwärtigen Gesamtschulprojekte, *F. v. Cube* (DLF)
18.35 Wo können Eltern in der Schule mitbestimmen? (HR I)
21.10 300 Jahre Jüdische Gemeinde — ein Rückblick, *J. March* (SFB I)

11. September (Samstag)

10.10 Aus neuen Sachbüchern. T. Brocher: Psychosexuelle Grundlagen der Entwicklung. Informationen für Lehrer und Eltern (DLF)
10.30 Rauschgift — Bewußtsein — Gesellschaft. Zur Entwicklung der chemischen Manipulation (RIAS I + II)
16.00 Warum erhalten Frauen keinen gerechten Lohn? *R. Feyerbacher* (HR II)
17.15 Diagnose: kranke Ehe. Psychotherapeuten und Seelsorger angesichts eines Massenproblems, *E. Pohlmann* und *P. Dettmering* (SFB I)
18.05 Radioschulen in Lateinamerika, *H. P. Gohla* (SFB II)
18.05 Sollen Ausländer bei uns studieren? Ergebnisse einer Untersuchung, *H. Borlinghaus* (SDR II)
19.45 Der Gott der Kinder (IV) Göttliches Gebot und Selbständigwerden, *G. Wischmann* (SR)
22.05 Die Mauer. Ein deutsches Bauwerk, nach zehn Jahren neu betrachtet, *H. Krüger* (BR II)

12. September (Sonntag)

8.00 „Wegweisung und Geleit". Hundert Jahre St. Raphaelsverein, *M. Rößler* (BR II)
9.00 Wettbewerb der Nächstenliebe? Die Zukunft kirchlicher Sozialarbeit, *A. Horné* (SR)
9.15 Grüß Gott, Herr Pfarrer, ich trete aus. Gründe für den Kirchenaustritt, *E. C. Hirsch* (NDR II)
10.00 Ist Intelligenz lernbar? *F. Weinert* (SDR II)
10.30 Das christliche Liebesgebot und das Armutsideal, *C. Gremmels* (HR II)
11.30 Über die Ursprünge der menschlichen Aggression (II) *E. Fromm* (SDR II)
18.30 Das Paradies ist kein Fünfjahresplan. Ergebnisse eines Preisausschreibens, *J. Schmauch* (WDR II)

13. September (Montag)

15.45 Worte — Bedeutung — Verhalten. (6) Sprechen und Zuhören (RIAS II)
16.15 Wie modern ist die Frau in unserer Gesellschaft?, *R. Röber-Peiner* (ÖRW)
17.45 Ein Schiff mit acht Segeln . . . Über die Erlösungssehnsucht, *H. Assig* (SFB I)
20.20 Wir sind diejenigen, vor denen uns unsere Eltern gewarnt haben. Fragen an die sogenannte Subkultur, *H. M. Broder* (SDR II)
21.30 Die Krise der Wunderkinder. Gescheiterte

Jugendbewegung in der UdSSR, *L. Romain* (SDR II)
22.00 Ideen — Kontroverse — Kritik. „Der Mensch in der Zukunft", *H. Kundler* (RIAS II)
22.40 Ideologie und Motivation. „Spätkapitalismus und Konvergenztheorie", *I. Fetscher* (RIAS II)

14. September (Dienstag)

9.25 Der Griff zur Flasche — Alkoholismus: Formen, Ursachen, Therapien (7) (WDR II)
17.10 Bewußtseinsveränderungen als Folge gesellschaftlicher Modernisierung, O. *Schatz* (ÖRK)
19.45 Spielräume der Freiheit, *V. Hochgrebe* (HR II)
20.05 Der Glaube an die Volksbefrager. Demoskopie statt Demokratie? *B. Beger* (DLF)
20.30 Ist die Geschichte vernünftig? Hegels Geschichtsphilosophie heute, *A. Hager* (SR)

15. September (Mittwoch)

10.40 Besuch am Krankenbett. Über die Kunst, heiter zu sein, *E. Gärtner* und *W. Zentner* (BR I)
17.30 Das Geheimnis des Lebens. Theorie über die Entstehung, *H. Dettelbach* (ÖRK)
20.30 David Ben Gurion — Ein Porträt des großen alten Mannes im jungen Staat Israel, *C. Rackuff* (RIAS II)
22.15 Naturwissenschaft und Glaube. 2. Die Atomphysik — ein Gottesbeweis? *E. C. Hirsch* (DLF)
22.40 Ideologie und Motivation. „Formen und Alternativen sozialistischer Entwicklungen", *C. Ludz* (RIAS II)

16. September (Donnerstag)

17.30 Rätselhafte Dimensionen der Psyche. 1. Die andere Wirklichkeit, *H. Bender* (DLF)
19.45 Kommt das Heil durch die Soziologie? Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *G. Siefer* (WDR II)
20.00 „Erzähle mir eine ‚love-story', denn ich möchte wieder romantisch sein." Die Beschreibung eines Phänomens, *B. Graves* (RIAS I)
21.00 Offene Stellen oder: Assoziation als Effekt. Eine sprachliche Analyse der Stellenanzeigen, *A. Brandstetter* (SR)
22.10 Theologie und Gesellschaft. Tugend und Untugend der Kritik, *B. Häring* (ÖRK)

17. September (Freitag)

10.00 Ähnlichkeiten — nicht rein zufällig (II) Mensch und Tier in der vergleichenden Verhaltensforschung (RIAS II)
14.30 Die Lehrplanfrage in der Erwachsenenbildung. Das Linzer Beispiel, *H. Grau* (ÖRS)
17.15 Deutsche Juden — eingeboren, eingewandert? (III) *E. L. Ehrlich* (NDR III)
17.30 Gesamtschule — aber wie? 5. Gibt es ein ideales Gesamtschulmodell? *F. v. Cube* (DLF)

18. September (Samstag)

10.30 Seht Euch diese Typen an! 6. Schule und Ausbildung (SDR II)
18.05 Kirche im Gespräch — Schwarzbuch Kirche, O. *Loewa* (SFB II)
18.05 Rettet die Umwelt! Fakten und Forderungen, *J. O. Zoeller* (SDR II)
19.45 Der Gott der Kinder (V) Gottesliebe und Geschlechtsliebe, *G. Wischmann* (SR)
21.00 Diesseits von Cabora Bassa. Probleme deutscher Entwicklungshelfer in Übersee, *K. Figge* (SR)
21.30 Wenn Literaten Revolution machen, *G. Schloz* (SDR II)
22.10 Theater, Staat und Politik in den kommunistischen Ländern, *J. Rühle* (ÖRK)

19. September (Sonntag)

9.15 Warum ich noch zur Kirche gehöre. Antworten zum Mitdenken (NDR II)
9.30 Wir sind bedient. Vom Erntedank zum Umweltschutz, *H. Rösener* (WDR II)
10.30 Ökumenische Bilanz aus katholischer Sicht, *A. Brandenburg* (HR II)
11.00 Glauben heute — Ende eines Glasperlenspiels. Marginalien zum Stellenwert der Theologie, *K. D. Ulke* (SWF II)
11.30 Über die Ursprünge der menschlichen Aggression (III) *E. Fromm* (SDR II)
11.30 Einsichten zur Religion. Neue Bücher zu einem alten Thema, *N. Schneider* (SWF II)
15.00 Harat Olam — Geburtstag der Welt. Eine Sendung zum jüdischen Neujahrsfest, *P. Navé-Levinson* (NDR III)
18.30 Die Kirchenkampf-Generation geht. Präses, Prediger, Professor: Joachim Beckmann, *K. W. Bühler* und *K. W. Gattwinkel* (WDR II)
21.45 Leo Waltermann interviewt zum jüdischen Neujahrsfest Rabbiner Roland Gradwohl (WDR II)

20. September (Montag)

17.45 Kirche und Staat in der DDR aus der Sicht eines Pfarrers (BR II)
18.00 Zweimal im Monat ist Lebenskunde. Militärpfarrer unterrichten Soldaten, *J. R. Klicker* und *R. v. Kiesling* (NDR III)
19.30 Standort des Christen. Religionsunterricht in Oberklassen, *I. Britt-Thomsen* (RB II)
20.20 Hegel und die Anfänge der Religionskritik, *M. Riedel* (SDR II)

21. September (Dienstag)

19.45 Die Chance der Kirche in Ostasien, *H. P. Gohla* (HR II)
20.30 Der Mensch in der Zukunft. Umweltschutz, *W. Kirchner* (SR)
21.00 Die europäische Politik in den 70er Jahren (SDR I)

22. September (Mittwoch)

10.30 Problem der Freizeit. 1. Freizeit — eine kritische Bestandsaufnahme (SDR II)
17.30 Das Geheimnis des Lebens (4) Gestaltwandel und Entwicklungstheorien, *H. Dettelbach* (ÖR I)
21.45 Am Ende des Schulzeitalters? (SDR I)

23. September (Donnerstag)

16.15 Aus der freireligiösen Gedankenwelt. Humanismus in einer inhumanen Gesellschaft, *W. Fabian* (WDR III)
19.45 Sprache des Betens — Jargon der Weltlosigkeit? (I) Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *W. Weymann-Weyhe* (WDR II)
21.30 Fehlhaltungen heute und ihre Gefahren. 6. Die Gefahr der Verwahrlosung, *C. Meves* (SDR II)

24. September (Freitag)

17.15 Deutsche Juden — eingeboren, eingewandert? (IV) *E. L. Ehrlich* (NDR III)
22.10 „Die supra-verbale Sensibilität — Umrisse einer Literatur des postindustriellen Zeitalters", *H. Schirmbeck* (ÖR I)

25. September (Samstag)

15.40 Verbürgerlichung — Wirklichkeit und Klischee, *H. Bausinger* (SDR II)
17.45 Der Weg zu den Menschen — Jesus und Johannes, *E. Lange* (SFB I)
18.00 War Jesus ein Sozialdemokrat? „Der Gott des westdeutschen Politikers", *H. König* und *K. W. Bühler* (RB II)
18.05 Kirche im Gespräch — Jugendkonzil in Taizé, *M. Vögele* (SFB II)
19.45 Der Gott der Kinder (VI) Gottsuche und Selbstfindung, *G. Wischmann* (SR)

26. September (Sonntag)

8.00 Um die Zukunft der Kirche. Die Aufgaben der römischen Bischofssynode, *J. Döpfner* (BR II)
8.30 Was heißt Kirche? Eine kleine Lektion zu dem großen Thema Laie, *W. Schricker* (BR II)
9.15 Das provinzielle Gewissen. Entwicklungshilfe für unsere Moral, *E. Lange* (NDR II)
10.30 Jazz, Information, Mixed Media, Entwicklungen in Gottesdienst-Experimenten, *K. W. Barwitz* (HR II)
11.00 Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube. Zu einem Buch von Walter Strolz, *J. Biolek* (SWF II)
11.30 Wesen und Wandel der Moral, *R. Renner* (SWF II)
18.30 „Hilf, Herr, wir gehen unter!" Über den schwindenden Einfluß der Kirche in Deutschland, *H. C. Zander* (WDR II)

27. September (Montag)

17.45 Die künstlichen Paradiese — von der täuschenden Macht des Rausches, *J. Faßbender* (SFB I)

28. September (Dienstag)

16.30 Juden und Christen — eine gemeinsame Zukunft? Ein Gespräch zum jüdischen Versöhnungsfest (NDR III)
19.45 A. Pfaffenholz interviewt zum jüdischen Versöhnungsfest Landesrabbiner Nathan Peter Levinson (WDR II)
19.45 Aus christlicher Sicht: Gastarbeiter — Mitbürger, *M. Adam* (HR II)
20.30 Die halbvollendete Emanzipation, *I. Drewitz* (SR)

30. September (Donnerstag)

19.45 Sprache des Betens — Jargon der Weltlosigkeit? (II) Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *W. Weymann-Weyhe* (WDR II)
21.30 Fehlhaltungen heute und ihre Gefahren (Heidelberger Studio), Vortragsreihe von Christa Meves, Uelzen. 6. Die Gefahr der Verwahrlosung (SDR 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
25. Jahrgang
Oktober 1971

Das Schlimmste, was der Kirche geschehen kann, wäre der Verlust der Leidenschaft, die Hoffnung auszusagen.

Lukas Vischer

Die zweite ordentliche Bischofssynode

Am 30. September beginnt die römische Bischofssynode mit ihren Beratungen. Anders als ihre Vorgängerinnen tagt sie nicht mehr in dem seinerzeit eigens dafür restaurierten „Saal der zerbrochenen Köpfe" im ersten Stock des Vatikans, sondern in einem der Nebensäle der von *Luigi Nervi* erbauten neuen Audienzhalle links von St. Peter, die erst Ende Juni von Papst *Paul VI.* eröffnet wurde. Anders als 1969 (vgl. Herder-Korrespondenz 23. Jhg., S. 477 ff., S. 534 ff., S. 572 ff.) handelt es sich diesmal wiederum wie 1967 (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg. S. 393 ff., S. 577 ff.) nicht um eine außerordentliche Synode, sondern um eine „Generalversammlung" mit zahlreicherer, wenn man will repräsentativerer Teilnehmerschaft. Der überwiegende Teil der Synodenväter sind Delegierte der Bischofskonferenzen. Auf der Tagesordnung stehen zwei große Themen: das geistliche Amt und Gerechtigkeit in der Welt. Sie bilden die ausschließlichen Beratungsgegenstände. Sie werden aber umrahmt von zwei weiteren Tagesordnungspunkten, über die nicht diskutiert wird: Zu Beginn wird ein Lagebericht zur Gegenwartssituation der Kirche verlesen, der der generellen Orientierung dieser und kommender Synoden sowie der zentralen Kirchenleitung dienen soll. Berichterstatter ist der Erzbischof von Lucca, *E. Bartoletti*. Dieser Bericht scheint erst spät auf das Programm gesetzt worden zu sein. Jedenfalls erfuhr man davon erst anläßlich der Pressekonferenz von Bischof *L. Rubin* am 16. September. Weiter hat die Synode einen Bericht von Kardinal *Felici*, dem Vorsitzenden der Kommission für die Kodexreform, über das Projekt eines sog. Grundgesetzes der Kirche entgegenzunehmen. Beide Berichte eignen sich nicht für eine Nebenbeierledigung. Das gilt zumal für den letzteren, da anzunehmen ist, daß man von seiten der Kommission das Projekt der Lex fundamentalis auch nach der scharfen Auseinandersetzung der letzten Monate (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 239 ff. und S. 279 ff.) zwar aufschieben, aber nicht aufgeben will. Die Synode soll noch im Oktober abgeschlossen werden. Allerdings hat der Papst unmittelbar vor seiner Rückkehr aus Castelgandolfo am 16. September angedeutet, die Beratungen könnten sich auch länger hinziehen.

Gemischte Zusammensetzung

Generalversammlungen der Bischofssynode sind nach einem komplizierten, zunächst um Repräsentativität bemühten Schlüssel zusammengesetzt. An diesem Schlüssel wurde auch bei der Revision des Statuts der Synode im Sommer 1969 (vgl. AAS, 8. 8. 69) nichts geändert. Danach entsenden Bischofskonferenzen bis zu 25 Mitgliedern je einen Delegierten, Bischofskonferenzen bis zu 50 Mitgliedern je zwei, Bischofskonferenzen bis zu 100 Mitgliedern je drei und Bischofskonferenzen mit mehr als 100 Mitgliedern je vier Delegierte. Die bundesdeutschen Bischöfe entsenden demnach drei Delegierte, die Schweizer und die Österreicher je einen. Für die Bundesrepublik nehmen teil die Kardinäle *Döpfner* und *Höffner* und Weihbischof *Degenhardt* von Paderborn, für Österreich der Bischof von Graz, *J. Weber*, und für die Schweiz Bischof *K. N. Adam* von Sitten. Kardinal *König* (Wien) ist als Präsident des Sekretariats für die Nichtglaubenden geborenes Mitglied. Kardinal *Bengsch* und Bischof *Hengsbach* wurden vom Papst ernannt. Diese obere Grenze soll verhindern, daß sehr bischofsreiche Länder mit sehr vielen kleinen Diözesen (wie beispielsweise Italien) im Verhältnis zu ihrer Katholikenzahl überrepräsentiert sind. Die untere Grenze soll verhindern, daß Bischofskonferenzen kleiner Länder (vor allem solche der dritten Welt) überhaupt nicht vertreten sind. Auch für Konferenzen, in denen Episkopate mehrerer Länder zusammengeschlossen sind (z. B. die zentralafrikanische oder die skandinavische Bischofskonferenz) gilt der gleiche Verteilerschlüssel. Nach Angaben von Bischof Rubin kommen nach diesem Verteilerschlüssel 40 aus Europa, 8 aus Nordamerika, 36 aus Südamerika, 32 aus Afrika, 20 aus Asien, 5 aus Australien und Ozeanien. Das sind insgesamt 141 von den Bischofskonferenzen gewählte Delegierte, 6 mehr als im Jahre 1967. Hinzu kommen noch 34 „geborene" Mitglieder: 6 Patriarchen, 1 Großerzbischof und 7 von den Patriarchaten unabhängige Metropoliten aus den östlichen Kirchen, weiter 19 Vorstände kurialer Behörden (der Kardinalstaatssekretär, die Präfekten der Kongregationen, die Präsidenten der ständigen Kommissionen und Sekretariate). 25 weitere Mitglieder wurden vom Papst ernannt. Als letzte Gruppe kommen hinzu 10 Vertreter der Priesterorden und -kongregationen. Unter diesen letzteren befinden sich u. a. der Generalobere der Jesuiten, *P. Arrupe*, der Abtprimas der Benediktiner, *R. Weakland*, der Generalminister der Franziskaner, *K. Koser* und die Generaloberen der Spiritaner und Weißen Väter, deren Ordensmitglieder in letzter Zeit stark in die Auseinandersetzungen in den portugiesischen Gebieten Afrikas (Angola, Mozambique) verwickelt waren. Die gewählten Vertreter der Ordensoberen standen bereits im April 1971

fest. Die Bekanntgabe der päpstlichen Ernennungen erfolgte erst sehr spät anläßlich der schon erwähnten Pressekonferenz von Bischof Rubin am 16. September (vgl. „Osservatore Romano", 17. 9. 71). Unter den vom Papst ernannten Synodenmitgliedern befinden sich der Patriarch von Venedig, Erzbischof *A. Luciani;* die Kardinäle *A. Dell'Acqua,* langjähriger Substitut im Staatssekretariat und jetzt Generalvikar für die Diözese Rom, *A. Bengsch,* Bischof von Berlin, *P. Gouyon,* Erzbischof von Rennes, *P. Zoungrana,* Erzbischof von Ouagadougou (Obervolta), und *P. Felici,* der Vorsitzende der Kommission für die Kodexreform, der den Bericht über die Lex fundamentalis zu erstatten haben wird. Unter den vom Papst ernannten Erzbischöfen und Bischöfen befinden sich: der Präsident und der Generalsekretär des Lateinamerikanischen Bischofsrates (CELAM) und der Bischof von Hongkong. Unter den Ernannten findet sich auch wiederum der vom Konzil her bekannte päpstliche Haustheologe, der italienische Titularbischof *C. Colombo.* Der Papst berief auch diesmal drei Mitglieder, die keine Bischöfe sind. Unter ihnen ist Prof. *P. Pavan,* Rektor der Lateranuniversität, Hauptautor von „Pacem in terris" und „Octogesima adveniens", der bekannteste. Wegen des ersten Verhandlungsgegenstandes, der Priesterfrage, sind auch 25 Priester als Hörer zugelassen. Sie wurden mit Ausnahme derer, die spezielle fachtheologische Funktionen wahrzunehmen haben, auf Vorschlag der kontinentalen Bischofsvereinigungen bzw. deren Sekretariate vom Papst ernannt. Als einziger Vertreter des deutschen Sprachraumes gehört Pfarrer *E. Schmitt* (Diözese Bamberg) dieser Gruppe an. Zu guter Letzt wurden auch noch sechs Laien (vier Männer, zwei Frauen) als Hörer in die Synode berufen. Sie dürfen und können sich allerdings nicht aufs Hören beschränken; denn sie sind sämtlich dem Sondersekretariat für Gerechtigkeit in der Welt zugeteilt.

Ist die Synode repräsentativ?

Es lohnt sich schon wegen der besonderen Thematik dieser Synode, ihre Zusammensetzung und ihre Struktur etwas genauer anzusehen. Die erste Frage: Wie repräsentativ ist diese Synode? Die Antwort ist schwieriger, als sie auf den ersten Blick erscheint. Die Synode ist repräsentativ innerhalb gewisser Grenzen, z. B. nach Ländern. Aber schon rein numerisch entstehen Ungleichgewichte.

Die *Kirchen der Dritten Welt* sind eher über- als unterrepräsentiert, übrigens auch die Ostkirchen. Das gilt besonders für Afrika: In Afrika vertritt bei einer Gesamtzahl von 45 Millionen Katholiken (einschließlich rund 5 Millionen Taufbewerber) ein Delegierter nicht ganz 1,5 Millionen Katholiken, in der Bundesrepublik hingegen über 9 Millionen und in Frankreich sogar 10 Millionen. Nun haben solche Rechnereien wenig Sinn. Afrikaner begegnen ihnen selbstbewußt mit dem Argument, das sei heute bei internationalen Organisationen so üblich, und verweisen mit Vorliebe auf das Beispiel der UN. Weiter argumentieren sie: Sinn der Synode ist es, die Verschiedenheit und die Vielfalt der Lokalkirchen möglichst genau kennenzulernen. (Vgl. dazu die Äußerungen des Erzbischofs von Dakar, *H. Thiandoum,* in „Afrique nouvelle" und in DIA, 5. 8. 71, die auch im „Osservatore Romano" im Wortlaut abgedruckt wurden.) Europäer befürchten aber von dieser Überrepräsentation Rückwirkungen auf die Synode. Sie meinen, daß dadurch die notwendige Entwicklung eher gehemmt als gefördert wird.

Dafür spricht einiges: Erstens die stärkere finanzielle Abhängigkeit der jungen Kirchen in den Entwicklungsländern von den zuständigen römischen Dikasterien, zweitens die Tatsache, daß mit der Afrikanisierung des Episkopats keineswegs auch schon eine deutliche Verselbständigung des kirchlichen Denkens und Handelns markiert wird. Dieses Zusammenhangs sind sich viele Afrikaner selbst bewußt. So zitiert die ghanesische Zeitschrift „The Standard" (28. 3. 71) den Kirchenhistoriker *J. L. McKenzie* mit dem Satz: „Der afrikanische Episkopat und Klerus sind gründlicher römisiert als die europäischen Missionare, und sie zeigen wenig Verlangen nach Afrikanismus." Insgesamt gilt gegenwärtig der afrikanische Episkopat als der romtreueste der Welt. Und Rom weiß darum. Der Papst selbst hat sich in mehreren Ansprachen in Abwehr innerkirchlicher Bedrängnisse im europäischen Raum auf die Missionskirchen berufen, wo Frömmigkeit und kirchliche Disziplin noch unangefochten seien.

Das alles hat natürlich seine Auswirkungen bei der Diskussion über das geistliche Amt, vom entwicklungspolitischen Sektor ganz zu schweigen. Aber man sollte die Zustände nicht allzusehr vereinfachen. Auch in den jungen Missionskirchen gibt es keine Uniformität der Meinungen. Es gibt beispielsweise afrikanische Episkopate, die sich gegen die Einführung der Ordination verheirateter Männer ausgesprochen haben (Senegal, Nigeria), und solche, die dafür sind (Zambia, Südafrika). Es gibt Unterschiede von Land zu Land und von Sprachgruppe zu Sprachgruppe. Gegenwärtig scheint das anglophone Afrika stärker in Bewegung zu sein als das frankophone. Auch die kirchliche Wirklichkeit ist in Afrika differenzierter, als sie manche Kurienangehörige und auch manche Sprecher des afrikanischen Episkopats wahrhaben wollen. Der große Schmelzprozeß sozialer Transformation (Auflösung der traditionellen Familienstruktur, wachsende soziale Mobilität, rasante Verstädterung) führt auch in Afrika zu einem spürbaren Nachlassen kirchlicher Bindungen selbst unter Neubekehrten. *Umfragen unter Priestern* haben gezeigt, daß es zwar afrikanische Sonderprobleme gibt und daß manches Thema, das bei uns heiß diskutiert wird, dort nicht so unter den Nägeln brennt, daß aber die Priesterfrage insgesamt nicht weniger akut ist als in Europa, schon deshalb, weil sich das Nachwuchsproblem und damit das Mißverhältnis zwischen Priester und Gemeinde noch dringlicher stellt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 393). Die Zölibatsfrage wirft auf dem sozialen Hintergrund Afrikas noch mehr Probleme auf als in Europa, auch wenn kuriale Behörden die ihnen bekannten Fakten gern mit dem Mantel des Schweigens zudecken.

Davon abgesehen: das Verhältnis der zentralen Kirchenleitung in Rom zu den Ländern der Dritten Welt ist keineswegs so spannungsfrei, wie man es sich bei uns gelegentlich vorstellt. Ein Beispiel dafür bildet die Durchführung der Beschlüsse der asiatischen Bischofskonferenz von Manila Ende November 1970, bei der der Papst, wenn auch nur kurz und fast nur protokollarisch persönlich anwesend war (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 24 ff.). Als der zuständige päpstliche Nuntius den für die Konferenz verantwortlichen Bischöfen die teils kleinlichen und schulmeisterlichen Einwendungen der römischen Behörden (vor allem des Sekretariats für die Nichtchristen und erst in zweiter Linie der Missionskongregation) mitteilte, nahmen sich die Bischöfe ein Herz und wandten sich direkt an den Papst: Bei aller Anerkennung für das Interesse, das man diesem Ereignis in Rom ent-

gegenbringe, hätten sie (die Bischöfe) doch den Eindruck gewonnen, man verstehe mit ihnen immer noch nicht wie mit Erwachsenen umzugehen. Ähnliches ließe sich über Lateinamerika berichten.

Die beste Vorbereitung, die es je gab?

Wenn in den ersten Oktobertagen die Arbeitssitzungen der Synode beginnen, so werden die Synodenmitglieder nicht mit leeren Händen ans Werk gehen. *R. Laurentin*, einer der informiertesten und zuverlässigsten kirchlichen Berichterstatter, meint in seinem jüngst erschienenen Buch (Nouveaux Ministères et fin du Clergé devant le IIIe Synode, Ed. du Seuil, Paris 1971), es handle sich um die bisher bestgeplante Synode, sie sei gründlicher vorbereitet worden als seinerzeit das Konzil. Daran ist einiges richtig, auch wenn das Interesse an dieser Vorbereitung in der Breite des Kirchenvolks in keinem Verhältnis zum Interesse an der Vorbereitung des Konzils stand. Es ist zu fürchten, daß diesmal die Synodenmitglieder in der Fülle des Materials zwar nicht ersticken, daß sie aber aus dem Labyrinth der Voten, Statistiken und Situationsberichte, den Weg zu praktikablen Lösungen nicht mehr finden.
Dennoch fehlte es nicht an Vorwürfen: man habe mit der Vorbereitung zu spät begonnen; es sei zuwenig Zeit für ein gründliches Studium der Vorbereitungspapiere geblieben; die Eingabetermine seien jeweils zu kurzfristig angesetzt gewesen. In Wirklichkeit setzte die Vorbereitung schon recht früh ein: Die Gespräche über die Bischofssynode 1971 begannen auf der ersten Sitzung des Anfang 1970 geschaffenen Bischofsrates beim Synodensekretariat im Mai 1970. Im Oktober 1970 auf der zweiten Sitzung des Bischofsrats wurden die Themen endgültig festgelegt, im Dezember 1970 gab sie der Papst offiziell bekannt. Seit Dezember 1970 arbeiteten die dafür eingesetzten Arbeitsgruppen bereits an der Vorbereitung der Arbeitspapiere. Ende Februar ging das Papier über die Priesterfrage bereits an die Episkopate; der Entwurf über Gerechtigkeit in der Welt wurde im März bekannt, ging aber in seiner endgültigen Version mit den vom Papst selbst gewünschten Korrekturen erst im Mai 1971, fast zugleich mit dem Brief „Octogesima adveniens" an Kardinal Roy an die verschiedenen Bischofskonferenzen. Richtig ist, daß für eine *breite Konsultation* die Zeit dennoch nicht reichte. Die deutschen Geistlichen erhielten die Arbeitsunterlage über die Priesterfrage erst Mitte Mai, bis Anfang Juni mußten die Stellungnahmen abgegeben werden. Die Diskussion über das zweite Arbeitspapier, über Gerechtigkeit in der Welt, geriet schon in die Ferienzeit und blieb vielfach unabgeschlossen. Dabei wurde in diesem zweiten Fall, wenigstens im deutschen Sprachraum, die Diskussion ohnehin auf kleine Fachgremien beschränkt.
Die Schwierigkeiten der Vorbereitung lagen im Verfahren selbst und nicht so sehr an den beteiligten Gremien. Man kann in einem so ausgefalteten Organismus wie der katholischen Kirche in einem Jahr keine Breitenkonsultationen durchführen, die detaillierte Stellungnahmen voraussetzen und zugleich eine systematische Verarbeitung solcher Stellungnahmen ermöglichen. Längere Vorbereitungsfristen verbieten sich aber schon auf Grund des zweijährigen Rhythmus, in dem die Bischofssynoden stattfinden. Sie verbieten sich aber auch, weil Fragestellungen sich gegenwärtig ungemein rasch entwickeln und die Ausgangsfragen bald von neuen Problemen überrollt werden, noch bevor eine Synode zusammentreten kann. Es kommt dann leicht zu einem unproduktiven Hinterherlaufen hinter davoneilenden Entwicklungen.

Kann die Synode ihre Thematik bewältigen?

Trotz der vielen, die direkt oder indirekt durch Motionen oder andere Formen von Meinungsbekundung an der Vorbereitung der Synode mitgewirkt haben, und trotz der vielen Materialien, die sich in Rom und bei den Bischofskonferenzen angehäuft haben, steht die Synode vor keiner leichten Aufgabe. Ihr sind zweifellos *die beiden dringlichsten, aber auch schwierigsten Fragenkreise* aufgegeben, zu denen gegenwärtig eine Lösung erwartet wird.
Vor allem das zweite Thema läßt sich kaum überblicken. Es gibt einige Fragestellungen, die weltweit sind und für die gemeinsame Lösungen gefunden werden müssen: der mögliche Beitrag der Kirchen zur Verwirklichung gerechterer übernationaler Wirtschafts- und Sozialstrukturen, die Mitwirkung der Kirche beim Abbau rassischer und anderer sozialer Diskriminierungen, die Entwicklung einer kirchlichen Friedensethik. Was soll die Synode aber hier tun? Es gibt die päpstlichen Enzykliken „Mater et Magistra", „Pacem in terris" und „Populorum progressio". Es gibt die noch lange nicht ausgeschöpfte Pastoralkonstitution „Gaudium et spes". Und Paul VI. hat wenige Monate vor Beginn der Synode mit dem Schreiben „Octogesima adveniens" (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 282 ff.) einen Beitrag zur modernen Gesellschaftsanalyse beigesteuert, über den die Synode in gemeinsamer Beratung kaum hinauskommen dürfte. Das Vorbereitungsdokument ist in der Konfliktbeschreibung stark, treibt aber streckenweise doch eine für alle Seiten gefährlich vordergründige Empirie und spart die Analyse der Ursachen und auch ganze Konfliktsfelder (Ost-West-Konflikt) aus. Es formuliert sehr nützliche pastorale Weisungen und drängt darauf, mit den Grundsätzen christlicher Soziallehre endlich ernst zu machen. Es versucht pädagogisch einzuwirken, um die gesellschaftliche Verantwortung der Christen zu stärken. Das Papier fordert nicht zuletzt von der Kirche selbst, daß sie prüft, was in ihrem eigenen Leben den Forderungen nach Gerechtigkeit widerspricht. Das sind lobenswerte Ansätze. Wie soll sie die Synode aber weiterentwickeln? Kann sie mehr tun, als sie sich nachdrücklich zu eigen zu machen und dieses oder jenes Postulat etwas konkreter zu fassen? Kann sie beispielsweise neben der Forderung an die Christen als verantwortliche Glieder der Gesellschaft und an die Kirche als einer Gesellschaftsstruktur nach dem eigenen Beispiel sozialer Gerechtigkeit auch die Frage aufgreifen, worin denn eigentlich der Dienst der Kirche in der Gesellschaft besteht, damit das Engagement für soziale Gerechtigkeit nicht mit dem Ganzen des kirchlichen Auftrags verwechselt wird? Ist die Synode dafür gerüstet? Verfügt sie über die nötigen theologischen, soziologischen und sozialethischen Experten? Führt die Synode über einen mehr oder weniger verständnisvollen *Gedankenaustausch zwischen den Episkopaten der Industrienationen und denen der Länder der Dritten Welt* hinaus? Könnte sie beispielsweise nüchterne, realistische, möglichst unideologische Regeln für eine kirchliche Bewußtseinsbildung erarbeiten, die nicht nur Spendenfreudigkeit fördert, sondern den christlichen Gemeinden über Gottesdienst, Predigt und Bußpraxis energischer die Augen für ihre soziale Umwelt öffnet: für den Gastarbeiter, für den Andersfarbigen, für die Behinderten, für die Isolierten, für die Struktur und die Folgen politisch-gesellschaftlicher

Entscheidungen für Gruppen und Völker. Ist die Bischofssynode der rechte Ort, eine Selbstprüfung kirchlicher Entwicklungspolitik durchzuführen?

Es gibt Bischöfe, die darauf drängen, daß das Thema soziale Gerechtigkeit nicht zugunsten der Priesterfrage vernachlässigt wird. Sie finden es mißlich, daß sich die Kirche immer noch so sehr mit den internen Problemen zu beschäftigen hat und dadurch ihren Auftrag in der Gesellschaft vernachlässigt. Aber gehört die Lösung der Priesterfrage nicht auch zu den Voraussetzungen für die Vertiefung und Verbesserung des gesellschaftlichen Dienstes der Kirche auch dann, wenn man ihn nicht primär als Dienst an der gesellschaftlichen Befreiung des Menschen versteht? Es ist noch völlig offen, wie die Synode die Akzente setzen wird.

Die Priesterfrage ist zudem nur auf den ersten Blick überschaubarer als das Thema Gerechtigkeit, dann nämlich, wenn man sie isoliert betrachtet, als unveränderliche soziale Größe, die der Gemeinde gegenübersteht. Dann stellt sich die Priesterfrage primär nur als Nachwuchsproblem. Man sucht nach dem bestmöglichen Modus, die größer werdenden Lücken im kirchlichen Dienst zu füllen. Die einen schlagen dafür die *Ordination Verheirateter* vor, die anderen wünschen den *verstärkten Einsatz von Laien*, von Pastoralassistenten in den europäischen Kirchen, von Diakonen und Katechisten mit erweiterten Aufgaben in den Missionsländern. Vermutlich wird die Synode, wenigstens in ihren praktischen Vorschlägen innerhalb dieser Fragestellung verbleiben. Manche sehen eine ähnliche Lösung sich abzeichnen wie bei der Diakonatsfrage auf dem Konzil (vgl. Paphnuce, Avant le synode, „la revue nouvelle", September 1971): Eine Mehrheit wird für ihren eigenen Bereich sich kaum für die Zulassung verheirateter Männer zur Ordination entschließen, aber man möchte den anderen, die sie dringend wünschen, den Weg dorthin nicht versperren. Anders verhält es sich schon mit der *Zölibatsfrage*, in der die Mehrheit vermutlich nur eine Klärung, aber wie der Papst keine „Experimente" zulassen will. Bisher haben sich in dieser Frage neben den Holländern nur die kanadischen Bischöfe auf ihrer Frühjahrskonferenz 1971 weiter vorgewagt, auch bis zur Forderung, die *Ordination von Frauen* sei zu prüfen (vgl. NC News Service, 26. 4. 71). Will man aber der Priesterfrage realistisch zu Leibe rücken, so wird man von der Situation der Gemeinden ausgehen müssen, denn von der Struktur und den Bedürfnissen der Gemeinden hängt es letztlich ab, welche Formen und Strukturen kirchlicher Dienste gebraucht werden. Diese soziologische Forderung verträgt sich durchaus mit dem Stiftungscharakter des kirchlichen Amtes. Daß theologisch einer Aufgliederung und Differenzierung des geistlichen Amtes viel weniger Hindernisse entgegenstehen, als die Verfechter des Typs Zelebrationspriester annehmen, beweisen nicht nur die funktionalistischen Kirchenkritiker und Pastoraltheologen, die die personal-existentiellen und eschatologisch-sozialen Qualitäten des kirchlichen Dienstes gelegentlich unterschätzen. Daß vom Neuen Testament her und von der Gesamttradition der Kirche ein großer Spielraum gegeben ist, macht sogar der Bericht der Untergruppe der Internationalen Theologenkommission über das Priestertum deutlich, den wir in einem früheren Heft ausführlich analysiert haben (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 343 ff.). Seine Autoren stehen gewiß nicht im Ruf unüberlegter Progressivität und geschichtlich nicht zu verantwortender Manipulation.

Sind die Weichen schon gestellt?

Wird man den Schritt aus dem ersten Kreis in den zweiten tun? Wird sich die Synode in der Priesterfrage von klerusinternen Teillösungen, von der bloßen Erkundung neuer Nachwuchsquellen zu einer gründlichen und unvoreingenommenen Diskussion des Gesamtthemas Amt—Gemeinde durchringen? Und wird sich der Papst einem solchen Votum der Synode anschließen oder die Synode selbst darüber entscheiden lassen? Paul VI. hat zwar in einer seiner jüngsten Ansprachen Priester und Bischöfe ermuntert, diese große Diskussion über das Priestertum nicht zu fürchten (vgl. „Osservatore Romano", 15. 8. 71). Aber mit dieser Aufmunterung scheinen einige Fakten zu konkurrieren. Der Papst hat z. B. die Diskussion über den Zölibat bisher selbst unterdrückt, und es ist fraglich, ob die Zölibatsfrage auf dieser Synode unter allen Aspekten auch im Blick auf mögliche spätere Entwicklungen ausdiskutiert werden kann. Daß der Papst selbst an der unumschränkten Geltung des Zölibatsgesetzes, wie sie in einem bekannten Brief an Kardinal *Villot* vom 2. Februar 1970 formuliert ist (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 135 ff.), festhält, hat er mehrmals nachdrücklich betont. Er hat auch persönlich dafür gesorgt, daß das von dem Löwener Theologen *J. Coppens* herausgegebene Sammelwerk (Sacerdoce et célibat. Études historiques et théologiques, Duculot-Peeters, Gembloux-Löwen 1971), das sich nachhaltig um Bestätigung der bisherigen Zölibatsgesetzgebung bemüht, in alle westlichen Sprachen übersetzt und den Synodenteilnehmern als Arbeitsunterlage zugestellt wurde. Von Rom aus wurde auch der vorhin erwähnte Bericht der Untergruppe der Theologenkommission stärker ins Spiel gebracht, der am traditionellen Priesterverständnis weitgehend festhält, in der Frage der Ordination verheirateter Männer und auch in der Frage der Ämterdifferenzierung jedoch offener ist als die amtliche Vorlage. Noch aufschlußreicher sind aber die personellen Dispositionen: Kardinal *Höffner*, der den Vorsitz in der für das amtliche Vorbereitungspapier verantwortlichen Kommission führte, obwohl ihn seine fachliche Vergangenheit als Sozialethiker mehr für das zweite Synodenthema prädestinierte, ist zum Berichterstatter für den lehrhaften Teil der Priesterfrage, der Primas von Spanien, Kardinal *V. Henrique y Tarancón*, zum Berichterstatter für den praktischen Teil des Themas ernannt worden. Spezialsekretär für den theologischen Teil ist der Mitautor des Berichts der Untergruppe der Theologenkommission, der Chilene *J. Medina*. Die anderen Mitautoren dieses Berichts: *H. U. von Balthasar* (Schweiz), *J. Le Guillou* (Frankreich), *M. Gonzáles de Cardenal* (Spanien) und *J. F. Lescrauvaet* (Niederlande) fungieren als „Gehilfen" des Sondersekretärs. Andere Experten sind nicht in Sicht. Ähnlich interessant sind die personellen Dispositionen zum Thema Gerechtigkeit. Berichterstatter ist der sozial engagierte philippinische Erzbischof *T. Alberto*. Sondersekretär ist der Vizepräsident von „Justitia et Pax", der spanische Titularbischof *R. Torella Cascante*. Als „Gehilfen" sind ihm sämtliche Laienhörer, darunter *Barbara Ward* (England), beigeordnet. *A. Vanistendael*, der Generalsekretär der CIDSE, sonst immer als Konsultor in römisch-kirchlichen Belangen gefragt, befindet sich diesmal nicht unter den berufenen Experten. Cor unum wirft offenbar seine Schatten. Man ist gespannt, wie sich diese Konstellationen auf die Ergebnisse der Synode auswirken.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Die Löwener Tagung von Faith and Order

Wir haben hier ein ökumenisches Ereignis nachzutragen, das einen Monat zurückliegt, über das wir im letzten Heft aus Raumgründen nicht berichten konnten: die Vollversammlung der Kommission Glaube und Kirchenverfassung des ÖRK in Löwen vom 2. bis 13. August. Der Nachtrag ist aus vielerlei Gründen gerechtfertigt: Denn zunächst fällt auf, daß in der Tages- und Wochenpresse und selbst in kirchlichen Zeitschriften nur sehr vage und unzulänglich berichtet wurde. Dies war sicher auch darauf zurückzuführen, daß Pressevertreter bei ähnlichen Konferenzen höchstens indirekt zugelassen sind. Es hatte aber auch damit etwas zu tun, daß von einem Teil der „ökumenisch" engagierten Publizistik ein Gremium von theologischen Fachleuten, das bei Praktikern im Rufe steht, hauptsächlich theologie- und kircheninterne Probleme zu wälzen, nicht gefragt ist. Nicht zufällig vermißte *Tr. Beeson* in „The Christian Century" (1.9.71) in Löwen die „Theologen der Aktion". Sodann hat sich mancher Berichterstatter und auch manches Mitglied der Kommission selbst das Urteil über ihre Arbeit und über die Tage in Löwen zu leicht gemacht. Das gilt für Beeson, wenn er feststellt, aus den Diskussionen in Löwen sei nichts herausgekommen, was nicht schon von der Konferenz Kirche und Gesellschaft 1966 besser gesagt wurde (mit Ausnahme des Problems der Behinderten, mit dem sich die Sektion IV unter sehr praktischen Gesichtspunkten befaßte). Das gilt aber beispielsweise auch für Prof. *W. Dantine* (Wien), der die Positionen in Löwen in seinem Interview mit den „Evangelischen Kommentaren" (September 1971, S. 516) allzu schematisch auf das Gegenüber von Traditionalismus und Fortschritt zurechtbog.

Ein auffallender Gegensatz

Zweifellos gab es in Löwen, wie gegenwärtig überall, wo über Theologie und Ökumene diskutiert wird, diesen Gegensatz. Es gab vor allem die Position der „splendid isolation" der *Orthodoxen,* vor allem der griechischen Orthodoxie. Der Gegensatz zwischen westlicher und östlicher Mentalität war einer der bezeichnendsten Aspekte der Diskussion und eines ihrer größten Handicaps. Und dieses dürfte noch für Jahre bestimmender sein als die neue Kraftzufuhr durch selbstbewußteres Auftreten und Argumentieren der Theologen aus den jungen Kirchen der Dritten Welt (einschließlich der Afrikaner). Doch ist dieser Gegensatz, jedenfalls soweit er auf die östlichen Kirchen bezogen ist, nicht mit der Gegenüberstellung von Traditionalismus und Offenheit, von kirchen- und praxisbezogener Theologie, von sakramentaler Theologie und Theologie der Weltverantwortung erklärt. Der Vorsitzende der Kommission, der orthodoxe Theologe *J. Meyendorff* (St.-Wladimirs-College, New York), hat in seinem Eröffnungsreferat, das mehr persönliches Bekenntnis als Programm war, unmißverständlich erklärt, worum es bei diesem Gegensatz geht: um ein verschiedenes, wenn nicht gegensätzliches *Menschenbild;* um den Gegensatz zwischen einem theozentrischen und einem anthropozentrischen Menschenbild, das durch das gemeinsame Bekenntnis der Ebenbildlichkeit Gottes nicht aufgehoben ist. Meyendorff vereinfachte seinerseits, wenn er diesen Gegensatz auf die Gegenüberstellung eines eschatologischen und „weltimmanenten" Einheitsverständnisses von Kirche („als ob ihr Ziel von den weltlichen Zielen der Menschheit bestimmt wäre") zuspitzte. Doch führte dieser Gegensatz nicht nur zum höflich unterkühlten Streit zwischen West und Ost, zwischen protestantischen Fundamentalisten und aufgeklärten Bultmannianern, zwischen konservativen Lutheranern und den Vertretern einer „politisch" engagierten Theologie. Er zog sich facettenreich durch das ganze Gespräch, und er wird der Kommission und dem zwischenkirchlichen theologischen Gespräch noch eine Menge Schwierigkeiten machen, wenn er nicht überspielt, sondern ehrlich aufgearbeitet werden soll.

Schließlich ist „Faith and Order" mit „Live and Work" nicht nur die Wiege der Ökumenischen Bewegung und ihr wichtigster theologischer Promotor noch vor der Gründung des ÖRK 1948, sondern sie ist (neben dem inzwischen verkleinerten Komitee für Gesellschaft, Entwicklung und Frieden SODEPAX) die einzige Abteilung des Weltrates, an der (seit 1968) *Vertreter der katholischen Kirche* als Vollmitglieder beteiligt sind. Diese Beteiligung ist zwar eine sehr bescheidene. Nur 9 von 135 Mitgliedern sind katholisch. Ihre Teilnahme wurde von den anderen noch als zu schwach, wenn auch als fruchtbar empfunden. Doch gehören immerhin bereits zwei Katholiken *(E. Lanne* OSB, Frankreich, und *J. Medina,* Chile) dem Arbeitsausschuß an. Lanne wurde in Löwen einer der vier stellvertretenden Vorsitzenden, und *J. Ratzinger* (Regensburg) war einer der drei Berichterstatter über die Arbeit der Sektionen. Katholisch war eindeutig auch der Tagungsort: das Jesuitenkolleg in Heverlee. Und der für Löwen zuständige Bischof, Kardinal *Suenens,* beschränkte sich zu Beginn der Tagung nicht nur auf eine freundliche Begrüßung, sondern leitete die Arbeit durch einen eigenen Beitrag ein. Und Suenens zelebrierte auch am 8. August für die Teilnehmer den katholischen Gottesdienst.

Das Hauptthema: Einheit der Kirche — Einheit der Welt

Anders als bei früheren Vollversammlungen hatte man für Löwen ein Hauptthema gewählt: „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit". Über dieses wurde in fünf Sektionen verhandelt. In ihnen wurde versucht, dieses theologische Alles-und-nichts-Thema gesellschafts- und weltbezogen unter getrennten Titeln zu konkretisieren: der Kampf um Gerechtigkeit in der Gesellschaft, die Begegnung mit anderen Religionen, der Kampf gegen den Rassismus, die Behinderten in der Gesellschaft, Religion und Kultur. Neben dieser Sektionsarbeit am Hauptthema, mit dem man in neue anthropologische und profan-gesellschaftliche Dimensionen kirchlichen Einheitsstrebens vorstoßen wollte, widmeten sich die *fünf Ausschüsse,* wenn man so will,

der traditionellen Arbeit von Faith and Order. Sie diskutierten die verschiedenen, seit der letzten Vollversammlung in Bristol 1967 in Auftrag gegebenen und ausgearbeiteten Studienberichte: über die Autorität der Bibel, über Gottesdienst heute, über Katholizität und Apostolizität, über Taufe und Konfirmation, über das geistliche Amt, über Interkommunion, über gemeinsames Zeugnis und Proselytismus, über die Konziliarität der Kirche, über den Stand der bilateralen ökumenischen Gespräche.

Es ist schwer zu sagen, welche Arbeit beherrschend und für die Zukunft der Kommission bedeutsamer war: das mühsame Sichherantasten in den Sektionen an eine Thematik, die den Theologen nicht gerade auf den Leib geschnitten war und nach den Praktikern geradezu schrie, oder die Diskussion in den Ausschüssen über Fragen, von denen viele alles eher als neu waren, aber für das zwischenkirchliche Gespräch doch einen hohen Rang haben. Auf jeden Fall signalisierte das Hauptthema eine neue Wegmarke. Der Ausgangspunkt war einfach: Die Kirchen, so hieß es in dem Vorbereitungsdokument, können die Fragen nach ihrem Daseinszweck, ihrer Verantwortung für das Heil des Menschen und nach den Grenzen ihres Dienstes nicht einfach im eigenen Kreis stellen. Soll die Kirche selbst Zeichen der Einheit der Menschheit sein und soll sie ihre eigene Sendung besser begreifen, muß sie nicht nur um die Bedeutung von Welt und Mensch wissen; sie muß auch *angemessen handeln* und ihre eigenen Partikularismen im Dienst am Ganzen der Schöpfung zu überwinden suchen. Sieht man das Thema auf dem Hintergrund der Entwicklung der letzten Jahre, so bezeichnet es jene von Meyendorff recht mißtrauisch registrierte Bewegung von „Gott" zum „Menschen" und von der „Theologie" zur „Anthropologie" innerhalb des ökumenischen Rates. Die Anliegen dieser Bewegung versuchte Faith and Order bereits in Bristol aufzunehmen. Dort wurde der Vorschlag gemacht, das damalige Dokument über „Gott in Natur und Geschichte" durch ein weiteres Dokument über den „Menschen in Natur und Geschichte" fortzusetzen. Man mußte dieses Thema trotz der Impulse durch die Vierte Vollversammlung des ÖRK in Uppsala wegen Undurchführbarkeit auf einen Aspekt beschränken, der schon in Bristol formuliert worden war: wie sich nämlich die Bemühungen der Kirchen um die Wiederherstellung ihrer Einheit zur Hoffnung auf die Einheit der Menschheit verhalten und was die Kirchen ihrerseits zur Überwindung der Spaltungen und Gegensätze unter den Menschen tun können.

Kein Zweifel, daß der Beitrag der Kirchen zur Überwindung sozialer, rassischer und religiöser Gegensätze und zur Beseitigung der Diskriminierung psychisch und sozial Behinderter die notwendige Einheit der Menschen konkret fördert. Aber diese praxisbezogene Arbeit suchte man doch eher bei „Kirche und Gesellschaft" mit ihren Fachberatern als im Theologengremium von Faith and Order. Dennoch wollte man am Ball bleiben und die Fragen mit den anderen Abteilungen des ÖRK weiterverfolgen.

An theologischer Substanz kristallisierte sich aber dann doch (in einer Empfehlung der Sektion I) die Frage nach der *Identität der Kirche* inmitten der menschlichen Gemeinschaft heraus. Diese Frage tauchte hauptsächlich unter zwei Gesichtspunkten auf: Was ist im Blick auf die Vielgestaltigkeit der Welt das Unverwechselbare am Wesen und an der Sendung der Kirche, und wie hat sich die Kirche angesichts der verschiedenen sozialen Verantwortlichkeiten ihrer Glieder (und Gruppen) im Einsatz für soziale Gerechtigkeit zu verhalten? Deutlich sichtbar wurde das Bemühen um eine striktere *moralische Identität* der Kirche: von verschiedenen Teilnehmern wurde nachdrücklich, wenn auch nicht zum erstenmal, eine Art Kirchenbann nicht wegen Abweichungen in der Lehre, sondern wegen Verletzung sozialer und politischer Pflichten (z. B. wegen rassistischen Verhaltens) gefordert.

Die grundlegende Frage nach der Identität von Glaube und Theologie stellte als Berichterstatter aus der Sektion V (Religion und Kultur) J. Ratzinger. Damit machte er zugleich einen grundlegenden und zentralen Aspekt im Verhältnis von Einheit der Kirche und Einheit der Welt sichtbar: Die *technologische Kultur* hat eine Einheit der Menschheit hervorgebracht, wie es sie vordem nicht gab. Sie hat aber zugleich die Spannungen und Spaltungen verschärft, weil sie selbst, auf den ganzen Menschen hin gesehen, partikulär bleibt und wesentliche Fragen von ihm nicht zu beantworten weiß. Mit den technologischen Denkformen ist aber die Sprache der *Philosophie* aufgespalten (fragmentiert) worden. Mit diesem Vorgang haben aber zugleich Glaube und Theologie ihre Sprache verloren. Der Glaube spricht nur noch eine Binnensprache, die bloß innerchristlich verstanden wird, aber kaum noch übersetzbar erscheint. Dieses Problem war der Frage nach der Rolle der Kirche in der Einheit der Welt vorgelagert. Denn eine Kirche oder eine Theologie, die philosophiefrei geworden ist und der damit das Medium der Übersetzung ins Weltliche fehlt, ist auch gehindert, ihr Eigenes in den Dienst der Menschheit zu stellen. Damit stieß Ratzinger zwar auf Widerspruch, doch bezeichnete er genau den Ort, wo heute die theologische Arbeit mit Weltbegegnung einsetzen müßte.

Neue Impulse?

Liest man die Schlußberichte, so hat man nicht den Eindruck, daß die Hauptimpulse dem Thema „Einheit der Kirche — Einheit der Welt" zu verdanken waren. Jedenfalls für den katholischen Beobachter war neben der nachdrücklichen Forderung nach der Öffnung der Weg zu breiter praktizierter *Abendmahlsgemeinschaft*, der Versuch nach neuen Ansätzen zu einem *gemeinsamen Bekenntnis* aufschlußreicher. Der Genfer Direktor von Faith and Order, *L. Vischer*, hatte in seinem einleitenden Bericht gefragt: „Ist nicht die Zeit gekommen, daß sie sich [die Kommission] entschlossen der Aufgabe zuwendet, die fundamentalen Aussagen des Glaubens zu klären? Daß sie sich die Frage stellt: wie legen wir heute gemeinsam Rechenschaft ab von der Hoffnung, die in uns ist?" Nach Vischer sollte nicht mehr nur nach den Möglichkeiten gemeinsamen Zeugnisses, sondern nach den *Inhalten* dieses Zeugnisses gefragt werden. Es gelte die Wahrheit zu begreifen, die die Kirche konstituiert, und damit zugleich die Identität jener größeren Gemeinschaft zu erfassen, von der die einzelnen Kirchen bereits umschlossen sind. Dann müsse aber auch gesagt werden, wie sich die eine Hoffnung zur Vielfalt der Aussagen verhält.

Der Ausschuß I machte sich diese Forderung zu eigen: Die Kommission sei in vielen Einzelstudien bereits an einen Punkt gekommen, wo es notwendig wird, „nicht nur

den Sachzusammenhang erzielter Teilergebnisse auszuarbeiten, sondern darüber hinaus das zur Sprache zu bringen, was wir als Frohbotschaft anzubieten haben". Es gehe einstweilen nicht um so etwas wie ein Credo, einen Katechismus oder eine Bekenntnisschrift. Wohl aber sollte ausgesprochen werden, „was Inhalt unseres Betens und unserer Verkündigung ist". Am Ende eines solchen neuen Prozesses könnte eine *gemeinsame Erklärung der Kirchen* stehen.
Wenn auf diese Weise die Frage nach der Welt zugleich die Frage nach der tieferen Identität im Christentum wird, begibt sich die Kommission auf den theologisch und ökumenisch langerwarteten Weg. Man wird sehen, ob sie bei aller Notwendigkeit der Zusammenarbeit innerhalb der neuen Strukturen („Programmeinheiten") des ÖRK (vgl. Herder-Korrespondenz 25. Jhg., S. 11), denen die Kommission vor einem Jahr beinahe zum Opfer gefallen wäre, die dafür notwendige Unabhängigkeit behält. Kardinal *Willebrands*, der Präsident des römischen Einheitssekretariats, hatte jedenfalls bereits vor einem Jahr, anläßlich der 50-Jahr-Feier von Faith and Order, in seiner Grußbotschaft die „grundlegende Wichtigkeit" einer solch konzentrierten theologischen Arbeit „angesichts der pragmatischen Mentalität des Menschen von heute" herausgestellt (vgl. Minutes of the Meeting of the Working Committee, Paper Nr. 57, S. 39). Generalsekretär *Blake* stellte anläßlich der Eröffnung der Löwener Tagung energisch in Abrede, der ÖRK sei unter seiner Regie von solcher Mentalität angekränkelt. Faith and Order dürfte zum Beweis dafür oder dagegen werden.

Neue zentrale Strukturen im holländischen Katholizismus

Auf einer Pressekonferenz in Utrecht stellte Kardinal *Alfrink* am 31. August das Statut des neuen Pastoralrates der Niederländischen Kirchenprovinz vor und gab die Struktur und Funktionen eines ebenfalls einzurichtenden Zentralbüros bekannt. Damit ist die Grundlage gelegt für eine Fortsetzung des von 1968 bis 1970 in sechs Sessionen abgehaltenen Niederländischen Pastoralkonzils (vgl. Herder-Korrespondenz, 22. Jhg., S. 63 ff. u. S. 207 ff.; 23. Jhg., S. 57 ff. u. S. 208 ff.; 24. Jhg., S. 55 ff. u. S. 203 ff.). In seiner Schlußansprache am 8. April 1970 (Wortlaut in: Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 230 ff.) hatte Kardinal Alfrink bereits bekanntgegeben, eine Strukturkommission unter der Leitung von Prof. *P. A. J. M. Steenkamp* sei beauftragt worden, Vorschläge für die Zusammensetzung und Arbeitsweise eines *permanenten nationalen Pastoralrats* auszuarbeiten.

Eine Folge des Pastoralkonzils

Wie der Kardinal jetzt mitteilte, war eng mit diesem Auftrag die Aufgabe verbunden, konkrete Pläne für Leitung und Aufgaben des Niederländischen Pastoralinstituts (PINK) nach Beendigung des Pastoralkonzils zu entwickeln. Ferner sollten die Möglichkeiten einer Koppelung von PINK und dem Sekretariat des Nationalen Pastoralrates geprüft werden. Aus diesem Aufgabenkatalog heraus ist die zunächst etwas verwirrend erscheinende neue Organisationsform des Zentralbüros zu verstehen. Am 25. Juni 1970 legte die Kommission bereits ihre Vorschläge für das Zentralbüro vor; am 12. Oktober des gleichen Jahres folgte ein Modellvorschlag für den Nationalen Pastoralrat. In mehreren ausführlichen Konferenzen mit Vertretern der Bischofskonferenz, mit den Generalvikaren der sieben niederländischen Bistümer, mit einer Abordnung von PINK, mit der „Nationalen Vereinigung Niederländischer Priester und Ordensleute" (S. N. P. R.) wurden die Vorschläge diskutiert und modifiziert. Aber auch die jetzt vorgelegten Statuten enthalten noch keine genaue Abgrenzung der Aufgaben und Kompetenzen. Manches soll erst nach entsprechender Erfahrung und praktischer Bewährungsprobe endgültig festgelegt werden. Außerdem entfällt auf eine kleine Führungsgruppe, die soeben bestimmt wurde, die weitere in Einzelheiten gehende Vorbereitung, denn als Termin für den Beginn der Arbeit beider Institutionen wurde der 1. September 1972 vorgesehen.

Ein nationaler Pastoralrat

Als Ziel des Pastoralrates wird im Statut „die Verbundenheit aller Katholiken der Niederlande" genannt, der in einer „nationalen pastoralen Führung" Ausdruck verliehen werden soll. Aufgabe der neuen Institution ist die Beratung der Bischöfe und nationalen kirchlichen Gremien. Die Letztentscheidungen liegen bei den Bischöfen. In Absatz I, 2 der Satzung heißt es wörtlich: „Die Bischofskonferenz setzt den Pastoralrat ein und beschließt dessen Satzung. Sie ändert die Statuten und beschließt eventuell die Auflösung des Pastoralrates." Der Pastoralrat besteht aus dem Vorstand und der Generalversammlung. Automatisch gehören alle sieben residierenden Bischöfe oder deren Stellvertreter zum Vorstand. Außerdem stellt der nationale Priesterverband (S. N. P. R.) einen Vertreter, neun weitere Mitglieder werden von der Generalversammlung kooptiert. Diese neun werden für einen Zeitraum von drei Jahren gewählt, wobei jedes Jahr ein Drittel ausscheidet, allerdings auch ein zweites Mal gewählt werden kann. Vorsitzender des Vorstandes und damit sogleich auch der Generalversammlung ist immer der Vorsitzende der Bischofskonferenz.
Die *Generalversammlung* setzt sich wie folgt zusammen: die Teilnehmer der Bischofskonferenz, die gewählten Mitglieder des Vorstandes, je acht Delegierte aus den sieben Diözesen, die zwar vom Diözesan-Pastoralrat gewählt werden, aber nicht dessen Mitglieder sein müssen, und schließlich 25 Personen, die zusätzlich von einem aus je drei Mitgliedern des Vorstandes und der Generalversammlung unter Leitung eines Bischofs bestehenden Gremium gewählt werden. Diese etwas kompliziert erscheinende zusätzliche „Wahlgemeinschaft" wird damit begründet, daß man hofft, auf diese Weise auch denen Gelegenheit zur Mitarbeit bieten zu können, die wegen ihrer Einstellung, Richtung oder Aktivitäten in den Diözesanräten nicht zum Zuge kommen. Sie können sich deshalb direkt bei dem Wahlgremium bewerben.
Die Mitgliedschaft in der Generalversammlung ist ebenfalls auf drei Jahre — allerdings mit der Möglichkeit einer Wiederwahl — begrenzt. Auch hier soll jährlich ein Drittel ausgetauscht werden. Höchstens zwei-

mal im Jahr, nach Möglichkeit im Frühjahr und im Herbst, soll die Generalversammlung tagen. Mitglieder anderer christlicher Kirchen, Glaubensgemeinschaften und Lebensanschauungen sollen zu den Sitzungen eingeladen werden, erhalten jedoch kein Stimmrecht. Noch sehr vage gehalten sind die dem Vorstand und der Generalversammlung zugedachten Aufgaben. So soll der Vorstand anhand einer in der Kirchenprovinz durchzuführenden „Bestandsaufnahme der Erwartungen und Möglichkeiten im Bereich der Pastoral" einen „pastoralen Führungsplan" aufstellen. Dazu wird ein intensiver Kontakt mit den Diözesanräten sowie Informationssammlung mit Hilfe von Hearings, Gutachten und Studienkommissionen empfohlen. Die Generalversammlung hat die Ergebnisse der Untersuchungen und die Vorschläge des Vorstandes zu prüfen und neue Initiativen zu entwickeln.

Ein kompliziert strukturiertes Zentralbüro

Als weitere neue Einrichtung stellte der Kardinal das Zentralbüro vor. Es stellt eine Verbindung der Sekretariate der Bischofskonferenz und des Nationalen Pastoralrates dar. Außerdem wird das Pastoralinstitut (PINK) eingegliedert. Ebenso soll später das Sekretariat des „Katholischen Bundes für die Beziehungen mit den politischen Autoritäten" in das Zentralbüro eingebracht werden. Zum Büro gehören ein Studiensekretariat, ein Informations- und Dokumentationsdienst und ein gemeinschaftlicher Verwaltungsapparat, der die Sekretariatsverpflichtungen auch all der Räte und Gremien übernehmen soll, die kein eigenes Büro haben. Den Vorstand des Zentralbüros bildet die Bischofskonferenz. Allerdings delegiert die Bischofskonferenz ihre Verantwortlichkeit an den *Generalsekretär*, der gleichzeitig Generalsekretär der Bischofskonferenz sein soll. Seine Hauptaufgabe besteht in der Koordinierung der Arbeit aller Räte und Organisationen mit der Führung und den Zielen der Bischofskonferenz und des Pastoralrates. Der Generalsekretär ist nach den Bischöfen der Erstverantwortliche für Kontakte mit römischen Instanzen und ausländischen Bischofskonferenzen. Außerdem werden ihm wichtige Funktionen im Bereich der Information zugedacht. Für die praktische Durchführung der verschiedenen Aufgaben und Beschlüsse wird ein Direktor als Leiter des Büros eingesetzt. Dem Generalsekretär steht eine Planungs- und Beratungskommission (B. B. K.) zur Seite, bestehend aus dem Vorsitzenden der nationalen Priestervereinigung, sieben von den Bistümern benannten Generalvikaren und drei von den Bischöfen ernannten Laien. Diese Kommission soll die Prioritäten der Arbeit festsetzen, die optimale Ausnutzung des Büros garantieren und u. a. bei der Vorbereitung der Bischofskonferenzen helfen.

Der Nationale Pastoralrat wählt seinen eigenen Geschäftsführer, kann jedoch die notwendigen Arbeiten durch den Direktor des Zentralbüros durchführen lassen. Dieser Sekretär darf zwar bei der Planung und nach der Verabschiedung von Beschlüssen ihm geeignet erscheinende Persönlichkeiten und Instanzen informieren, aber es wird nochmals darauf hingewiesen, daß der Kontakt mit den römischen Stellen und dem Weltepiskopat dem Sekretariat der Bischofskonferenz vorbehalten bleibt.

Bisher wurden lediglich die Mitglieder der B. B. K. ernannt, denen die wichtige Aufgabe zufällt, das Zentralbüro zu organisieren und die erste Generalversammlung des Nationalen Pastoralrates vorzubereiten.

Böse und liebenswürdige Reaktionen

Unter der Überschrift „Die Bischöfe bleiben doch die Bosse" übt die Wochenzeitung „de nieuwe linie" (9. 9. 71) heftige Kritik an den beiden „geheim ausgebrüteten Eiern": „einer ‚Volksvertretung' und einer ‚Kurie' selbst wenn diese Termini besorgt vermieden würden". Manche Zeitungen hätten die neuen Instanzen mit Lob und Dank und Vorschußlorbeeren versehen und sie als „erfreulich, ganz neu, wichtig, vielversprechend" hingestellt. Die protestantische Zeitung „Trouw" sprach gar von „bewundernswerter Geschmeidigkeit, mit der Klerus und Laien mit den historischen Gegebenheiten zu leben gelernt hätten". Ein Vergleich des Rates mit den protestantischen Synoden falle wahrscheinlich zugunsten der Katholiken aus. „de nieuwe linie" kontert diese Ansichten und meint, daß man bei den protestantischen Synoden „beileibe nicht von einem Beispiel an Demokratie" sprechen könne. Insofern seien Vergleiche irreführend. Ein genaues Studium der Statuten und Modelle mache dagegen deutlich, „wie skrupellos Macht und Autorität der Bischöfe garantiert würden". Es sei schon eigenartig gewesen, daß nicht die Pastoralsynode, sondern die Bischofskonferenz die Kommission Steenkamp eingesetzt habe. Aus der Art der weiteren Diskussion und den jetzt vorliegenden Texten lasse sich klar ablesen, daß die Laien sehr in den Hintergrund gedrängt werden und auf der ganzen Linie eine Rückwärtsentwicklung auf Positionen vor der Pastoralsynode zu erkennen ist. Aber an Hand der jetzigen Konstruktion schon von Rückwärtsentwicklung zu sprechen, erscheint zumindest verfrüht. Wohl aber zeichnet sich eine Neigung zur Überorganisation ab, die bundesrepublikanische Verhältnisse noch zu übertreffen scheint.

Rassistisch gefärbte Fremdenfeindlichkeit in Frankreich

In jüngster Zeit konnte man in Frankreich ein stärkeres Aufflammen rassistisch gefärbter Konflikte wegen ausländischer Arbeitnehmer, vor allem gegenüber Algeriern, beobachten, die in unmittelbarem Zusammenhang mit dem französisch-algerischen Ölkonflikt standen. In mehr oder weniger latenter Form bestand diese Konfliktsituation freilich immer schon. Der vor allem von der lokalen Presse chauvinistisch ausgeschlachtete französisch-algerische Ölkonflikt schlug sich vornehmlich in industriellen Ballungsgebieten mit hoher Fremdarbeiterquote in erhöhter Fremdenfeindlichkeit nieder. So konnte z. B. der frühere Berater bei der algerischen Botschaft in Paris, *A. Sadoun*, noch kürzlich in „Le Monde" schreiben: „Die algerischen Arbeiter zahlen einen schweren Tribut an den Rassismus dieses Landes." Die Bilanz des gewalttätigen Rassismus weise „in den ersten fünf Monaten dieses Jahres acht Tote und eine ganze Anzahl von Verletzten auf". Die Formen reichten von „angedeu-

teter Verleumdung" bis zum Aufruf zur „Jagd auf die Algerier" (26. 8. 71).

Die Bischöfe protestieren

„Sie nehmen uns den Arbeitsplatz weg, sie vermehren unsere sozialen Lasten, sie senken das Unterrichtsniveau unserer Schulen, sie erhöhen die Unsicherheit unserer Straßen und verschandeln unsere Wohngebiete", so beschrieb „Économie et Humanisme" (Juli/August 1971, S. 2) die Reaktion weiter Kreise der Bevölkerung im Zusammenhang mit den französisch-algerischen Ölstreitigkeiten.
Diese Vorfälle veranlaßten die bischöfliche Kommission für Migration unter ihrem Vorsitzenden *A. Rousset*, Bischof von Pontoise, zu einer „Erklärung über den Rassismus" vom 12. Juli dieses Jahres. „Wir stellen fest, daß der Rassismus, Anzeichen einer primitiven unterentwickelten Mentalität, sich unbestreitbar verschlimmert hat." Die Kommission betont zwar, daß die letzten Zwischenfälle hochgespielt worden seien, aber sie hält sie dennoch für „bezeichnend". „Einziges Verbrechen" der Algerier ist, daß sie „nicht die gleiche Rasse haben wie wir. Es ist also nicht nur eine Frage elementarer Nächstenliebe, sondern der Gerechtigkeit, ihnen mit Achtung zu begegnen." Die Erklärung verurteilt „jede Drangsalierung, Brutalität und jeden Mangel an Achtung" und beruft sich auf das Recht auf Auswanderung und die Ausführungen des Papstes über die Gastarbeiter in seinem Brief „Octogesima adveniens" an Kardinal *M. Roy* vom 14. Mai 1971 (Abschnitt 17; vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 285). Diese Worte des Papstes sollten alle Menschen dazu bewegen, daß die drei Millionen Gastarbeiter in Frankreich „als frei und als gleich in ihrer Würde und in ihren Rechten anerkannt werden".
Nach den letzten Statistiken des 1. Januar 1971 gibt es in Frankreich 3 393 457 ausländische Arbeitnehmer, die sich u. a. auf folgende Nationen verteilen: 20,5 % Algerier, 19 % Spanier, 17,9 % Portugiesen, 17,4 % Italiener, 5 % Marokkaner usw. Der größere Teil dieser Arbeitnehmer (43,3 %) sind ungelernte Arbeiter, 26,9 % sind angelernte und 28 % Facharbeiter. Nur 1,8 % haben eine leitende Funktion inne oder sind Fachleute. Davon arbeiten u. a. 34,4 % im Baugewerbe, 15,4 % in der metallfördernden, metallveredelnden und -verarbeitenden Industrie, 11,5 % in der Landwirtschaft und 10,7 % als Hauspersonal (vgl. „La Croix", 22. 7. 71). Diese Zahlen berücksichtigen freilich nicht die sog. „falschen Touristen", die illegal einwandern und sich auf eigene Faust Arbeitsplatz und Unterkunft besorgen. Legt man diese offiziellen Zahlen zugrunde (die zudem nicht die Familienangehörigen einschließen, die in vielen Fällen mit einwandern oder nachkommen), so beträgt der Anteil ausländischer Arbeitnehmer an der Gesamtbevölkerung von 49,3 Millionen (1966) etwa 6,9 %, der wirkliche Anteil dürfte jedoch über 7 % liegen.

Zwischen Ignorierung und Ausbeutung

Feindselige Reaktionen gegen ausländische Arbeitnehmer mit rassistischem Grundton, die freilich keineswegs für Frankreich allein typisch sind, treten in den verschiedensten Formen auf. Optisch am wenigsten in Erscheinung tritt eine mehr oder weniger betonte allgemeine Gleichgültigkeit: man ignoriert sie, beachtet sie nicht und drängt sie damit in die Isolierung. *A. Cordeiro* schreibt über die Situation der algerischen Arbeiter in Frankreich: „Die Öffentlichkeit ist sich in ihrer ganzen Breite der Existenz dieser Arbeiter inmitten ihrer Gesellschaft noch nicht bewußt geworden" („Économie et Humanisme", a. a. O., S. 16). Dieses Bewußtsein gebe es zwar „bisweilen", aber als „Auswirkung einer ziemlich verbreiteten, unbestimmten und ungenügend bekämpften rassistischen Propaganda". In seiner „passiven Form" drücke es sich so aus: „Die Ausländer sind kein Problem. Dieses Nicht-zur-Kenntnis-Nehmen ist bereits eine Form von Rassismus. Behaupten, daß die Ausländer 6 % der Bevölkerung ausmachen, aber ‚vergessen', daß sie 20 % der französischen Arbeiter darstellen, ist eine andere Form."
Besonders hart trifft die Gastarbeiter Frankreichs ihre Diskriminierung bei der Wohnungssuche bzw. Unterbringung, der Arbeitszuweisung und der Lohnfestsetzung. Umfassendes exaktes Zahlenmaterial gibt es vorerst noch nicht. Soweit man sie erfassen konnte, sind 70 % der 35 000 an den Stadträndern hausenden Barackenbewohner Ausländer. 15 000 sind in engen und schmutzigen Wohnungen bzw. möblierten Zimmern untergebracht. 1969 betrug diese Zahl noch 70 000. Intensive Bemühungen konnten sie auf 50 000 herabdrücken. In diesen Zahlen sind freilich nicht jene miterfaßt, die in sog. „ungesunden" Wohnungen leben, ein Begriff, der für den ausländischen Arbeiter den baufälligen Zustand oder überbelegte Räume (auch Kellerräume) euphemistisch beschönigt (vgl. „La Croix", 9. 9. 71). *R. Maksud*, einer der verantwortlichen Seelsorger für Gastarbeiter in der Pariser Region (in der über ein Drittel aller ausländischen Arbeitnehmer zusammengeballt sind), gab in einem Interview mit „La France Catholique" (3. 7. 70) ein schon weiter zurückliegendes, aber typisches Beispiel für diese Form von „Rassismus": den Protestbrief der Anwohner gegen den Bau eines für 180 schwarze Arbeiter bestimmten Wohnheimes an den zuständigen Minister. Am stärksten sind die Nordafrikaner bzw. Algerier von der Wohnungsnot betroffen. Eine im vergangenen Jahr durchgeführte Befragung wollte wissen, von welcher Nation der Franzose sich am meisten bedroht fühle. Die Antwort war bezeichnend: „zunächst von den Chinesen, dann von den Arabern" („Hommes et Migrations", 15. 7. 70).
Die Ungleichheit zwischen ausländischen und einheimischen Arbeitern wirkt sich vor allem auf dem Arbeitsplatz aus, konkret in Unterbezahlung, in unbezahlten Überstunden und in der Zuweisung von unterqualifizierter, physisch schwerer, schmutziger und gefährlicher Arbeit. Gewiß, 80 % der ausländischen Arbeitnehmer kommen ohne berufliche Qualifikation ins Land und nur wenige finden den Weg zu einer Weiterbildung und beruflichen Qualifizierung. Doch bringt gerade mancher afrikanische Arbeiter häufig eine gute Berufsbefähigung mit, die bei der Arbeitszuweisung nicht berücksichtigt wird. Die allgemein übliche Unterbezahlung liegt z. B. für Algerier nach Schätzungen im öffentlichen Bausektor bei 30 %, in der Industrie zwischen 15 und 25 % mit äußerst variablen Schwankungen von Betrieb zu Betrieb, von Branche zu Branche und von Stellung zu Stellung. Cordeiro sieht diese Ausbeutung als Folge zweier Faktoren: 1. eines administrativen, sozialen,

ökonomischen und politischen diskriminierenden Mechanismus, der an die beiden Begriffe „Ausländer" und „Rasse" geknüpft ist, und 2. als Folge einer für den zur Auswanderung gezwungenen Arbeiter typischen Situation, die mit den Gründen und Zielen der Auswanderung zusammenhängt, mit den familiären und anderen Bindungen in seiner Heimat und mit dem Übergang aus einem ländlichen in ein städtisches Milieu. Diese Situation zwingt ihn, die ihm „angebotenen" Arbeitsbedingungen zu akzeptieren.

Überfremdungsfurcht

Die Gründe eines solchen mehr oder weniger unterschwelligen „Rassismus" sind in ihrer Verflochtenheit nur schwer herauszukristallisieren. Immerhin lassen sich einige Komponenten ausmachen. Nicht unerheblich spielt hier eine weitverbreitete Ignoranz mit. Der ausländische Arbeiter wird als ökonomische und soziale Belastung empfunden, während das Gegenteil der Fall ist: sein großer Nutzen für die Nationalwirtschaft als leicht verfügbare und nutzbare Arbeitskraft. Staatspräsident *Pompidou* hat die Einwanderung als „Mittel zu einer gewissen Entspannung auf dem Arbeitsmarkt und gegen soziale Pressionen" bezeichnet („Économie et Humanisme", a. a. O., S. 17).
Eine psychisch-soziale Komponente im Phänomen dieses Rassismus ist häufig an die Überschreitung einer Toleranzgrenze in Wohngebieten und in Schulen gebunden. Sie liegt, wie allgemein angenommen wird, bei 10 % vom Bevölkerungsanteil und bei 30 % vom Schüleranteil. Ein solcher Bevölkerungsanteil, der in industriellen Ballungsgebieten bis zu 15 % und 20 % ansteigt, ruft die auch aus anderen Ländern bekannte typische Überfremdungsfurcht und eine defensive Abstoßreaktion hervor. *A. Zehrauoui,* der speziell die Situation der algerischen Familien in Frankreich untersucht hat, schreibt, nach Angaben französischer Sozialarbeiter für Einwandererfamilien zeige sich bei den französischen Mietern von sozialen Wohnungsbauten eine Reaktion des Rassismus vom Typ des „kleinen Weißen", wenn im gleichen Gebäude der ausländische Anteil 10 % überschreitet. Nachbarschaftsbeziehungen hören dann völlig auf (vgl. „Témoignage Chrétien", 19. 8. 71). Bei dieser Schwelle bestehe die Gefahr eines „legalen bzw. plebiszitären Rassismus" („Hommes et Migrations", 15. 7. 70).
Um diese Schwelle erst gar nicht akut werden zu lassen, wäre eine Dezentralisierung der Industrie und eine zusammenhängende Einwanderungs- und Wohnungspolitik erforderlich. Der Regierung ist aber mehr an einem vorübergehenden Arbeitsaufenthalt von Einzelpersonen gelegen. Diese Regierungspolitik verurteilte der dritte Nationalkongreß der „Fédération des associations de soutien en faveur des travailleurs immigrés (FASTI) im Juli dieses Jahres (vgl. „La Croix", 22. 7. 71). Er warf auch der mehr oder minder impliziten Politik der kulturellen Assimilierung ausländischer Arbeitnehmer vor, sie gehe zu Lasten der kulturellen und religiösen Werte der Herkunftsländer dieser Arbeiter. Er forderte einen „wirksamen Kampf gegen die Xenophobie und den Rassismus" und die Errichtung eines Staatssekretariats beim Ministerium für Arbeit, Beschäftigung und Bevölkerung, das politisch für die Einwanderung verantwortlich wäre.
Andere Spannungsmomente kommen dort hinzu, wo ausländische Arbeiter eine höhere berufliche Qualifikation aufweisen oder größere Arbeitskraftreserven und einen größeren Arbeitswillen mitbringen, den die Arbeitgeber „zum Nachteil der Franzosen" zu nutzen wissen. Eine Rolle spielen auch erziehungsbedingte Vorurteile, der „Mythos von der sexuellen Gewalttätigkeit" der Algerier und die „Legende" von ihrer Kriminalität. Nur langsam würden solche und andere Vorurteile aus den Schulbüchern gerade in den unteren Klassen ausgemerzt.

Geringes kirchliches Engagement

Die kirchlichen Initiativen gerade gegen diese Spielart des Rassismus scheinen spärlich. Die Seelsorge erfaßt hauptsächlich die katholischen Italiener, Spanier und Portugiesen, und diese auch nur zum Teil. Da und dort wird in konkreten Fällen gegen Zwangsausquartierungen ausländischer Arbeiter protestiert, wie z. B. im November vergangenen Jahres die katholischen und protestantischen Gemeinden im 15. Stadtbezirk von Paris (vgl. „La Croix", 19. 11. 70). Aus jüngster Zeit gab es im Juni dieses Jahres zwei Stellungnahmen von zwei Bischöfen. Angesichts „gewisser jüngster Ereignisse" rief der Bischof von Nizza, *J. Mouisset,* den Gläubigen die erbärmlichen Lebensbedingungen ausländischer Arbeitnehmer in und um Nizza in Erinnerung und forderte sie zu „konkreter Gerechtigkeit" auf. Im gleichen Monat verlangte der Weihbischof von Lyon, *A. Ancel,* die Gläubigen sollten „ihre Haltung gegenüber den Algeriern ändern". „Warum können wir nicht für ihre Verteidigung eintreten, wenn man sie vor unseren Augen angreift? Warum spricht man mit ihnen nicht wie mit Brüdern, da sie doch wirklich unsere Brüder sind?" (vgl. „La Croix", 25. 6. 71). Eine ausgesprochene Sensibilisierung des Durchschnittskatholiken für dieses Problem einer Fremdenfeindlichkeit ist freilich noch nicht zu verzeichnen.

Das erste panafrikanische Laientreffen

Nach mehr als zweijähriger intensiver Vorbereitung fand vom 11. bis 18. August 1971 in Accra, der Hauptstadt Ghanas, der erste panafrikanische Laienkongreß („Panafricano Malagasy Laity Seminar") unter dem Motto „Die Beteiligung der Laien am Wachstum der Kirche und an der vollen Entwicklung Afrikas" statt. Dieses als das „bedeutendste Ereignis der Geschichte des katholischen Afrika" *(J. Nino)* bezeichnete Treffen, „das so eindrucksvoll Zeugnis gibt von der Lebenskraft der Kirche" (Papst *Paul VI.*), fand unter Beteiligung von Delegierten aus allen Ländern Afrikas (mit Ausnahme von Mali und Moçambique) und Madagaskar statt. Je nach der Größe des Landes konnten zwei bis fünf Laiendelegierte und ein oder zwei Nichtlaien entsandt werden. Insgesamt verzeichnete man ca. 300 Teilnehmer, darunter zwei Kardinäle, 15 Erzbischöfe und Bischöfe, 35 Priester und Ordensleute sowie Beobachter der Panafrikanischen Kirchenkonferenz, internationaler Laienorganisationen und römischer Dikasterien. Die *Bedeutung* dieser Konferenz wird deutlich, wenn man berücksichtigt, daß die Delegierten für rund 45 Millionen Katholiken unter den ca. 344 Millionen Bewohnern Afrikas

sprachen. Mehr als bei anderen Tagungen dieser Größenordnung kann man davon ausgehen, daß die Delegierten wirklich *repräsentativ* für die Katholiken ihrer Herkunftsregionen sprachen, da die thematische Vorbereitung eingehend über die Ländergemeinschaften, die nationale Ebene, die Diözese bis hin zur Pfarrei gegangen war.

Im April 1970 hatte man bereits durch umfangreiche Fragebogen die wichtigsten Wünsche bezüglich der Thematik erforscht, diese anschließend nach inhaltlichen Schwerpunkten geordnet und zusammen mit Anregungen für Fragestellung, Beratung und Diskussion auf den verschiedensten Ebenen wieder zur Vorbereitung versandt. Außerdem war jede Delegation beauftragt, einen möglichst ausführlichen Bericht über die politisch-soziale Lage des Landes sowie über die Stellung und Probleme der Kirche dort und die besondere Situation der Laienbewegung zu erstellen. Aus den wenigen bekannt gewordenen Beispielen läßt sich bereits ersehen, daß diese Überblicke äußerst gewissenhaft und selbstkritisch erstellt wurden. Für die gesamte zukünftige Arbeit stellen sie eine wichtige Grundlage dar. Es ist bedauerlich, daß während des Seminars selbst keine Gelegenheit zur öffentlichen Bekanntgabe und zu Gesprächen über diese Analysen gegeben war.

Nach außen hin wurde die Bedeutung des Treffens unterstrichen durch die Anwesenheit hoher Persönlichkeiten aus Kirche und Gesellschaft. Kardinal *M. Roy* nahm als Präsident des päpstlichen Laienrates teil, Kardinal *P. Zoungrana* als Präsident des Symposiums der Bischofskonferenzen Afrikas und Madagaskars (SECAM) und Erzbischof *B. Gantin* (früher Dahomey) als Mitsekretär der Kongregation für die Glaubensverbreitung. An der Eröffnungs- und Schlußveranstaltung nahm auch der Ministerpräsident Ghanas, *K. A. Busia*, teil.

Bei der Eröffnung am 11. August verlas Kardinal Roy eine Botschaft des Papstes an den Laienkongreß. Darin brachte *Paul VI.* seine Hoffnung zum Ausdruck, daß seine Botschaft weitergegeben werden möge als ein „Aufruf, vorzutreten und dieses Treffen von Accra zum Ausgangspunkt für einen frischen und kräftigen missionarischen Einsatz zu machen". Er verwies auf den „Konzilstext, der sozusagen die Charta des Apostolats der Laien in der ‚Missionstätigkeit der Kirche'" ist. Auf das Thema des Kongresses überleitend, schrieb der Papst: „Ihr seid dem Wachstum der Kirche verpflichtet, weil ihr Glieder des Volkes Gottes seid; ihr seid der Entwicklung Afrikas verpflichtet, weil ihr Mitglieder der irdischen Stadt seid." Das „falsche Dilemma ‚Entwicklung oder Evangelisation'" könne vor allem durch das „Eigenbewußtsein als Laien" gelöst werden. Bei aller Betonung eines „Apostolates mit afrikanischer Form" sollen die Laien nach Meinung des Papstes jedoch nicht zögern, „von der Erfahrung der Kirche zu lernen, was universalen Wert hat und was die große missionarische Lehre des Alten und Neuen Testaments widerspiegelt". Im übrigen möge nichts „ohne enge und ständige Verbindung mit der Hierarchie, ohne Vertrauen und brüderlichen Gedankenaustausch mit den Priestern" unternommen werden (Wortlaut der Botschaft in „Osservatore Romano", 12. 8. 71).

Afrikanische Selbstkritik

Außer den Begrüßungsreden wurden am ersten Tag die beiden einzigen Referate des gesamten Treffens gehalten. Erzbischof J. *Zoa* von Yaoundé (Kamerun) sprach über „Die große Herausforderung Afrikas" und „Die Aufgaben der afrikanischen Laien im Lichte des Zweiten Vaticanum". Vom 12. August an galt die Arbeit ausschließlich den vier Themengruppen. Ohne umfangreiche Referate wurde jeweils zu Beginn in einer Vollversammlung in die Thematik und Arbeitsweise eingeführt, später wurden die Ergebnisse der einzelnen Arbeitskreise dem gleichen Gremium vorgetragen; abschließend verabschiedete man Beschlüsse und Resolutionen, die besonders auf die zukünftige Tätigkeit ausgerichtet waren. Die vier Themengruppen befaßten sich mit a) der wirtschaftlichen, sozialen und politischen Entwicklung, b) der Ehe und Familie, c) der Erziehung und Bildung und d) dem Platz und den Aufgaben des Laien in der Kirche Afrikas.

Große Beachtung fand die selbstkritische Einführung in das erste Thema durch *G. P. Kunambi* aus Tansania. Endlich müßten die Afrikaner selbst die eigenen Probleme anfassen und lösen. Bis zum heutigen Tage werde nichts in Afrika unternommen, ohne daß man vorher ans Ausland appelliert habe. Dies beruhe auf einem eindeutigen Minderwertigkeitskomplex und *Führungsmangel*. Er lehnte es als falsch ab, ständig die Nichtafrikaner als Schuldige für diese Unselbständigkeit hinzustellen. Energisch wandte er sich gegen die fatalistische Einstellung, derzufolge es „göttlicher Wille" sei, daß der Afrikaner arm zu sein habe. Im übrigen muß Afrika seiner Meinung nach eine *eigene Ideologie* entwickeln, die sich nicht an irgendein bestehendes System anschließt, sondern auf die leider vernachlässigte Tradition des eigenen Kulturkreises zurückgreift.

In den Arbeitskreisen zu diesem Thema befaßte man sich hauptsächlich mit den Aufgaben auf dem Lande sowie in den Städten und Industriezentren und dem politischen Auftrag des Einzelnen im Alltag. Die meist sehr rückständige Situation auf dem Lande begründeten die Teilnehmer mit dem Mangel an einer echten Führungsschicht, mit oft fehlender Agrarreform und mit der sich kaum um die Not der Bauern kümmernden afrikanischen Elite. Aber auch eingewurzelter Aberglaube und Konservativismus wurden für den langsamen Fortschritt auf dem Lande verantwortlich gemacht. Als Aufgabe für die Kirche und besonders die Laien sah man die Errichtung von Kooperativen mit verantwortungsvollen und fähigen Persönlichkeiten an ihrer Spitze.

Ganz anders, wenn auch nicht weniger besorgniserregend, stellen sich die Probleme in den Städten dar, die durch ständig weitergehende Landflucht hauptsächlich seitens der Jugend aus allen Nähten platzen (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 411 ff.). Jugendkriminalität, kultureller und sozialer Schock sowie Verlust der Familienbindung wurden als negative und erschreckende Folgen der neuen Entwurzelung behandelt. Allerdings dürfe man bei der Beurteilung der Situation auch die Vorteile der Stadt (bessere ärztliche Betreuung, größeres Bildungs- und Informationsangebot) nicht übersehen. Von der Kirche erwartete man ein größeres Engagement bei der Betreuung und Weiterbildung ungelernter Jugendlicher vom Lande. Interesse rief die Forderung nach einer „besonderen pastoralen Betreuung" von Afrikanern „in hohen sozialen Stellungen" hervor, die deshalb unterstützt werden müßten, „da sie die großen Gegensätze zwischen ihrer Überzeugung und den Anforderun-

gen ihrer Stellung an sich erfahren" (zit. nach Fidesdienst, 1. 9. 71).
Auch in anderen Arbeitskreisen bedauerte man, daß viele Führungskräfte, die eigentlich nur durch kirchliche Unterstützung (Schule, Universität, Stipendien usw.) in ihre hohen Positionen aufrücken konnten, oftmals bereits nach kurzer Zeit den Kontakt zu den unteren Schichten und zur Kirche verlieren. Um eine Änderung in dieser Einstellung herbeizuführen, will man sich um eine geeignetere Ausbildung, um bessere Kontakte und eine weitgehende Bewußtseinsbildung kümmern.

Kontroversen um Ehefragen

War man sich in der ersten Themengruppe weitgehend einig gewesen, so zeigten sich beim Thema Ehe und Familie größere Diskrepanzen. Sie entzündeten sich an den Fragen der *Polygamie* und der *Geburtenregelung*. Eingehend beschäftigte man sich mit der traditionellen Eheauffassung und all ihren Aspekten (Ferntrauung, Verwandtenunterstützung, Konkubinat, Brautpreis). Zwar forderte man die Abschaffung dieser Traditionen, besonders des die Braut zur Handelsware degradierenden Brautpreises, doch fanden sich auch Befürworter für eine wohlwollende Zulassung und Segnung derjenigen polygamen Ehen, die sich als beständig erwiesen haben. Auch von einer grundsätzlichen Verurteilung der Vielehe wurde abgeraten. Man dürfe nicht verkennen, daß manche Familienbindung und die materielle Versorgung vieler Frauen dadurch aufrechterhalten würden. In einer scharfen Erwiderung erklärte Erzbischof Zoa: „Wenn wir uns eingedenk bleiben, daß wir nicht hier sind, um neue Dogmen zu formulieren, und wenn wir die christliche Liebe verstehen, dann haben wir die Lösung für die Polygamie. Eure Bischöfe können nicht gut nennen, was in Wirklichkeit schlecht ist."
Für zukünftige Diskussionen wurden zahlreiche Stichworte genannt. Es zeigte sich ein großer Nachholbedarf in der Behandlung von Fragen wie „Liebe" und „voreheliche Beziehungen".
Eine Gruppe vertrat die Ansicht, alle laufenden Bemühungen um eine Geburtenkontrolle seien falsch und unangebracht. Afrika sei ein unterbevölkerter Kontinent und brauche mehr Menschen. Alle anderen Behauptungen seien von falschen Motiven getragen. In Wirklichkeit komme es nur auf eine effektive Nutzung der Quellen und Rohstoffe an. Die Befürworter einer Geburtenkontrolle dagegen stützten sich sogar auf „Humanae vitae" und forderten Beratungsstellen über die Knaus-Ogino-Methode. Gegen einzelne Bestrebungen für eine umfassende Geburtenkontrolle wandte sich die Mehrheit der Vollversammlung. Sie verwies u. a. auf die mit solchen Methoden verbundene sexuelle Ungebundenheit der Jugend.
Angesichts akuter Schulkonflikte (z. B. in Nigeria) kamen die Ergebnisse des dritten Themenbereiches überraschend. Der Arbeitskreis befürwortete weitgehend eine Übernahme der katholischen Schulen durch die Regierung. Anstatt über diese Entwicklung zu jammern, solle sich die Kirche zusammen mit den Regierungen um eine Neuordnung des Erziehungswesens kümmern. Dabei komme es auf eine bessere Beziehung zur afrikanischen Volksseele und Tradition sowie auf eine Intensivierung der technischen Ausbildung an.
Als wichtigste Forderungen wurden abschließend genannt: Die Kirche möge sich mehr um die im politischen Leben engagierten Laien kümmern; man dürfe nicht aufhören, auf die überall in Afrika anzutreffenden Fälle von Folterung und Verfolgung aus religiösen, ethnischen und politischen Gründen hinzuweisen. Die Weltöffentlichkeit wurde aufgerufen, auf die für die Familien unerträglichen Bedingungen der Arbeiter in Südafrika und Rhodesien hinzuweisen, wo aus Gründen der Produktion die Familien oft monatelang auseinandergerissen werden. Jeder in Afrika müsse darauf hinwirken, daß die Eltern ihre große Verpflichtung als erste Erzieher ihrer Kinder erkennen und wahrnehmen. Im Bereich der *Massenkommunikation* komme gerade der Kirche Afrikas große Bedeutung zu, die noch nicht überall genügend genutzt wird. Es wurde eine Reihe von Resolutionen zur Arbeit und Struktur des afrikanischen Laienwesens verabschiedet. Man war entschlossen, einen festen Zusammenschluß mit einem Ständigen Sekretariat zu bilden. Aus diesem Grunde wurde das für den Kongreß zuständige Leitungsteam beauftragt, zumindest ein Jahr lang die Arbeit fortzusetzen, die Verwirklichung der Beschlüsse zu überwachen und die neuen Strukturen vorzubereiten.
Wichtig war die allgemein erkennbare Öffnung zu den anderen christlichen und nichtchristlichen Gemeinschaften. Ein besonderes Programm soll die Möglichkeiten der Zusammenarbeit darlegen. Wie so oft bei Tagungen dieser Art wird ein wirkliches Ergebnis erst später zu verzeichnen sein. Für alle Beobachter bestand der Eindruck darin, daß mit großer Energie und mit Eifer gearbeitet wurde. Die Fülle der anstehenden Themen ließ trotz aller Vorbereitung längst nicht alle Fragen klären. Die Veranstalter hatten sich zuviel vorgenommen. Aber wenn die Anstöße von Accra nun wiederum an der Basis behandelt und aufgegriffen werden, ist dieser Mangel sicherlich bald aufgehoben. Für das afrikanische Selbstbewußtsein und die Kirche Afrikas ist die Bedeutung des Treffens nicht hoch genug einzuschätzen.

Länderbericht

Undurchsichtige Entwicklung im Sudan

Der Sudan liefert wieder Schlagzeilen. Seit dem mißglückten Putschversuch im Juli rätseln Kommentatoren, wie man das Ganze einzuordnen habe. Als im Mai 1969 Oberst *Numeiri*, bald darauf zum General geworden, an die Macht kam, sprach man vom „Linksputsch". Kommunisten unterstützten das neue Regime, die Ostblockländer leisteten Wirtschafts- und Militärhilfe. Einige Minister waren bekannte Kommunisten, andere Marxisten. Der arabische Sozialismus, den General Numeiri vertrat, schien, so nahm man nach der Verstaatlichung der Banken und ähnlichen Maßnahmen an, links einzuordnen zu sein. Diese Annahme schien im Vorgehen gegen konservativ-islamische Kräfte, wie etwa die Ansarsekte, deren Anhänger man zusammen mit ihrem Anführer, einem Nach-

kommen des Mahdi, blutig zusammenschlug, im Frühjahr 1970 ihre Bestätigung zu finden. Geleitet wurde diese Aktion übrigens von Major *Atta*, der inzwischen nach mißglücktem Putsch hingerichtet worden ist.

Numeiri und die Kommunisten

Dann aber wandte sich Numeiri den Kommunisten zu. Er entließ einige kommunistische Minister aus der Regierung und steigerte sich bis zur offenen Ankündigung eines Vernichtungskampfes gegen diese Partei, die ihm den Namen „Zerschmetterer" einbrachte. Die französische Monatszeitschrift „Croissance des Jeunes Nations" brachte in ihrer Aprilnummer einen Bericht französischer Besucher, die um diese Zeit in Khartum waren. „Wir werden sie ausradieren. Wir werden sie von Straße zu Straße verfolgen, von Haus zu Haus, bis zum letzten." Der Fremdenführer habe ihnen an diesem 12. Februar die Rede Numeiris, die den ganzen Tag lang über Lautsprecher in der Stadt ertönte, ohne Zögern übersetzt und dazu gesagt: „Er erklärt den Kommunisten den Krieg."
Numeiri warf den sudanesischen Kommunisten vor, sie hätten sich mit der Reaktion verbunden. Er nahm es ihnen besonders übel, daß sie sich der Föderation mit Ägypten, Libyen und Syrien widersetzten, daß sie versuchten, Gewerkschaften gegen die Administration der Regierung aufzuhetzen. Sie hätten Flugschriften verfaßt, die gegen die Regierung gerichtet sind, und sie zudem in der Nähe von ausländischen Botschaften verteilt, damit ihr Inhalt im Ausland bekannt werde. Die Existenz ihrer Partei sei nicht gerechtfertigt. Doch Numeiri wußte zu unterscheiden. „Die Haltung der Revolution gegenüber der kommunistischen Partei berührt auf keinen Fall unsere Beziehungen zur Sowjetunion und zu den anderen sozialistischen Ländern" („Afrique Nouvelle", 25. 3. 71).
Die Kommunisten hatten nämlich diese Föderation — offensichtlich in bewußter Anlehnung an den faschistischen Sprachgebrauch — als „Achse" bezeichnet und erklärt: „Die Erfahrung habe gezeigt, daß die Einheit nicht auferlegt werden kann. Sie kann nur verwirklicht werden, wenn sie Klarheit über ihre politischen und sozialen Ziele erlangt hat, nur, wenn sie durch den frei und demokratisch geäußerten Wunsch des Volkes zustande gekommen ist" („Frankfurter Allgemeine Zeitung" vom 4. 12. 70). Sicher fürchteten die sudanesischen Kommunisten das Los ihrer ägyptischen Genossen. Sie wollten nicht auch in einer nationalen Einheitspartei aufgehen. Die Juli-Ereignisse sind aus der Tagespresse bekannt. Numeiri sagte bald nach der Niederschlagung des Putsches, er sei zwar Sozialist, habe aber nichts mit dem atheistischen Kommunismus zu tun. Unter seinen Gegnern übte er blutige Vergeltung.
Unter den Opfern ist *J. Garang*, bis zuletzt Minister für die Angelegenheiten des Südsudans. Als Katholik aufgewachsen, war er später von der Kirche abgefallen. Missionare erzählen, den letzten Anstoß habe die Tatsache gegeben, daß zur Christmette in einer südsudanesischen Bischofskirche nur Europäer zugelassen waren. Erst eine zweite Messe war für Afrikaner bestimmt. Er organisierte dann die kommunistische Partei, besonders unter der studentischen Jugend im Süden. Dabei konnte es geschehen, daß er darum bat, eines der Parteitreffen in Räumlichkeiten einer Missionsstation abhalten zu dürfen. General Numeiri machte ihn 1969 zum Minister für die Angelegenheiten des Südsudan. Er vertrat den Sudan, als Paul VI. 1969 nach Kampala (Uganda) reiste. Im Oktober vorigen Jahres empfing er die Bischöfe *Dud* von Wau und *Baroni* von Khartum zu einer Aussprache über Probleme, die sich aus der Wiedereröffnung von Kleinseminaren im Südsudan ergaben. Noch im Frühjahr 1971 war er in Rom und gab sich hinsichtlich der Lösung des Südsudanproblems optimistisch. Zur gleichen Zeit sahen sich andere Beamte seines Ministeriums bereits nach neuen Arbeitsmöglichkeiten um, weil sie die zunehmende Unsicherheit der Lage spürten.

Welche Rolle spielt das Südsudanproblem?

Es wäre sicher falsch, direkte Zusammenhänge mit den jüngsten Vorfällen zu konstruieren. Immerhin wuchs die Unzufriedenheit der Bevölkerung wegen des wirtschaftlichen Niederganges. Und dieser war sicher durch die hohen militärischen Ausgaben mitverursacht. Die westafrikanische Wochenzeitung „Afrique Nouvelle" vom 24./30. 6. 1971 schrieb als Titel über eine Bestandsaufnahme aus Anlaß der Wiederkehr des Jahrestages des Putsches: „Zwei Jahre nach der Machtübernahme hat das Militärregime keine wichtige Frage gelöst."
Numeiri hatte bald nach seiner Machtergreifung im Jahre 1969 eine Lösung für das Südsudanproblem versprochen. Er nannte als Grund für die Abschaffung der Parteien, das Volk sei gegen sie, weil sie das Problem des Südens nicht haben lösen können. Er sprach offen aus, daß es zwischen Nord und Süd geschichtliche Unterschiede gebe, und im Herbst 1969 fand er bei einer Fahrt durch den Süden Worte, wie sie keiner seiner Vorgänger äußerte: alle früheren Staatspräsidenten wären nur auf luxuriöse Aufmachung im Norden ausgewesen, den Süden hätten sie der Armut und Unwissenheit überlassen. Ja, Numeiri sagte sogar, die früheren Regierungen hätten den Süden unterdrückt und seine Entwicklung verhindert. Die Zeit sei jetzt vorbei, in der die Regierung dem Militär den Befehl gegeben habe, das Volk rücksichtslos zu massakrieren.
Aus derartig massiven Anklagen der Vergangenheit gewann man den Eindruck, daß jetzt ein neuer Weg beschritten würde. Dem Süden wurde eine relative Autonomie versprochen. Doch niemand konnte genau sagen, worin sie bestehen sollte. Und als Vorbedingung galt immer noch die endgültige Ausschaltung der Südsudanrebellen. Der Kampf verschärfte sich wieder. Auch aus der Luft griff man in die Kämpfe ein, wie von Uganda aus beobachtet wurde. Im Frühjahr kam es dann zu Geheimverhandlungen in London (Fides-Dienst vom 21. 4. 71 unter Berufung auf DIA). Doch sie scheiterten.
Jüngstes Zeugnis von der Härte des Kampfes und den Leiden der Zivilbevölkerung ist ein Schreiben, das am 22. Juli in Rom bekannt wurde (KNA 22. 7. 71). Darin schreibt ein Vertreter der „Südsudanesischen Befreiungsfront" an Papst *Paul VI.*, zugleich auch an den Generalsekretär des ÖRK, *E. C. Blake*, und an den Generalsekretär der Vereinten Nationen, *U Tant*, daß in den vergangenen Wochen 2000 sudanesische Soldaten mit Unterstützung sowjetischer Flugzeuge in der Provinz Equatoria in der Gegend von Palwar alle Dörfer vernichtet, die Ernten zerstört, Männer, Frauen und Kinder getötet hätten. Zwar hätten die Truppen der „Anya Nya" versucht, der Bevölkerung zu Hilfe zu kommen. Sie hätten jedoch gegen Napalmbomben und besonders ausgebildete sudanesische Elitetruppen nicht ankämpfen können. Abschließend heißt es: „Wir bitten Sie, unverzüglich zu in-

tervenieren und die Regierung von Khartum aufzufordern, diesen Völkermord zu beenden und neutralen Beobachtern zu erlauben, in das Innere des Südens zu gehen."
Es ist bezeichnend, daß sich die Juli-Putschisten beeilten, von einer baldigen Autonomie des Südens zu sprechen. Der designierte Staatschef *El Nur* nannte dies noch vor seinem Abflug aus London — in den Tod — die einzig „wissenschaftliche" Lösung dieses Problems. Aber auch hier lautete die ominöse Vorbedingung, zuvor müßten erst Ruhe und Ordnung im Südsudan hergestellt sein. Immerhin muß man den Kommunisten bescheinigen, daß sie sich wiederholt, so auch auf der „Konferenz am Runden Tisch" von 1965 für eine relative Autonomie des Südsudans eingesetzt hatten. Sie waren aber niemals gegen die Extreme, die völlige Integration oder totale Lostrennung forderten, durchgedrungen.

Zweideutiges Werben um die Kirche

Das Verhältnis von Staat und Kirche scheint sich unter Numeiri gebessert zu haben. Bekanntlich war die Missionstätigkeit schon vor der Unabhängigkeit im Jahre 1956 durch jene administrative Zweiteilung der Kolonialherren mitgezeichnet, die ihr im Norden nur die Betreuung der Gläubigen und sozial-karitative Tätigkeit gestattete, während sie im Süden eigentliche Glaubensverkündigung ausüben durfte. Deshalb sind auch heute noch die Christen im Norden, der kulturell-religiös als arabisiert-islamisch anzusprechen ist, eine kleine Minderheit. Auch im Süden sind sie eine Minderheit — das muß immer wieder betont werden, damit die dortigen Auseinandersetzungen in der rechten Perspektive gesehen und nicht als Christenverfolgung bezeichnet werden. Aber 400 000 Christen bei vier Millionen Südsudanesen, wie die letzten Ziffern vor der Massenflucht und den Massenverlusten durch Krieg und Kriegsfolgen im Jahre 1964 noch hießen, sind doch eine beachtliche Minderheit. Die Kirche widersetzte sich der Zwangsarabisierung und -islamisierung und handelte damit die Ausweisung aller weißen Missionskräfte ein.
Numeiri war der erste Staatspräsident, der offen aussprach, allerdings gerade auf einer Rundreise durch den Süden, daß man dessen Eigenart und die Rechte der Menschen dort unterdrückt hat. Damit fand sich für die Kirche Grund und Boden für Verhandlungen. Auch von staatlicher Seite ist man daran interessiert, zwischen Rebellen und Kirche einen Unterschied zu machen, in dem Sinne freilich, daß die Kirche sich ganz aus der Politik heraushalten und damit sich auch nicht für Menschenrechte stark machen solle. Bei allem Taktieren von seiten der Kirche muß man beachten, daß sie immer noch über 50 europäische Missionare und über 100 europäische Ordensschwestern in den nordsudanesischen Apostolischen Vikariaten Khartum und El Obeid stationiert hat. Sie will nicht noch einmal — und dann endgültig — eine Ausweisung auch dieser Kräfte riskieren.
Betrachtet man die seelsorgliche Lage im Sudan, so muß man praktisch drei Gebiete unterscheiden. Im Nordsudan handelt es sich um eine wachsende Kirche der kleinen Herde. Sie wächst durch Zuzug aus dem Süden, d. h. sie wächst an Armen und Erwerbslosen, die diese Not der Ungewißheit im Süden vorziehen. Gleichzeitig scheint der Glanz der von der Kirche unterhaltenen Schulen, wie des Comboni-Collegs in Khartum, etwas zu verblassen, da der Staat aufholt. Zeichen des besseren Einvernehmens sind hier die Eröffnung einer zweiten Pfarrkirche in Khartum am 8. Januar 1970 durch den Vizepremier Awadalla — einen Tag vor der Konsekration, die Eröffnung eines Amtes für christliche Angelegenheiten beim Unterrichtsministerium, die Eröffnung eines katholischen Informationszentrums in Khartum, das auch für die Erstellung der katholischen Rundfunkprogramme im Rahmen der religiösen Sendungen des Staatssenders Omdurman sorgt. Die Regierung will jetzt auch, daß das geplante Priesterseminar nicht in Juba im Südsudan, sondern in Khartum eröffnet wird.
Man pflegt Kontakt zu den Bischöfen. Als 1969 Bischof Dud von Wau, der einzige einheimische, d. h. südsudanesische Bischof, von der Bischofssynode zurückkehrte, empfing ihn ein Mitglied des Revolutionsrates und dankte ihm für sein Bemühen um die Stabilität im Süden unter Zusicherung materieller und moralischer Unterstützung. Bald darauf, am 6. November, versicherte ihm der Innenminister: „Der Revolutionsrat wird den religiösen Autoritäten im Süden beim Kirchenbau helfen und verlangt, daß alle ins Ausland geflohenen Priester zurückkehren."
Guter Beziehungen zu staatlichen Stellen scheint sich auch der Apostolische Delegat Calabresi zu erfreuen. Er durfte nicht nur den Norden, sondern 1970 auch einige Wochen den Südsudan bereisen. Dabei gewann der diplomatische Vertreter des Papstes einen recht optimistischen Eindruck über die Lage im Süden.

Die Kirche und der Süden

Hier jedoch muß man noch einmal zwei Gebiete unterscheiden. Das eine sind die kleinen und größeren „Städte" sowie die sogenannten „Friedensdörfer", von der gegnerischen Seite „Konzentrationsdörfer" genannt. In ihnen sammelt man die Bevölkerung aus dem Busch — auch mit Gewalt — ringsum in Militärlagern, um so den Rebellen jegliche Unterstützung zu entziehen. Demgegenüber liegt das weite Aufstandsgebiet im Busch, Urwald und Sumpf. Dort wird gekämpft und gemordet, wobei die Fronten durch Reibereien zwischen Gruppen von Aufständischen weiter aufgespalten sind. Wie groß diese Gebiete sind, ist nicht genau zu ermitteln. Hier jedoch ist von den südsudanesischen Städten aus keine Seelsorge möglich. Daß es aber im Aufstandsgebiet trotzdem Katechisten und gelegentlich auch durchreisende Priester gibt, ist der Tatsache zu verdanken, daß in den Nachbarstaaten nicht nur Hunderttausende von Flüchtlingen leben — die UN-Flüchtlingskommission spricht von 180 000, aber sicher sind es mehr —, sondern daß hier auch eine ganze Anzahl von Exilpriestern leben, die das Risiko auf sich nehmen, etwa zu den Hochfesten, wie Weihnachten und Ostern, in den Südsudan einzureisen. Dazu kommen Katechisten, die ständig mit den Menschen mitziehen, die ihren Wohnsitz immer wieder verlegen, um nicht in Friedensdörfer geschafft zu werden oder Napalmbomben zum Opfer zu fallen. (Daß letzteres keine Greuelmär ist, wurde von Uganda aus beobachtet und von illegal eingereisten Reportern wiederholt bestätigt.)
Man kann sich denken, daß die Regierung an der Tätigkeit dieser Priester und an der Berichterstattung aus dem Aufstandsgebiet keinen sonderlichen Gefallen hat. Allein die Anwesenheit der Priester und Katechisten stärkt den Widerstandswillen der Bevölkerung. Der Apostolische Delegat reiste deswegen in die benachbarten Länder, um die Priester zur Rückkehr in den Sudan zu bewegen.

Einige folgten der Aufforderung, die meisten blieben. Die Zahl der Exilpriester wird noch steigen. Allein in Uganda studieren gegenwärtig 29 Seminaristen Theologie und 13 Philosophie. Südsudanesische Jungen studieren an vier Kleinseminaren in Uganda, in Kilomines (Kongo-Kinshasa) und in Mboki (Zentralafrikanische Republik). Die Frage der Inkardination der Neupriester ist immer noch nicht gelöst.

Für seine Europareise gab die Regierung, wie Radio Omdurman am 14. November 1970 meldete, dem Apostolischen Delegaten ein Memorandum mit. Er sollte allen Einfluß aufbieten, die „feindliche" Kampagne gegen den Sudan zu unterbinden, die gerade in klerikalen Kreisen intensiver geworden sei. Calabresi kam tatsächlich nach Italien und auch in die Bundesrepublik Deutschland und versuchte, seinem Auftrag gerecht zu werden. Nach seiner Rückkehr berichtete er über seine Eindrücke. Seiner Ansicht nach sind es nicht eigentlich kirchliche Kreise, die sich in derartigen „Kampagnen" betätigen.

Noch ist nicht ersichtlich, ob das Verhältnis des Staates zur Kirche durch den Prozeß gegen Oberst *Steiner* einer neuen Belastungsprobe ausgesetzt wird. Die Anklage nannte ausdrücklich den Orden der Kombonianer, der Kontakte zu Steiner gehabt haben soll. Sie aber sind die einzigen weißen Missionskräfte, die noch im Nordsudan tätig sind. Von daher ist es verständlich, daß sich ihr Generaloberer *Agostoni* am 25. August ausdrücklich von Steiner distanzierte (KNA 26. 8. 71). Agostoni stellte fest, er habe Steiner weder jemals gesehen noch gesprochen. „Offensichtlich sind viele der im Zusammenhang mit dem Steiner-Prozeß erhobenen Anklagen ein erfundenes Gemisch von Lügen, um die Kirche und einige ihrer Institutionen in die Affäre hineinzuziehen", hieß es weiter in der Erklärung.

Vor Ausgang des Prozesses kann noch nicht mit Sicherheit gesagt werden, daß die andere Seite mit dieser Erklärung zufriedengestellt ist. Tatsächlich scheint es, daß kirchliche karitative Stellen in ihrem verzweifelten Bemühen, der Bevölkerung im südsudanesischen Aufstandsgebiet zu helfen, Kontakte mit dem Söldnerführer Steiner hatten.

Ein Appell an die Bischöfe

Daß man im Lande nicht immer mit dem vorsichtigen Taktieren kirchlicher Stellen einverstanden ist, beweist ein Brief, den südsudanesische Studenten aus El Obeid an die sudanesische Bischofskonferenz sandten, gleichsam um Beratungsstoff für die Frühjahrskonferenz 1971 zu liefern. Der Brief hat folgenden Wortlaut (SIM 1. 4. 71, 74 f):

„Wir wissen, daß Sie sich in kurzem in Khartum zu Ihrer Jahreskonferenz versammeln. Das ist ein bedeutendes Ereignis im Leben der sudanesischen Kirche. Jeder Christ muß daran interessiert sein. Deshalb haben wir schwarzen Studenten von El Obeid uns entschlossen, Ihnen diesen Brief zu senden mit dem Ziel, Ihre Aufmerksamkeit auf einige Punkte zu lenken, die für das Leben der Kirche wichtig sind. Und zwar (geht es um folgendes):

1. Es ist eine Grundverpflichtung der Kirche, das Evangelium jedem zu verkünden, der es nicht kennt. Aber im Augenblick wird für die Evangelisierung im Süden wenig getan. Wenn das durch den Priestermangel begründet ist, warum sollte man dann nicht Hilfe aus Uganda und Ostafrika erbitten?

Wir denken, daß Sie unsere sudanesischen Priester (im Ausland) zur Rückkehr ermutigen müssen. Es ist ihre Pflicht zurückzukehren, aber sie können dazu nicht gezwungen werden. Falls sie sich weigern, erbitten Sie die Hilfe anderer.

2. Die Kirche hat die Aufgabe, ihre eigenen Rechte zu verteidigen. Sie muß reden, wenn das notwendig ist. Wir denken, daß dies besonders Euch betrifft, die Bischöfe und Ordinarien des Sudan, besonders Sie, die sudanesischen Bischöfe. Leider sind wir Zeugen so vieler tragischer Ereignisse. Warum muß die Kirche immer im Schweigen verharren? Erinnern Sie sich der Worte des Herrn: „Man wird euch vor die Gerichte bringen und verfolgen um meines Namens willen." Sie haben die Pflicht, Verteidiger der Rechte des Menschen zu sein. Sie müssen die Wahrheit sagen, auch wenn Ihnen das Schwierigkeiten bereitet.

Sie wissen, daß die Mehrheit unserer sudanesischen Priester im Exil lebt und Angst hat zurückzukehren. (Einer der Gründe ist, daß sie in Ihnen keine mutigen Führer finden, die sie in schwierigen Augenblicken verteidigen können.)

3. Sprechen wir weiter vom Priestermangel. Er ist evidente Tatsache. Viele Kirchen sind seit Jahren aufgegeben, zerfallen. Wo soll man neue Priester finden? Viele Kirchen sind weitab von den Dörfern erbaut worden. Das hindert die ausländischen Priester daran, seien sie Europäer oder Afrikaner, dorthin zu gehen. Nur die einheimischen sind dazu in der Lage. Deshalb muß das Seminar gut organisiert werden. Das Kleinseminar könnte in Wau und das Priesterseminar in Khartum sein, da es im Süden keine Lehrer gibt.

Die Priesterkandidaten müssen hier im Sudan und dürfen nicht im Ausland ausgebildet werden. Sie können später zu weiterer Spezialisierung ins Ausland gehen.

4. Sie müssen Ihr Bestes tun, die christlichen Lehrer im Süden zu überzeugen, besonders die der Elementar- und Mittelschulen, zur Erteilung des Religionsunterrichtes in ihren Schulen bereit zu sein. Jungen und Mädchen werden manchmal durch die Tatsache, daß sie keinen Lehrer haben, der sie in Religion unterrichtet, dazu gezwungen, Muslimen zu werden.

5. Die Zahl der Katechisten muß erhöht werden.

6. Der christliche Glaube ist im Süden infolge des Fehlens der religiösen Unterweisung in Gefahr. Viele alten Christen haben das Wort Gottes vergessen, da sie keinen Kontakt zu Priestern mehr haben. Die Kirche muß den Kontakt zu allen Christen wiederherstellen. Die Priester im Süden müssen viel häufiger die seit 1964 aufgegebenen Kirchen besuchen, um die Christen zu Gebet und zu Gottesdiensten zu versammeln. Viele Kirchen sind seit 1964 nicht mehr von Priestern besucht worden.

7. Wir denken, daß die Kirche nicht genug für die Evangelisierung des Stammes der Nuba im Norden tut."

Zum Schluß erklären die Studenten, Zweck dieses Briefes sei es nicht, die Kirche anzugreifen oder sie zu kontestieren. Sie wollten nur einige Gedanken darlegen, weil sie sich alle für die Kirche verantwortlich fühlen.

Die Studenten bitten die Bischöfe, „aufrichtig zu sein und keine Furcht zu haben, die Wahrheit zu sagen". Sie beschwören die Bischöfe, an die Forderung der Schrift zu denken: „Wir müssen Gott mehr gehorchen als den Menschen. Wir müssen das verkünden, was wir gesehen haben."

Zeitbericht

Kirche und Politik in Lateinamerika

Ein Bericht aus Anlaß der römischen Bischofssynode

Die römische Bischofssynode, die dieser Tage zusammentritt, ist ein Ereignis, das die Kirche in ihrer weltweiten Differenzierung widerspiegeln muß, will sie ihrer Aufgabe gerecht werden. Die Entwicklungen sind aber von Kontinent zu Kontinent trotz gewisser, oft nur oberflächlich wirksamer Einheits- und Gleichheitsmomente äußerst verschieden. Es interessiert deshalb, in welchem regionalen Kontext die der Synode gestellten Themen jeweils erscheinen. Dies gilt besonders für die Länder der Dritten Welt. Eine abgerundete Dokumentation der Fakten, Meinungen und Initiativen während der letzten Vorbereitungsphase war uns nicht möglich, weil die entscheidenden Sitzungen vor allem der bischöflichen Gremien erst in den letzten Wochen stattgefunden haben. Wir haben deshalb einen Bereich ausgewählt, in dem sich die Symptome einer radikalen Umbruchssituation am heftigsten zeigen und in dem die beiden Themen der Synode, die Priesterfrage und die soziale Gerechtigkeit, in einer unvermuteten, problematischen und zum Teil neuartigen Verquickung erscheinen: Lateinamerika. Wir haben einen bekannten lateinamerikanischen Publizisten, Hector Borrat, Chefredakteur der Zeitschrift „Vispera" (Montevideo) um einen Situationsbericht gebeten. Der Autor läßt deutlich erkennen, wohin seine eigene Meinung tendiert. Er verbirgt nicht die subjektiven Elemente seiner Interpretation. Aber gerade deswegen vermittelt er mehr an spezifisch lateinamerikanischer Problematik, als dies in einer distanzierten Faktenanalyse aus europäischer Sicht geschehen könnte. Weil der Beitrag in wenigen Strichen, aber sehr deutlich zugleich die Entwicklung seit dem Konzil aufzeigt, die in Lateinamerika keineswegs so eindimensional verlaufen ist, wie es bei uns in Deutschland oft erscheint, hat er auch über die Synode hinaus Bedeutung.

In Lateinamerika wirken die beiden Themen, *„das priesterliche Dienstamt"* und *„Gerechtigkeit für die Welt"*, weniger als zwei nacheinander zu behandelnde Programmpunkte für die Bischofssynode, sondern vielmehr wie zwei Dimensionen eines und desselben Problems. „Für uns", so heißt es in einem Brief lateinamerikanischer Priester, der mit zahlreichen Unterschriften versehen im September nach Rom geschickt wurde, „ist es kein bloßer Zufall, daß die Synode das priesterliche Amt und Gerechtigkeit und Frieden zugleich behandelt. Gerechtigkeit und Frieden, das ist das Hauptproblem Lateinamerikas, und viele Priester dieser Region empfinden es als ihr eigenes Problem und als ihre eigene Unruhe." Die Krise des Priestertums, die bereits von der Arbeitsvorlage betont wird — und die ihrerseits in einer Wechselbeziehung zu der Krise der Laienschaft steht, ohne die sie überhaupt nicht zu verstehen wäre — berührt eine ganze soziale Körperschaft, die berufen ist, als Leib Christi zu handeln und in diesem Handeln ihre Identität zu finden. (Zum Werdegang dieses Krisenprozesses in Lateinamerika seit dem Konzil vgl. *H. Borrat*, Terra incognita, Estela, Barcelona 1970; franz.: La croix au sud, Ed. du Cerf, Paris 1970). Gleich seinem Haupt steht dieser Leib unter der Berufung, für die anderen zu leben. Er soll vor aller Welt die Frohe Botschaft verkünden und in seinen Gliedern den Dienst am Nächsten leisten; dafür wird er angefeindet, geschlagen, verleumdet, bestritten und gekreuzigt. Das Handeln — das Leiden — dieses Leibes bezieht alle seine Glieder ein und erst recht seine priesterlichen, von denen ein Teil sich der Verwirklichung einer Gerechtigkeit gewidmet hat, die nicht der politischen Entscheidung entraten kann.

Leider zeigen die römischen Arbeitspapiere über das Thema des priesterlichen Amtes gerade unter diesem Aspekt eine bedauerliche Dürftigkeit und verfolgen die Absicht, im Interesse einer idealen „Einigkeit" der Tätigkeit des Priesters gewisse ebenso anfechtbare wie unklar definierte Schranken zu setzen. Sie sind deutlich bestrebt, den Einsatz der Priester in politischen Problemen zu hemmen und wenden gegen diesen Einsatz ein, er beanspruche den Priester vollzeitlich, wirke sich aus in einem Kampf für eine bestimmte „politische Partei" oder in einer neuen Form von Klerikalismus. Wendet man diese Sammlung von Warnungen und Einwänden in der Praxis so an, wie sie da steht, dann fällt man gerade denjenigen Priestern in den Arm, die im Augenblick am meisten für die Erneuerung des lateinamerikanischen Katholizismus tun, ja für Lateinamerika schlechthin.

Priestergruppen drängen zur Aktion

„Wenn von der weltlichen Tätigkeit die Rede ist", schreiben die *„Priester für die Dritte Welt"* an *J. Carlos*, den Weihbischof von Buenos Aires, „so halten wir eine Unterscheidung für unbedingt notwendig, die in der Umfrage nicht gemacht wird. Aktiver Einsatz des Priesters im weltlichen Bereich kann zweierlei besagen: 1. daß der Priester eine weltliche Berufstätigkeit ausübt (z. B. Arbeiter, Lehrer usw.), oder 2. daß er von seiner spezifisch priesterlichen Amtsausübung (Predigt, Katechese, Umgang mit den Menschen) her auf weltliche Dinge Bezug nimmt, um im Lichte des Wortes Gottes über sie zu urteilen. — Was die erste Bedeutung dieses Begriffes anbetrifft, so glauben wir, daß es bestimmte Tätigkeiten gibt, die der Priester nicht ausüben darf, weil sie in ihren inneren Zusammenhängen nicht zu seinem Wesen passen oder zutiefst dem Zeugnis widersprechen, das er als Priester zu geben hat; so kann er zum Beispiel nicht Kaufmann sein, nicht Polizeibeamter, aber auch nicht auf die Dauer eine politische Macht ausüben. Andere Tätigkeitsformen dagegen sind nach unserer Meinung, je nach Lage der Dinge, für den Priester nicht nur möglich, sondern aus mancherlei Gründen sogar begrüßenswert, so etwa die Tätigkeit als Arbeiter, Handwerker, Lehrer usw. Dazu aber möchten wir erklären: Angesichts dessen, daß das Konzil dem Priester diese Möglichkeit eröffnet, daß noch in jüngster Zeit der Papst selbst sie als Zeichen der Hirtensorge der Kirche charakterisiert hat, können wir nicht begreifen, wie es geschehen konnte, daß viele Priester der Hauptstadt Buenos Aires, die in solchen Tätigkeiten ehrlich und be-

wußt einen Weg der Verwirklichung ihres Priestertums erblickten, auf eine beharrliche Ablehnung von seiten ihrer Bischöfe gestoßen sind. Was die zweite Bedeutung des Begriffes ‚weltliche Tätigkeit' anbetrifft, so sind wir der Meinung, daß der Priester dem Heil des Menschen als ganzem zu dienen hat und daß seine Amtstätigkeit daher auf alle Lebensbereiche im Leben des einzelnen wie der Gemeinschaft Bezug nehmen muß" (Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónica-documentos-reflexión, 2a. edición, Publicaciones del Movimiento, Buenos Aires 1970, Documento de Carlos Paz, 9/71; vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 480 ff.).

Die argentinischen „Priester für die Dritte Welt", eine besonders dynamische und in ihrer Arbeit entschiedene, aber umstrittene Priestergruppe, erklären, die Priesterbefragung zur Vorbereitung der Bischofssynode spreche die wirklichen Probleme gar nicht an; sie setze als undiskutierbar eine Reihe von Dingen voraus, an denen sich das wirkliche Empfinden der Priester zu zeigen habe; sie erwecke schließlich den Eindruck, als wolle sie eine ganz bestimmte Antwort aufoktroyieren oder doch zumindest die Richtung festlegen, in der sie erfolgen solle. Die Gruppe ist der Meinung: Die Grundfrage, die zu stellen ist, lautet: Kann der Priester seinem Amt heute noch einen Sinn abgewinnen? Sie vertreten einerseits nachdrücklich den Standpunkt, der Glaube an Jesus Christus und die Kirche ermögliche ihnen eine Wertung der Dinge, die ein Festhalten am Priestertum der Sache nach und im Grundsätzlichen gestatte. Doch sind sie der Meinung, die konkreten Bedingungen, unter denen es ausgeübt werde, seien — ob diese nun auf kanonische Vorschriften, die Mentalität der Hierarchie oder einzelner Bischöfe zurückzuführen sind — so, daß sie es in seiner konkreten Gestalt unzulänglich, dadurch unwirksam und dadurch unbefriedigend, ja für viele unerträglich machten. Daher müßten die Oberhirten neue Modelle priesterlicher Lebensführung und Dienstausübung nicht nur tolerieren, sondern von sich aus fördern.

Wie sehen diese neuen Modelle aus? Die „Priester für die Dritte Welt" hüten sich sehr wohl, sie genau zu beschreiben oder auch nur Beispiele zu skizzieren. So heftig sie in manchen Fällen mit den staatlichen und hierarchischen Autoritäten in Konflikt geraten sind, so sind diese doch noch keineswegs genügend gereift, sondern korrigieren und erneuern sich aus sich selbst unter dem Antrieb konkreter Versuche und Erfahrungen und dem unterschiedlichen Einfluß verschiedenartigster Situationen; es erscheint daher unmöglich, heute schon eine exakte Typologie davon anzubieten.

Entschlossenheit zur Parteinahme

Was die Frage der Einheit anbetrifft, so sind die „Priester für die Dritte Welt" sich völlig einig darüber, daß der Priester seine Entscheidung nicht nach Maßgabe anderer geltend machen darf. Sie sind der Meinung, daß „sich heute Alternativen bieten, angesichts deren die Entscheidung nicht mehr frei ist, zum Beispiel wo es um die Frage der Unterstützung von Strukturen der Befreiung oder der Abhängigkeit geht". Sie befürchten, die bereits erwähnte Kritik an „neuen Formen des Klerikalismus" verberge eine Tendenz des Desinteresses am „Weltlichen", die indessen zur gesamten gegenwärtigen Orientierung des Lehramtes in Widerspruch stehe. Sie wenden sich gegen die Unterscheidung zwischen dem, was „im strengen Sinne in den Bereich des priesterlichen Amtes fällt", und dem, was dies nicht tut; denn wenn man — so erklären sie — das Priestertum nicht zu einer reinen Funktion machen, sondern in ihm eine Weihe erblicken wolle, die das ganze Leben des Priesters erfasse, müsse alles, was er tue und lasse — ausgenommen die Sünde — in seinen priesterlichen Persönlichkeitscharakter integrierbar sein und damit von seinem Amt her und für dieses Amt einen Sinn bekommen.

In Santiago de Chile — in einer Situation, die von der seiner argentinischen Kollegen weitgehend verschieden ist — erklärt Pater *P. Fontaine Aldunate* („Vispera", September 1971) die den Arbeitsvorlagen zugrunde liegende Perspektive als „irreal"! „Man möchte sagen", schreibt er, „dieser Text habe das Bild des Priesters in der Soutane vor Augen, der exakt und unbekümmert seine Funktionen versieht, als wäre in den letzten Jahren in der Welt weiter nichts geschehen." P. Fontaine ist, wie so viele profilierte Persönlichkeiten seiner Kirche, ein fortschrittlich denkender junger Geistlicher, der aus den gehobenen Kreisen Chiles stammt und stark im studentischen Milieu engagiert ist. Er vertritt den Standpunkt, viele von den in diesem Papier angesprochenen Problemen ließen sich durch eine grundlegende Änderung der kirchlichen Strukturen lösen. Der Text scheint — ohne es ausdrücklich zu sagen — mehr an den Einzelpriester zu denken, der innerhalb einer Pfarrei einer anonymen Masse von Gläubigen seine Dienste leistet, als an den Mann, der einer konkreten Gemeinde von menschlich faßbaren Dimensionen dient. In Chile — und das gilt mehr oder weniger auch für andere Bereiche des Südens — trifft man auf drei Grundtypen von Priestern: den Typ, der weiterhin nach traditionellen pastoralen Prinzipien arbeitet; den Typ derer, die in den Berufsgruppen oder im politischen Bereich besonders gut arbeiten — aber das ist eine Minderheit —; und schließlich diejenigen, die traditionelle pastorale Prinzipien mit neuen Elementen zu kombinieren suchen — das ist die Mehrheit. Das ist — so gibt er zu — durchaus normal für eine Kirche in einem Übergangsstadium, obwohl es natürlich die Geistlichen, die sich engagieren, selbst in eine Spannungssituation bringt.

„In meinem Bereich", bemerkt P. Fontaine, „nimmt die Zahl derjenigen Priester immer mehr zu, die nicht mehr an die Möglichkeit einer politischen Neutralität glauben. Damit ist nicht unbedingt gesagt, daß sie militante Mitglieder einer Partei werden wollten, obwohl dies für viele als Möglichkeit durchaus offenbleiben muß, im gegenwärtigen Augenblick wie für die Zukunft. Auf jeden Fall aber geht es darum, für die Unterdrückten einzutreten, und das bedeutet hier in Lateinamerika: gegen den Imperialismus und die kapitalistischen Minderheiten auftreten. Das wiederum bedeutet zumindest eine ziemlich weit ‚links' orientierte Aktivität."

Der Einfluß des Marxismus

Dieser Standpunkt entspricht weitgehend den kürzlich veröffentlichten Ergebnissen einer unter Leitung von P. R. *Poblete* SJ von der Universität Santiago und Georgetown (USA) gemeinsam durchgeführten *Umfrage* (El Sacerdote Chileno, Santiago de Chile 1971). Nicht alle von den 3000 angesprochenen Priestern, von denen 53,6 % Ausländer waren, haben geantwortet. Hier einige Einzelergebnisse: 52,8 % befürworten „eine freundschaftliche

Zusammenarbeit mit dem Marxismus, jedoch ohne dabei die vorhandenen Unterschiede außer acht zu lassen"; nur 5,3 % entscheiden sich dagegen für „einen Kampf gegen den Marxismus, da er eine in sich schlechte und verderbliche Lehre" sei; auf der extremen Gegenseite sind 5,3 % der Überzeugung, „angesichts der herrschenden Situation müßten die Christen sich mit den marxistischen Parteien verbindlich zusammentun"; 1,3 % halten es für notwendig, „jeden Kontakt mit den Marxisten zu vermeiden"; 36,8 % sprechen sich dafür aus, „den Marxismus zwar abzulehnen, aber für einen Dialog mit den Marxisten offenzubleiben".

Die inzwischen berühmt gewordene *Erklärung der 80 Priester,* die in dichtbevölkerten Armenvierteln arbeiten, erschien Mitte April. Sie liegt ganz auf der Linie mehrerer früherer Erklärungen, die teilweise bis in die Zeit vor dem Sieg *Salvador Allendes* zurückgehen, und fordert dringend die aktive Teilnahme der Christen am Aufbau des Sozialismus. Sie sollten „in einer gemeinsamen Aktion für das historische Ziel" arbeiten, „das sich das Land gesetzt habe" und sich dabei in die große Gesamtbewegung hineinstellen. Nach Meinung der Achtzig und vieler anderer lateinamerikanischer Katholiken wird die Zusammenarbeit mit dem Marxismus erleichtert — „einerseits wenn und in dem Maße wie der Marxismus sich mehr und mehr als Werkzeug der Gesellschaftsanalyse und Umwandlung der Gesellschaft erweist, andrerseits je mehr wir Christen unseren Glauben von all dem reinigen, was uns an einem realen und wirksamen Engagement hindert".

Der Streit, der sich an dieser Erklärung in Chile entzündet hat, veranschaulicht auf die eindrucksvollste Weise die großen Linien, an denen die Grenzen verlaufen, die heute die katholische Christenheit Lateinamerikas teilen (vgl. dazu „Vispera" Juli 1971). Die verschiedenen politischen Optionen spiegeln die unterschiedlichen Formen des Kirchenverständnisses und des Verständnisses der Rolle des Priesters wider und vertiefen gleichzeitig die Unterschiede. Bereits am 25. April unterstreicht der *chilenische Episkopat* einerseits „die Erwartungen eines Volkes, das nicht unbegrenzt warten kann", fordert aber andrerseits, daß „dieses Volk nicht seinem historischen Ursprung fremden ideologischen Schemata geopfert" wird. Wenn darin auch der chilenischen Regierung gegenüber wiederholt wird, daß die Kirche die staatliche Autorität achte und zur „Zusammenarbeit an der Aufgabe, dem Volk zu dienen", bereit sei, wird doch andrerseits unmißverständlich erklärt, daß der eingeschlagene Weg der eines „maßgeblich vom Marxismus inspirierten Sozialismus" sei und daß die historischen Erfahrungen mit dem Marxismus zeigen, daß unter seiner Herrschaft die Menschenrechte „in einer ganz ähnlichen und gleich verurteilenswürdigen Weise mit Füßen getreten werden, wie unter der Herrschaft kapitalistischer Systeme". Im Zusammenhang damit verlangen die chilenischen Bischöfe in Übereinstimmung mit den römischen Arbeitsunterlagen von den Priestern, daß sie „darauf verzichten, in der Öffentlichkeit parteipolitische Standpunkte zu vertreten, um nicht einem längst überwundenen Klerikalismus zu verfallen, den niemand neu entstehen sehen möchte . . . Die politische Option des Priesters verneint, wenn sie sich wie in diesem Falle als logische und unausweichliche Folgerung aus seinem christlichen Glauben darstellt, einschlußweise jede andere Option und verletzt damit die Freiheit anderer Christen".

Die gesellschaftliche Rolle des Priesters

Verschiedene Erläuterungen einiger von diesen 80 Priestern erbrachten den schlüssigen Beweis, daß sich aus ihrem Manifest diese Gefahr der Beeinträchtigung (der Freiheit anderer Christen) nicht ableiten läßt. P. Fontaine selbst schrieb in der Zeitschrift „Mensaje", einige von den gegen das Manifest gerichteten Einwänden schienen von einer dualistischen Theologie auszugehen, die auf der Trennung der zwei Ebenen bestehe: auf der einen Seite der Ebene eines desinkarnierten, sich auf dem Boden von abstrakten Prinzipien bewegenden Glaubens, auf der anderen Seite der Ebene unterschiedlicher politischer Optionen, die alle innerhalb der Kirche gleiche Rechte besitzen. Dagegen macht er darauf aufmerksam, daß die Geschichte eine Einheit darstellt, innerhalb deren Gott die Befreiung seines Volkes wirkt. Nach seiner Auffassung geht für viele Christen heute die Befreiung durch Christus, die Befreiung, für die er gestorben ist, konkret den Weg der Bewegung zur Befreiung der Dritten Welt, wenn sie sich auch nicht darin erschöpft —, ebenso wie der Auszug aus Ägypten für das von Moses geführte Volk Israel seine konkrete, wenngleich nur partielle Erlösung darstellte, die ihrerseits Ankündigung einer vollen Erlösung war. Dieses Verständnis des Glaubens als konkrete politische Verpflichtung, so fügt er hinzu, steht immer zahlreicher werdenden Gruppen lateinamerikanischer Katholiken vor Augen, die davon überzeugt sind, daß die sozialistische Weltbewegung, ungeachtet all ihrer Fehler und Mängel, bedeutende evangelische Werte birgt. Daher erscheint ihnen das revolutionäre Engagement als notwendig für die Übertragung ihres Glaubens ins praktische Handeln.

Aus solchen Überzeugungen und Überlegungen, schließt P. Fontaine, erwachsen Aktionen wie die der Achtzig. So gesehen, erscheint ihm auch die „neue Form des Klerikalismus" als eine sehr wenig begründete Gefahr. Wirklich „neu" an dieser Haltung sei, daß sie dahin tendiert, eine Anzahl institutioneller Aspekte der Kirche, vor allem den ihrer Macht, zu zerstören. Das Gewicht der Neutralität der Kirche wie der Hierarchie wirkt sich so stark zugunsten des status quo aus (und ist daher alles andere als „Neutralität"), daß zweifellos kaum ein Gegengewicht im gegenteiligen Sinne bleibt. „Es geht nicht darum, nach einem neuen klerikalen Einfluß zu streben, indem man einen Linkskurs einschlägt, sondern darum, Stellungen zu beziehen, die im Augenblick diesen Einfluß nicht völlig ausschalten." Nach P. Fontaine ist der Priester ein Faktor der Einigung im Konflikt, er darf ihn nicht umgehen und ihm ausweichen. Es ist wie bei der Kirche: eine endzeitliche Einheit, die zugleich Geschenk und Aufgabe ist. Doch könne der Priester leichter in einer kleinen Gemeinde als in der großen Kirche Faktor der Einheit sein. Hüten müsse er sich jedoch vor einer Einheit, die derart überirdisch verstanden wird, daß sie auf Erden keinerlei praktischen Sinn und keine Bedeutung besitzt. Doch sei in den Augen mancher die Einigkeit, zu deren Schaffung der Priester beiträgt, wie die Hegelsche Idee: Sie dient dem System und tritt niemandem zu nahe.

Der Kern all dieser Fragen betrifft, in einem Wort gesagt, die politische Dimension des priesterlichen Amtes. Im Unterschied zu den Verhältnissen in anderen Gebieten nimmt in Lateinamerika das *Zölibatsproblem* bei weitem nicht den ersten Platz auf der Liste der anstehenden Fragen ein. Eine typische Stellungnahme zu diesem Fragenkomplex dürfte die der argentinischen „Priester für

die Dritte Welt" sein: Der Verzicht auf die Ehe um des Himmelreiches willen stellt einen nach wie vor gültigen Wert dar; der Eheverzicht entspricht dem Priestertum besser als die Ehe, wenngleich damit nicht gesagt sein soll, daß die Ehe immer und in allen Fällen für das Priestertum ein Hindernis bedeutet; angesichts des Priestermangels und der gegenwärtigen Krise des Priesteramtes wäre zu erwägen, ob es nicht angebracht ist, auch verheirateten Männern die Priesterweihe zu erteilen; damit die heutige Welt das Zeugnis des Eheverzichtes um des Reiches Gottes willen in seiner vollen Leuchtkraft zu sehen bekommt, sollte jedoch daneben deutlich sichtbar die Freiheit der Wahl stehen.

Was ist aus Medellín geworden?

Das Ende Mai erschienene zweite vatikanische Dokument zur Vorbereitung der Bischofssynode mit dem Thema *„Gerechtigkeit in der Welt"* (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 325) ist ganz anderer Art und hat noch nicht so mannigfaltige Reaktionen ausgelöst wie das Vorbereitungspapier über das priesterliche Amt. Dennoch läßt sich unschwer voraussehen, daß es in den auf Neuerung bedachten Kreisen des lateinamerikanischen Klerus eine bedeutend bessere Aufnahme finden wird. Im Grunde greift dieses Dokument im wesentlichen die Stellungnahmen auf, mit denen der lateinamerikanische Episkopat zum Abschluß seiner Zweiten Generalversammlung des Jahres 1968 in *Medellín* (Columbien) an die Öffentlichkeit getreten ist und projiziert sie auf die gesamte Christenheit (vgl. den Berichtsband Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio, tomos I y II, Secretariado General del CELAM, Bogotá 1968).
Heute wie damals steht in engem Zusammenhang mit dem Entwicklungsproblem die Verurteilung des Neokolonialismus (wie sie sich bereits in mehreren Äußerungen des römischen Lehramtes findet); doch wird in dem neuesten Dokument der Neokolonialismus und seine Entsprechung auf seiten der Völker der Dritten Welt, die Abhängigkeit, nicht allein verurteilt, sondern geradezu als Schlüssel zum Verständnis der gegenwärtigen Forderungen der Gerechtigkeit in dieser Welt angesehen. Oder anders gesagt: Betrachtet man dieses neue Dokument, so darf man den Aufruf zu der nächsten Sitzung der Bischofssynode geradezu als Einladung zu einer wirksamen Beratung über die Befreiung verstehen.
Der Begriff der *„Befreiung"* ist seit Medellín bzw. im Zusammenhang mit Medellín geradezu *der* Begriff geworden, der den latein-amerikanischen Katholizismus in seinen besten nachkonziliaren Strömungen kennzeichnet. Medellín hat — mehr als Aufruf denn als Programm wirkend — eine vollkommen unerwartete Wende innerhalb des Katholizismus des ganzen Kontinents ausgelöst. Die sich für gewöhnlich auf die „soziale Frage" beschränkenden Kirchen haben endlich auf der höchsten Ebene ihrer Repräsentation entdeckt, daß diese Frage unausweichlich politischer Natur ist. Die „Allianz für den Fortschritt", die von Washington ausging und der Wahlsieg der Christdemokraten in Chile (1964) haben die tragende Grundlage für die frühere bischöfliche Botschaft abgegeben, die bei der Konferenz des CELAM in Mar el Plata (1966) ihren Höhepunkt erreichte (zur Entwicklung des CELAM von Medellín vgl. *C. Aguiar,* Las puertas abiertas, „Vispera", Juli 1968). Es ist kein Zufall, daß der Sieg der Christdemokraten im Bündnis mit der „fortschrittlichsten" Kirche des Kontinents zustande gekommen ist und daß Freis „Revolution in Freiheit" sich als Alternative und Überwindung der kubanischen Revolution verstanden hat. Noch um die Mitte des letzten Jahrzehntes bedeutete, sich für die wirtschaftliche und soziale Entwicklung einsetzen, in vollstem Einklang mit den Worten des Papstes, aber auch mit denen des Weißen Hauses, mit den „progressistischen Katholiken" in Paris und Löwen wie mit den großen Hilfsorganisationen sprechen, ob sie nun unter staatlicher Regie standen, von privater Initiative ausgingen oder von den Kirchen selbst. Das politische Denken der Hierarchie bewegte sich also im gleichen Schritt mit ihrer postkonziliaren Planung. Das lief letzten Endes auf die Auffassung hinaus: Für Lateinamerika denselben Weg vorsehen, wie ihn die Industrienationen durchlaufen hatten, lag vollkommen auf der Linie des „aggiornamento" und sicherte dessen Gelingen. Wenn man für den Kirchengesang Gelineau-Texte übersetzte und zur pastoralen Erneuerung keine besseren Einfälle hatte als die, Modelle aus den französischsprachigen Ländern genauestens zu kopieren, so lag es nur allzu nahe, auch dann unkritisch weiter zu imitieren, wenn es sich um die Lösung der „sozialen Probleme" Lateinamerikas handelte.

Die konziliaren Gewässer teilen sich

Das blieb so, bis die nachkonziliaren Gewässer sich zu teilen begannen, namentlich innerhalb der Geistlichkeit, die durch ihre Stellung das Element bildet, das die Kirche am sichtbarsten in Erscheinung treten läßt und sich am unmittelbarsten mit ihr befaßt. Mit einmal begannen die begeisterten Verfechter des Zweiten Vatikanums, die bei der innerkirchlichen Auseinandersetzung eine einheitliche Front gegen integristische Gruppierungen gebildet hatten, festzustellen, daß sie in einander widerstreitende Gruppen gespalten waren, wenn es um den Kampf gegen den Neokolonialismus und den inneren Kolonialismus ging (um die Dinge im Vokabular von Medellín auszudrücken). So zeichnete sich Ende der sechziger Jahre deutlich eine neue Gruppe ab, die von manchen spöttisch als *„Sakristei-Progressisten"* bezeichnet werden, da sie sich im politischen Bereich als konservativ erwiesen, zumindest als neokonservative, oder wenn man lieber will, fortschrittliche Konservative, das heißt: Verfechter einer wirtschaftlichen und sozialen Entwicklung, die den technologischen Änderungen den Vorrang vor den politischen Entscheidungen gaben und überzeugt waren, diese Erstgenannten würden durch eine großangelegte Zusammenarbeit mit Washington und den lateinamerikanischen Regierungen und Unternehmern herbeigeführt (am Beispiel Argentiniens wird diese Richtung analysiert von *L. Gera* und *G. Rodríguez Melgarejo* in „Vispera", Februar 1970). Ihnen standen die sog. *„konsequenten Progessisten"* gegenüber. Diese forderten eine sozialistische Planung, um die gegenwärtige Abhängigkeit zu überwinden; nach ihrer Auffassung war der Zustand der Unterentwicklung in ihren Ländern die unvermeidliche Auswirkung des Reichtums der Industrienationen; sie übten eine unerbittliche Kritik an der Arbeit der Christdemokraten in Chile und gingen dabei soweit, innerhalb der Partei einen linken Flügel zu bilden oder sich ganz von ihr zu trennen und die MAPU zu gründen, die 1970 für Allende stimmte; sie beteiligten sich aktiv an den Kämpfen aus dem Untergrund in Brasilien, Argentinien, Bolivien und Columbien und wurden verfolgt, eingekerkert und gefoltert — nicht selten von Re-

gierungen, die sich selbst zum christlichen Glauben bekannten. Man hielt nichts mehr von der Allianz. Die Ermordung der Gebrüder Kennedy und Martin Luther Kings sowie das Aufkommen einer lautstarken, wenn auch wenig profilierten inneren Opposition, die sich an dem Angriff auf Vietnam entzündete, versetzten dem bereits angeschlagenen Ansehen der USA in Lateinamerika den Gnadenstoß. Zur gleichen Zeit glaubten sich die in ihren Interessen als Exporteure landwirtschaftlicher Produkte, Bergwerksbesitzer und Vertreter einer im Anfangsstadium stehenden heimischen Industrie beeinträchtigten und durch das nordamerikanische Kapital zutiefst beunruhigten und bedrängten Mitglieder der einheimischen Oligarchie genötigt, auch ihrerseits gegen den Giganten aus dem Norden anzugehen. Von rechts wie von links hatte man die unverhüllte, sich in ihrer ganzen Unerbittlichkeit zeigende Abhängigkeit vor Augen.

So sahen sie — endlich — auch die Bischöfe auf der zweiten Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates. Und so kam das Ergebnis von Medellín zustande. Nie zuvor hat ein kirchliches Ereignis so deutlich seine politische Substanz erkennen lassen. Doch war der Hierarchie diese Dringlichkeit der Befreiung nahegebracht worden durch den Vorstoß politisch engagierter Kräfte „von unten", die zum guten Teil aus ihrem eigenen Klerus stammten. Sie waren es, die dieses lateinamerikanische Verständnis von *„Gaudium et spes"* aufbrachten, das in Medellín auf die Ebene der hierarchischen Repräsentation des gesamten Kontinents emporgehoben wurde. Zugleich aber war Medellín auch Reaktion auf ein Erwachen des kontinentalen Bewußtseins, das seine Wurzeln in jener Linken fand und von dort aus bereits auf manche andere Bereiche übergegriffen hatte. Knapp zwei Monate nach Medellín führten die peruanischen Streitkräfte einen nationalistischen Staatsstreich durch, der deutlich militaristische Züge zeigte. Am 11. Juni 1969 erhob der chilenische Außenminister Gabriel Valdés (selbst Katholik und Christdemokrat) im Namen seiner Kollegen Präsident Nixon gegenüber folgenden Vorwurf: „Man glaubt allgemein, Lateinamerika erhalte finanzielle Hilfe. Die Zahlen beweisen das Gegenteil, und wir können bestätigen, daß in Wirklichkeit Lateinamerika zur Entwicklung der USA und anderer hochentwickelter Länder beiträgt."

Zunehmende Konflikte

Medellín, selbst Echo der Linksopposition, wirkte nachträglich wie ein Vorausgriff auf die diplomatischen und regierungsamtlichen Kritiken und Anklagen. Und es galt nun als ausgesprochen zurückhaltend und Mangel an Mut, wenn man hinter seinen Äußerungen zurückblieb, während es als radikal galt, dem gleichzukommen, was die Bischöfe gesagt hatten. Der Text wurde geradezu ein Ereignis erster Ordnung, doch wer von all denen, die ihn befürworteten, sah in diesem Augenblick bereits voraus, wie stark der von ihm ausgelöste Strom werden würde? Wie viele Bischöfe öffneten ihm anschließend den Weg in ihre Kirchen hinein? Wie das Zweite Vatikanum ist Medellín zu einem Maßstab geworden, an dem Annäherung und Entfernung, Handlungen und Unterlassungen zu Recht oder zu Unrecht gemessen werden. Nicht selten waren es die Kräfte der Basis, vor allem Priester, die ihre eigenen Oberhirten an diesen Text zu erinnern hatten. In verschiedenen bischöflichen Verlautbarungen war eine wörtliche Wiedergabe des Aufrufes zu finden, ohne daß sie auch die programmatische Note bekamen, die sie speziell in den einzelnen Ortskirchen hätte bekommen müssen. Gewiß hat die *12. Ordentliche Versammlung des CELAM* in São Paulo (November 1969) die Beschlüsse von Medellín „zum wegweisenden Impuls für innere Haltung und Handeln der kommenden Jahre" erklärt. Doch stellte bei der Eröffnung der *13. Versammlung* in Costa Rica (Mai 1971) der Generalsekretär des CELAM, Bischof *Pironio*, fest, die erste Notwendigkeit bestehe darin, die Bischöfe selbst anzusprechen und sie darauf zu verpflichten. Denn trotz allem ist Medellín weit davon entfernt, das Ergebnis einer vollen Übereinstimmung des Episkopates oder gar des Katholizismus Lateinamerikas darzustellen.

Auf der anderen Seite wehen auch die Winde aus Rom nicht in einer einheitlichen Richtung. Die Enzyklika *„Humanae vitae"* beispielsweise, mit der sich Paul VI. in heftige Opposition zur Politik der Geburtenkontrolle begeben hat, wurde in Lateinamerika im allgemeinen und von der lateinamerikanischen Linken im besonderen mit engagierter Zustimmung aufgenommen. Man verstand sie als Instrument der Unterstützung gegen die Geburtenregelungspolitik der USA gegenüber Lateinamerika, in der man ein Instrument neokolonialistischer Unterdrükkung sieht. Doch tritt man auf anderen Gebieten in Opposition gegenüber Rom. In jüngster Zeit erfolgte *Bischofsernennungen* (z. B. in Rio und Bogotá) haben den Protest der Basis geweckt, und die *13. Versammlung des CELAM* erlebte bei ihrer Eröffnung einen Studentenkrawall, der sich gegen den Ortsoberhirten des Tagungsortes, den Erzbischof von San José in Costa Rica richtete. „Die Geistlichkeit des Staates Guanabara", schreiben *70 brasilianische Priester*, die durch die Nichternennung ihrer Kandidaten überspielt worden sind, „war überrascht über die Nachricht von der Ernennung des neuen Erzbischofs von Rio de Janeiro, da sie bei vorherigen Beratungen deutlich zu erkennen gegeben hatte, daß sie andere Kandidaten vorzieht. Wir zweifeln daran, daß der Apostolische Nuntius eine genauere Kenntnis der Situation und der Probleme einer Erzdiözese haben kann als die Priester der Diözese selbst, die die Arbeit an der Basis leisten und nun mit einem Bischof zusammenzuarbeiten haben werden, den sie nicht gewählt haben." Die Siebzig lehnen ausdrücklich „die Vorstellung ab, ihre Kirche sei mit den zweifelhaftesten Realitäten des heutigen Brasilien einverstanden, eine Vorstellung, die die Nuntiatur durch ihre Bischofsernennungen zu erwecken und zu nähren sucht". Sie fürchten, die Mittlerrolle der Nuntiatur bei der Bischofsernennung habe sich „in eine Art Jurisdiktion über die Ernannten verwandelt, derart daß dem Nuntius praktisch die gesamte Entscheidungsgewalt übertragen ist, wie es offenbar bei der Ernennung des neuen Erzbischofs für Rio de Janeiro zutraf".

Immer wieder sind es die *Priester, die sich* ad hoc oder in bleibender Form *zusammengeschlossen haben*, die die öffentliche Aufmerksamkeit erregen. Das ist etwas ganz Neues und könnte tiefgreifende Auswirkungen auf die Bildung neuer Formen des priesterlichen Dienstamtes gewinnen. Noch vor fünf Jahren war das öffentliche Bild des lateinamerikanischen Katholizismus beherrscht von der Gestalt des Camilo Torres oder von Erzbischof *Helder Câmara*, das heißt, es war geprägt von dem einsamen Abenteuer einzelner inmitten der sonst ruhigen Gewässer eines Katholizismus, der insgesamt nirgendwo öffentliche Aufmerksamkeit erregte. Wenn heute dagegen irgendein politischer Redakteur von Lateinamerika spricht,

so spricht er über Medellín oder von dem Episkopat von Paraguay und seiner Auseinandersetzung mit dem Regime des Präsidenten Stoessner oder von dem brasilianischen Episkopat, der gespalten ist in Befürworter und Kritiker der Militärdiktatur (wobei die letztgenannte Gruppe stark im Vorrücken ist durch die im Februar dieses Jahres erfolgte Wahl von Bischof *A. Lorscheider* zum neuen Präsidenten der brasilianischen Bischofskonferenz). Besonders häufig aber spricht man von Priesterzusammenschlüssen wie den „Priestern für die Dritte Welt", die in Argentinien eine intensive Tätigkeit entfalten; von der ONIS — einer Gruppe, die als Verteidigerin und Anklägerin der Vorgänge in Peru wirkt; der *Golcanda* in Columbien, die ihrerseits in Befürworter und Gegner für *Rojas Pinilla* gespalten ist; von den *Priestern* der ISAL — die sich vor dem jüngsten Umsturz nach rechts zur Aufgabe gemacht hat, die Vorgänge in dem verwickelten bolivianischen System zu beschleunigen. Diejenigen, die sich aktiv und persönlich einsetzen, nehmen zu an Zahl und schließen sich zu Gruppen zusammen. Die Strömungen überkreuzen sich und dringen tiefer. Doch kompliziert werden die Dinge erst, wenn die Hierarchie unter Berufung auf das Volk sich politisch zu Wort meldet. Das gilt vor allem, weil in weiten Gebieten — zu denen auch Brasilien und Argentinien gehören — keine politische Freiheit herrscht und sich daher keine anderen öffentlichen Bewegungen bilden können als die der Regierung und eben die Hierarchie. Das erzwungene Schweigen aller anderen macht die Stimme der letzteren um so lauter vernehmbar, wie dies besonders in Paraguay der Fall ist (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 322 ff.).

Kleine, vornehmlich intellektuelle Eliten

Was in jedem Falle besonders auffällt, ist, daß die politische Aktion auf katholischer Seite nach wie vor im Grunde von städtischen *Eliten* getragen wird, die lesen und schreiben können, ja zum größten Teil aus der Akademikerschaft oder der Geistlichkeit stammen, das heißt von verschwindenden Minderheiten inmitten eines Massenkatholizismus. Unter diesen Massen kommt es nicht selten zu lautstarken Ausbrüchen, die aber nur von kurzer Dauer sind. Viele „Propheten" von gestern sind die Fahnenflüchtigen von heute. Eine sehr hohe Festigkeit und Dauerhaftigkeit beobachtet man dagegen, wenn Mitglieder der Eliten sich zu katholischen Gruppen zusammenschließen, wie etwa im Falle der „Priester für die Dritte Welt" und der ONIS, deren Mitglieder ausschließlich Priester sind. Dagegen haben Gruppenbildungen, bei denen die Laien stark in der Überzahl sind, bisher in den seltensten Fällen einzelne Aktionen — die Besetzung einer Kirche, Mißfallenskundgebungen bei der Weihe eines Bischofs, Unterschriftensammlungen zugunsten eines Zwangsverschickten oder eines Verhafteten — organisch überdauert.

Angesichts solcher Formen von Gruppenbildung — die in keinem Falle den Anspruch erheben, an die Stelle der weltlichen politischen Bewegungen zu treten — bleibt nur eine Arbeit in der *„Diaspora"* übrig, in der diese Gruppen der Spur der Mehrheiten nachgehen können. So hat man sich kürzlich dafür entschieden, anstatt eine eigene „katholische Linke" zu bilden, sich in die allgemeine Linke einzugliedern. Und das erschwert es natürlich, das tatsächliche Gewicht dieser Gruppe festzustellen. Was auf den ersten Blick auffällt, sind die drei hauptsächlichen Anziehungspole: der *Marxismus*, die *christlich-demokratische Bewegung* und die *nationalistische Volksbewegung* (populismo nacionalista). Von diesen dreien besitzt die erste einen ideologischen Primat, der so stark ist, daß er über seine Grenzen hinaus auf die linken Flügel der Christdemokraten in Chile und Uruguay und die argentinischen (Peronismus) und columbianischen (Alianza Nacional Popular) Formen des „Populismus" einwirkt. Nun haben sich in jüngster Zeit zwischen den beiden erstgenannten Anziehungspolen zwei neue Formen des Selbstverständnisses angesiedelt. Die erste ist die chilenische MAPU als marxistisch-leninistische Bewegung — und das in einer Regierung, die in ihren beiden gewichtigsten Kräften, der sozialistischen und der kommunistischen Partei der gleichen Ausrichtung ist. (Die allerneueste Entwicklung in Chile verdient besondere Aufmerksamkeit, da mehrere Parlamentarier, mit ihnen der bekannte Linkskatholik und Agrarminister der gegenwärtigen Regierung, *J. Chonchol*, aus der ehemaligen Dissidentenpartei der Democracia Cristiana, der gen. MAPU, ausgetreten sind und eine eigene „Christliche Linke" gebildet haben. Dieser neuen Bewegung wenden sich auch jene zu, die in jüngster Zeit aus der Democracia Cristiana ausgetreten sind.) Die zweite formiert sich in der uruguayischen Allianz zwischen der christdemokratischen, der kommunistischen (der stärksten Kraft der Linken) und der sozialistischen Partei, einigen versprengten Gruppen der traditionellen Parteien und Kreisen von Unabhängigen zu einer Großen Front. Diese Front unterstützt bei der bevorstehenden Wahl im November gemeinsam einen nicht-christdemokratischen und nicht-marxistischen Präsidentschaftskandidaten.

Neue Besinnung auf das Volk

Auf der anderen Seite wirkt der Marxismus auf Priester und Laien in ganz unterschiedlicher Weise, je nachdem ob sie sich für die Zusammenarbeit mit einer Massenpartei bereit finden oder sich Kleingruppen von „Ultras" anschließen, die in ihrer Isoliertheit einem wirklichkeitsfremden Radikalismus huldigen und sich eher zu Martyrern eignen als für die praktische Politik. Wenn der Marxismus unter den katholischen Christen eine neue Aufmerksamkeit für den *Klassenkampf* weckt — von dem manche bereits anzunehmen beginnen, er sei auch innerhalb der Kirche selbst wirksam —, so führt der „Populismus" sie wieder zum *„Volk"* zurück und damit zu einer notwendigen Neuintegration einer Vergangenheit, die die große Flut unmittelbar nach dem Konzil nicht ohne eine gewisse Blindheit weggefegt hat mit Schlagworten wie „Säkularisierung", „Ende der konstantinischen Ära", „Tod der Christenheit" und anderen recht unbesehen aus Europa importierten Ideen. Doch läßt sich bei dieser Wiederentdeckung nicht genau abgrenzen, bis zu welchem Punkt es sich um ein ernsthaftes Bemühen handelt und wo man anfängt, funktionale Mythen auszugraben. Doch läßt sich jetzt schon die erfreuliche Feststellung machen, daß sie sich mit einem neuen Versuch verbindet, wieder zu einer Volksfrömmigkeit zu gelangen, die ebenfalls von dem konziliaren Progressismus der ersten Zeit unterdrückt worden war. Hier gilt es, die Symbole zu reinigen, die die Bilderstürmer der „Säkularisierung" so leichthin zerstört haben. Diese Begriffe „Volk" und „Klasse" neu zu integrieren bedeutet für die Eliten der Linken: auf dem Wege die eigene Rolle als *Avantgarde* überprüfen. Dabei beginnen

sie zu entdecken, daß sie diese Rolle in einem doppelten Sinne zu spielen haben: der Masse als solcher gegenüber auf der einen Seite — das heißt jener großen Zahl Unterdrückter, der bei jeder Aktion besondere Bemühungen gelten — und, auf der anderen Seite, dem katholischen Volk gegenüber — jener großen Mehrzahl von Gläubigen, die dem gesteigerten Intellektualismus der nachkonziliaren Epoche, ihren Fortschritten wie ihren Leichtfertigkeiten gleich fern stehen. Die Eliten, die Avantgarde sein wollen, beginnen, die Erneuerung der eigenen kirchlichen Institution als eine weitere Dimension des revolutionären Prozesses zu erleben. Ja, sie sind schließlich bereit, der kirchlichen Körperschaft eine politische Rolle zuzuerkennen. Oder anders gesagt: Sie glauben bestätigen zu können, daß politische Neutralität der Kirche eine Unmöglichkeit ist: Die ganze Kirche müsse wetteifern für die Befreiung Lateinamerikas — nicht allein ihre Avantgarden.

Zum Zeitpunkt der jetzigen Bischofssynode läßt die Ebbe der postkonziliaren Euphorie schlammige Pfützen sichtbar werden, aber auch festen Felsboden. Die Kirche als *soziale Körperschaft* beginnt eine neue gewiß nicht unproblematische Festigkeit zu gewinnen: die einer Pressure Group, die sich ihres Gewichtes in der lateinamerikanischen Politik stärker bewußt ist als zuvor. Eine Gruppe unter vielen anderen, wenn man die ihr eigentümliche evangelische Dichte ausklammert, oder eine soziale Körperschaft, die in Wirklichkeit den Leib Christi bildet und darstellt? Die Antwort auf diese entscheidende Frage seitens der Gruppen, die diese Entwicklung tragen, steht noch aus.

Dokumentation

Erklärung der skandinavischen Bischöfe über die Abtreibung

Die skandinavischen Bischöfe haben zum Abschluß ihrer Herbsttagung in Göteborg eine gemeinsame Erklärung zum Thema Schwangerschaftsabbruch veröffentlicht. In dieser Erklärung versuchen die Bischöfe überwiegend pastoral zu argumentieren. Sie wenden sich an die verschiedenen Gruppen, die vom Problem direkt betroffen sind, und versuchen Gewissenskonflikte zu klären, in die Christen beim fortgesetzten Trend des Abbaus strafrechtlicher Bestimmungen geraten. Der Text verdient auch im deutschen Sprachraum angesichts der Bestrebungen nach Liberalisierung der Strafbestimmungen eine aufmerksame Lektüre.

1. Der Drang, sein Leben zu entfalten und es von Angst und Entwürdigung zu befreien, ist eine der tiefsten Kräfte im Kampf und Streben eines jeden Menschen. In einer Zeit wie der unsern mit ihren großen Umwälzungen und neuen Fortschritten in der Herrschaft des Menschen über die Natur und über sein eigenes Dasein wird das, was wir über den Sinn des Lebens, seinen Wert und seine Gesetze denken und glauben, besonders schicksalsträchtig.

Es ist einleuchtend, daß die Bewertung des Menschenlebens in all seinen Phasen, einschließlich der mit dem Lebensbeginn einsetzenden Phase, unser Selbstverständnis tief berührt und in entscheidender Weise die Zukunft bestimmt, in die wir uns hineinbegeben. Die Mentalitätsveränderung, die in der Bewertung des *Aborts* vor sich zu gehen scheint, und auch die Entwicklung, die in der Gesetzgebung unserer Länder bezüglich der Schwangerschaftsunterbrechung stattgefunden hat, haben deshalb weitgehende Konsequenzen.

Das hier Folgende schreiben wir aus der Grundhaltung und aus den Voraussetzungen heraus, in die wir als katholische Bischöfe gestellt sind. Vor allem wenden wir uns an jene, die — im engeren oder weiteren Sinn — den christlichen Glauben mit uns teilen. Unsere Hoffnung und unser Verstehen richtet sich aber auch an alle Menschen guten Willens, die in dieser Zeit Verantwortung für unsere gemeinsame Weiterentwicklung und unser gemeinsames Schicksal spüren.

I. Die Aktualität des Abortproblems

2. Wir sind uns klar darüber, wie schwierig es ist, in einer Erklärung das Abortproblem zu behandeln: das bedeutet ja, daß wir uns in die persönliche Gewissensnot vieler Menschen hineinbegeben, in einen Lebensbereich, wo viele Faktoren sich geltend machen und die Folgen vielfältig und schwerwiegend sind.

Niemand kann die Tatsache übersehen, daß zahlreiche Frauen in den nordischen Ländern und auch anderswo die hier einschlägigen Lebensprobleme dadurch zu lösen suchen, daß sie die Unterbrechung einer unerwünschten Schwangerschaft erwägen oder gar direkt wünschen. Ihr Lebensmilieu fordert sie oft auf, diese Lösung zu suchen, und die Gesellschaft, deren Glied sie sind, öffnet ihnen in bestimmten Fällen den gesetzlichen Zugang dazu. Meinungsbildende Kreise haben sie in der letzten Zeit auch darauf hingewiesen, daß die Freigabe des Aborts eine Voraussetzung sei für ihre volle menschliche Freiheit und für die Entfaltung ihres Rechtes auf ein glückliches Leben.

Die nordischen Länder haben auf diesem Gebiete Gesetzeswerke ausgearbeitet, die im Vergleich mit anderen Ländern einen Mittelweg darstellen: weder eine absolute Ablehnung des Abortes noch eine völlige Freigabe. Einzelne Indikationen anerkennt das Gesetz als legitim, und diese erhalten dazu in einzelnen Ländern gern eine sehr weite und liberale Auslegung. Wo diese Indikationen nicht vorliegen, wird der Abort als illegal betrachtet. Wir sind hier gezwungen, uns etwas generell auszudrücken, weil die nordischen Länder trotz einzelner Anläufe nicht zu einer Vereinheitlichung auf diesem Gebiet gelangen konnten. Gewisse Unterschiede in der Haltung der nordischen Völker zum vorliegenden Problem machten dies bisher schwierig.

Die zur Zeit geltenden Gesetze, die eine Folge davon sind, daß frühere Verbote immer mehr liberalisiert wurden, scheinen die Erwartungen nicht erfüllt zu haben. Es ist eine vorherrschende Auffassung, daß durch diese nicht ganz erreicht wurde, hart geprüften Frauen eine wirklich gute Lösung ihrer Probleme zu bieten. Die von den gesetzlichen Instanzen gegebenen Richtlinien und Entscheidungen erfahren in einigen unserer Länder Kritik, weil sie willkürlich wirken. Aus diesem Grunde setzen sich manche für eine Revision ein, und zwar sehr oft für eine radikale Liberalisierung der bestehenden Gesetze.

Die christlichen Kirchen können ein so bedeutendes Problem nicht einfach unbeachtet lassen. Sie können sich nicht gleichgültig gegenüber einer Praxis und Gesetzgebung verhalten, bei der es um Leben und Tod einer großen Zahl ungeborener Menschen geht. Jedesmal, wenn dieses Problem auftaucht, hat ganz besonders die katholische Kirche ihre Verantwortung ernst genommen, und dies von den ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte an. Das Christentum predigt ja keine abstrakte Nächstenliebe. Aus dem, was es verkündigt, sucht es die Konsequen-

zen zu ziehen, nämlich einer Liebe zu folgen, die das Leben der Menschen aktiv zu beschützen sucht und diesem Leben eine Dimension gibt, die es über den allzu engen Lebenszusammenhang hinausführt. Jahrhundertealte Erfahrung sagt uns, daß die Ehrfurcht vor dem Menschenleben ständig bedroht ist, und daß diese Ehrfurcht nur dann lebendig erhalten werden kann, wenn jeder einzelne Mensch bereit ist, seine Eigeninteressen zu opfern, wenn sich ein Konflikt zwischen Leben und Tod anmeldet.

Eine gemeinsame Verantwortung

3. Die moderne Gesellschaftsentwicklung ist zweideutig. In einzelnen Punkten führt sie zu einem besseren Verständnis des Wertes des Menschen. Aber im Gegensatz dazu bedroht sie auf anderen Gebieten die Ehrfurcht, die wir der Integrität und Unverletzlichkeit der menschlichen Person schulden. Wir behaupten nicht, daß die Nachgiebigkeit, die wir in der Abortfrage feststellen, die einzige Bedrohung der Achtung vor dem Leben in unserer modernen Gesellschaft ist. In der heutigen Situation registrieren wir auch andere Bedrohungen, wie blinden Nationalismus, Gewaltmentalität, Rassismus, Wille zu ungehemmtem Profit u. a. m. Dessen ungeachtet deutet die Art, in der die Kampagne für Freigabe des Aborts oft geführt wird, auf eine weitverbreitete Geringschätzung des menschlichen Lebens in seiner ersten Phase hin.
Die Christen, und besonders die Katholiken in unseren Ländern, werden heute einem inneren Zwiespalt gegenüber Forderungen ausgesetzt, die unvereinbar erscheinen. Auf der einen Seite leben sie in einer Gesellschaft, die ihnen die gesetzliche Möglichkeit des Aborts einräumt, wenn schwerwiegende Gründe, wie z. B. die Gesundheit der werdenden Mutter, die Möglichkeiten des werdenden Kindes zu einem sinnvollen Leben, vorhanden sind. Gleichzeitig betrachten sie die Grundsätze der christlichen Ethik als eine Gewissensverpflichtung und werden ungern die Auflösungstendenzen unterstützen, von denen wir soeben gesprochen haben. Diesen Widerspruch erleben nicht nur die Frauen, denen eine Schwangerschaft als unerwünscht, ja tragisch erscheinen kann. Mitbetroffen sind auch der Vater des Kindes, der Arzt, der Seelsorger, der Sozialarbeiter, der Krankenpfleger und viele andere — Berater, Eltern und Bekannte.
Weiter unten sagen wir diesen ein besonderes Wort. Zuerst aber möchten wir darauf hinweisen, daß die Verantwortung für das empfangene Leben und dessen Schicksal weit hineinreicht in die Gesellschaft und weit über die eigene Situation der Mutter hinausgeht. Hier werden die vorherrschende Auffassung über Sinn und Würde des Sexuallebens, die Erziehung zu einem echt menschlichen Verständnis des Geschlechtslebens, die Ehrfurcht vor der Frau nicht nur als Person, sondern auch als Mutter, wesentlich bestimmend sein.
Wir wissen gut, daß viele Menschen, die sich in dieser Situation befunden haben, einen Ausweg daraus suchen mußten. Aber es ist durchaus nicht gesagt, daß damit auch der innere Konflikt aufhört. Es gibt viele, die verzweifelt und mit Gemütsschäden aus einer solchen Situation hervorgehen. Deshalb ist es um so dringlicher, den Gläubigen eine *pastorale Anleitung* zu geben, auf die sie ein Recht haben, damit dieses schwere Problem — das die meisten von uns so stark engagiert — sowohl im Licht des Glaubens als auch der Vernunft gewürdigt werden kann.

Zwei Seiten: Ethik und Gesetzgebung

4. Um die Begriffe zu klären, scheint es uns wichtig, an dieser Stelle zwischen zwei Problemen zu unterscheiden, die sicherlich miteinander verbunden, dennoch aber verschieden sind.
Erstens: Wie beurteilen wir den Abort *ethisch*? Welche menschlichen Werte stehen auf dem Spiel, und wozu verpflichten sie uns? Die Antwort bezieht sich darauf, wie wir urteilen und handeln, wenn wir persönlich einem Fall gegenübergestellt werden, bei dem es sich um Leben oder Tod einer menschlichen Leibesfrucht handelt.
Zweitens: Wie sollen wir uns zu der *Gesetzgebung* auf diesem Gebiet verhalten, in der demokratischen und pluralistischen Gesellschaft, der wir angehören? Unsere Gesellschaft besteht aus Menschen, deren Lebensauffassung nicht nur die christliche ist, sondern sich über ein weites Feld von Lebensdeutungen und Weltanschauungen spannt. Diese zweite Frage betrifft also unsere Verpflichtungen als Wähler, als Bürger der Gemeinschaft und Menschen mit politischer Verantwortung.

Werte, die uns verpflichten

5. Als Person hat jeder Einzelne nach christlichem Glauben seine eigene Bestimmung. Es ist unsere Aufgabe, diese innerhalb der Zeit, in dem Milieu, unter den Lebensbedingungen, in denen wir leben, zu verwirklichen. Für diese Bestimmung müssen wir uns einsetzen, wenn sie bedroht wird. Wie sollen wir das tun? Die Heilige Schrift spricht von „dem neuen Menschen" in Christus. Als Christen sind wir davon überzeugt, daß der Weg zur vollen Menschlichkeit nicht allein über die technische, biologische, soziale und politische Beherrschung der Gegebenheiten und Möglichkeiten des Lebens führt. Eine Haltung und Gesetzgebung, die nur diese Möglichkeiten in Betracht zieht, verrät den Menschen. Dem steht nicht entgegen, daß wir uns mit ganzem Herzen den irdischen und naheliegenden Aufgaben widmen, und zwar in Verbundenheit mit den Menschen, deren Leben wir teilen. Aber das schließt auch ganz gewiß aus, daß wir bei diesen Aufgaben stehenbleiben, als ob diese alles wären.
Der christliche Glaube hält daran fest, daß der Mensch nicht Herr über Leben und Tod ist. Der Mensch hat nicht das Recht, das Leben des einen dadurch zu retten, daß er das Leben des anderen auslöscht. Der Glaube weiß, daß Gott oft großes Leid zum Segen wendet. Er weiß auch, daß sogar das schwache und in vielen Augen „mißglückte" Leben seine positive Bedeutung innerhalb der menschlichen Gemeinschaft hat, wenn deren Gesetz das der Liebe ist. Deshalb weiß der christliche Mensch, daß er nicht immer oder nur das tun soll, was die Landesgesetze zulassen, sondern das, was *in sich selbst* menschlich und richtig ist.
Wir sind davon überzeugt, daß das christliche Menschenbild den tiefsten Forderungen unserer Menschennatur entspricht und sich nicht ohne schwerwiegende Schäden, sowohl für den Einzelmenschen als auch für die menschliche Gesellschaft, unterdrücken läßt. Wir alle haben Verantwortung für das Leben des Mitmenschen, und diese Tatsache hat mehrere Seiten. Es kann notwendig werden, sich von einer Abhängigkeit frei zu machen, wenn diese nicht länger fördernd und bereichernd ist, sondern im Gegenteil unsere wahre Lebensbestimmung bedroht. Unter Verantwortung zu handeln bedeutet ja gerade oft, zu leiden, zu entsagen, Widerstand zu leisten — und all dieses kann sehr viel kosten.
Das ist ein allgemeines Lebensgesetz. Aber es scheint eine besondere Gültigkeit zu haben für das enge Verhältnis zwischen Mutter und Kind. Die Lebensaufgabe einer Frau erhält eine eigene Prägung von dem Augenblick an, da ihr ein neues Menschenleben anvertraut wird, das ein Teil ihrer selbst ist und doch nicht ihr eigenes Leben. Das zeigt sich deutlich bei den einfühlenden Eigenschaften, die die Mutter entwickelt, wenn sie ihr Kind wünscht und es austragen will. Dies wird aber auch negativ klar in dem aufreibenden seelischen Konflikt, den sie durchlebt, wenn sie glaubt, dieser Aufgabe nicht gewachsen zu sein.

Die Kirche lehnt den abortus provocatus ab

6. In ihrer Sorge für das Menschenleben hat die christliche Kirche immer, von den ersten christlichen Zeiten an, sich entschieden der Praxis der Schwangerschaftsunterbrechung widersetzt und ohne Vorbehalt das Recht der menschlichen Leibesfrucht zum Leben und zur Entwicklung verteidigt. Erörterungen über den Zeitpunkt, an dem der Leibesfrucht der volle und ganze Personwert zugesprochen werden muß, haben unter Theo-

logen und anderen Forschern stattgefunden, sie aber nie an den Kern der Sache gerührt: an das Lebensrecht der Leibesfrucht.
Die Veränderungen der Mentalität und Gesetzgebung in unserer eigenen Zeit haben die katholische Kirche in ihrer Auffassung nicht zum Wanken gebracht. Die neuesten kirchlichen Lehrdokumente über diese Fragen sind von einer noch größeren Festigkeit geprägt als die älteren Aussagen. Sowohl die allgemeine Erkenntnis als auch die biologische Forschung unserer Zeit neigen nämlich dazu, den Augenblick der Empfängnis als den einzigen und unbestreitbaren Neubeginn im Leben der Leibesfrucht festzusetzen. Die Leibesfrucht erhält wohl ihre Nahrung aus dem Körper der Mutter, ist aber nicht ein Teil ihres Organismus. Es ist über jeden Zweifel erhaben, daß diese ein eigenes Menschenleben ist, das sich etnwickelt. Man braucht nicht nach anderen Gründen zu suchen, um den Standpunkt zu erklären, den das Zweite Vatikanische Konzil eingenommen hat, als es seinen Respekt vor dem Menschenleben dadurch unterstrich, daß es sich von all dem distanzierte, was zum Leben selbst im Gegensatz steht, „wie jede Art Mord: Völkermord, Abtreibung, Euthanasie, und auch der freiwillige Selbstmord" (Pastoralkonstitution Kirche in der Welt von heute, Abschnitt 27). Im Abschnitt über die eheliche Liebe und die Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben (Abschnitt 51) heißt es weiter: „Gott, der Herr des Lebens, hat nämlich den Menschen die hohe Aufgabe der Erhaltung des Lebens übertragen, die auf eine menschenwürdige Weise erfüllt werden muß. Das Leben ist daher von der Empfängnis an mit der höchsten Sorgfalt zu beschützen. Abtreibung und Tötung des Kindes sind verabscheuungswürdige Verbrechen."
Die Haltung der Kirche besteht also darin, dem Leben Respekt zu zollen, das vom ersten Augenblick an im eigentlichen Sinn menschliches Leben ist.

Ein aufbauender Schutz des Lebens

7. Diese Haltung der Kirche hat ihre Stärke sowohl in der Folgerichtigkeit der Überlegung als auch in der Ehrfurcht, die sie allem Menschenleben in seinem Werden sichert. Aber als Bischöfe in den nordischen Ländern betrachten wir es als unsere Pflicht, auf eine Reihe von Gesichtspunkten hinzuweisen, die menschliche Situationen betreffen, für die wir eine pastorale Verantwortung fühlen. Diese Gesichtspunkte werden übrigens auch ständig von den vielen hervorgehoben, die mit Verständnis und Sympathie die Verteidigung des Lebensrechtes der Leibesfrucht durch die katholische Kirche verfolgen, ohne sich deswegen an ihren Glauben gebunden zu wissen.

a) Das gleiche christliche Gewissen, das den Gläubigen dazu verpflichtet, die Leibesfrucht als selbständiges Leben zu respektieren, mit der in sich gegebenen Sorgfaltspflicht, verpflichtet ihn auch dazu, persönlich oder durch Institutionen, die er unterstützt, der werdenden Mutter wirksam zu helfen, so daß sie ihre Schwangerschaft ohne schweren Schaden für sich selbst oder ihre Familie vollenden kann. Die eine Verpflichtung bringt auch die andere mit sich, und die christliche Verkündigung kann nicht die eine hervorheben, ohne nicht auch die andere zu unterstreichen. Wer nicht bereit ist, die notwendigen Opfer zu bringen, um seinem Nächsten in einer schwierigen Situation zu helfen, steht als Verteidiger eines strengen und vielfordernden Moralgebotes schlecht da.

b) Weiter kann die Frage auch nicht herausgelöst werden aus ihrem Zusammenhang mit der *Sexualität* und der sexuellen Erziehung. Wir wissen, welch großen Platz diese Probleme im Bewußtsein unserer Zeitgenossen einnehmen und welche Herausforderung an die christlichen Kirchen sie darstellen. Die Moral und die Sitten der Gesellschaft haben oft, und besonders in bestimmten Epochen und Lebensbereichen, eine harmonische Entwicklung des Sexuallebens eher gehemmt als gefördert. Die Stimme der Kirche würde heute mit mehr Achtung und Aufmerksamkeit gehört, wenn die christlichen Erzieher hier mehr Klarsicht gezeigt hätten. Es ist ja leider immer leichter, Regeln und Verbote aufzustellen als zu Freiheit und Verantwortung zu erziehen. Gleichwohl unterschätzen unsere Zeitgenossen oft den positiven Einsatz, den die christlichen Kirchen im Verlauf der Zeit als Erzieher auf diesem Gebiet geleistet haben. Leicht richten sie ihren Blick nur auf die Auswüchse der Kurzsichtigkeit und fehlerhaften Bewertung, und sie vergessen gern das Aufbauende und Menschliche. Dies müßte dazu führen, daß die Christen sich um ein möglichst gutes Menschenverständnis auf dem Gebiete des Geschlechtslebens und der sexuellen Erziehung bemühen, um sowohl die Stimme der Vernunft als auch des Glaubens in der Frage des Aborts geltend zu machen.

c) Nur schwer können wir die Anklage übersehen, die heute viele gegen uns erheben: daß wir unerschütterlich das Leben verteidigen, das seine Reife und seinen Platz in der menschlichen Gesellschaft noch nicht erreicht hat, während einzelne Christen in der Leitung der Kirche wie unter den Laien eigenartig schwach und unsicher auch in der heutigen Zeit gegen andere Bedrohungen der Heiligkeit des Lebens reagieren, wie z. B. gegen die Schrecken des Krieges oder die Erniedrigung, die in der Todesstrafe liegt. Die Geschichte der christlichen Kirchen zeigt Merkmale sowohl von Kompromißhaltung gegenüber der Gewalt als auch einer mutigen Bekämpfung ihrer unglücklichen Folgen. Es ist nicht unsere Aufgabe, Weizen und Unkraut zu sondern, denn jede Epoche hat ihr Sündenregister. Wir wissen nur, daß die Kirche in ihrer Verteidigung des Menschenlebens um so glaubwürdiger wird, je konsequenter sie hier in ihrer Haltung ist.

d) Keineswegs möchten wir den wertvollen Fortschritt verschweigen, der bereits stattgefunden hat durch die größere Sorge für die Frau als menschliche Person und der damit ständig wachsenden Herrschaft der Frau über ihr eigenes Schicksal. Das sind positive Faktoren, wie auch das wachsende Verständnis dafür, daß die Achtung vor dem Leben auch Achtung vor der Gesundheit im weiteren Sinne bedeutet, vor der Entfaltung, Selbständigkeit und dem Glück jedes einzelnen Menschen.

II. Die Verantwortung der Vielen

8. Was kann die Kirche ihren Gläubigen in der Abortfrage mit ihrer gesellschaftlichen und kulturellen Verflechtung geben? Eine Hilfe, um richtig urteilen und handeln zu können, in Übereinstimmung mit dem göttlichen Gesetz, das die richtige und eigentliche Norm unseres Lebens ist.
Keiner wird bestreiten, daß die letzte Entscheidung eines Menschen in einer schwierigen und verwickelten Situation voll und ganz seine persönliche Wahl sein muß, unter Leitung seines Gewissens und nach reifer Überlegung. Dieses unverlierbare Recht gehört zu unserem Wesen als freie Menschen. Ganz gewiß hat diese Freiheit, die wir besitzen, in sich die Möglichkeiten sowohl für das Gute als auch das Schlechte: Wir können Entscheidungen treffen, die in Übereinstimmung oder im Widerspruch zur echten Menschlichkeit sind. Aber nur in der Anerkennung des Rechtes der anderen auf ihr Leben und ihre Bestimmung finden wir unser eigenes.
Als Christen wissen wir außerdem, daß wir die Freiheit, die wir besitzen, dazu erhalten haben, um das wählen zu können, was die Absicht Gottes mit unserem Leben bekräftigt, denn solchermaßen ist die Freiheit des Christenmenschen. Deshalb muß der Christ die Quellen des Glaubens befragen, um dort Licht und Kraft für die Bewältigung der Probleme und Prüfungen seines Lebens zu holen und so — geleitet von der christlichen Klugheit — die persönlichen und verantwortlichen Entscheidungen zu treffen, die von uns gefordert werden.
Ohne die versteckte Absicht, jemandem vorzuschreiben, was in den konkreten Situationen und Lebensumständen getan werden muß, möchten wir durch dieses Schreiben dem einzelnen helfen, die *Grundsätze* zu finden, die sich in den verschiedenen Situationen als haltbar erweisen. Deshalb wenden wir uns an die verschiedenen Gruppen, die auf die eine oder andere Weise in eine Situation hineingezogen werden, die zu einem gewollten und herbeigeführten Abort führen kann.

An die werdende Mutter

9. Ein möglicher Abort geht in erster Linie die Frau, die werdende Mutter, an. Deshalb wenden wir uns zuerst an diese Frauen.
Sie befinden sich in einer gegebenen, schwierigen Situation, in der sie gezwungen sind, den unbedingten Schutz des Menschenlebens zu beurteilen, für die wir uns in dieser Erklärung bereits auf der Grundlage der Kirche zum Anwalt gemacht haben. Wir fordern sie auf, nicht als Menschen zu handeln, die durch ein Gesetz gezwungen sind, sondern als solche, die eine von Liebe geprägte Haltung wählen. Denn nur dadurch, daß sie frei und selbständig die notwendigen Opfer bringt, kann eine christliche Frau ihr eigentliches Zeugnis ablegen.
Selber können sie im Zweifel sein, wieweit dieses Zeugnis irgendeinen Zweck hat, denn sie wissen ja, daß ihre persönliche Entscheidung, wie tapfer sie auch sein mag, nicht ohne weiteres die öffentliche vorherrschende Meinungsbildung ändern wird. Aber ist das nicht auch der Fall für jede Form von Widerstand, den ein Einzelmensch leisten kann?
Welche Motive hat eine Frau, die überlegt, ihre Zuflucht in einem Abort zu suchen? Es kann die Zukunft des Kindes sein, die ihr Sorgen macht. Vielleicht besteht eine wirkliche Gefahr auf Grund von psychischen oder physischen Gebrechen des Kindes. Vielleicht besteht eine große Wahrscheinlichkeit, daß das Kind nicht das Milieu findet, das es braucht, um sich zu entfalten und glücklich zu sein. Solche Fragen kann und soll eine Frau sich stellen: die modernen Untersuchungsmethoden, sowohl die physiologischen wie die psychologischen, gestatten ein sichereres Vorauswissen, und es wäre falsch und unverantwortlich, davor die Augen zu schließen. Es ist eine schwere Verantwortung, Mutter zu werden. Aber welche Faktoren können für die Entwicklung und das Gedeihen des Kindes ausschlaggebender sein als die Überzeugung der Mutter, daß jedes menschliche Wesen seinen Wert erhalten hat, nicht von der Gesellschaft, sondern von Gott? Oder ihre Liebe zu einem möglicherweise kranken Kind? Für uns Christen hat jedes Menschenleben seinen Sinn. Wir rechnen mit der Möglichkeit, daß Gott uns den Sinn und Wert durch einzelne Ereignisse zeigt, die uns im ersten Augenblick verwirren. Vielleicht ist es ein Kampf, der jeden Tag neu gekämpft werden muß. Aber er ist bei weitem nicht sinnlos oder ohne menschlichen Wert.
Weiter kann eine Frau einen Abort aus mehr persönlichen Gründen überlegen. Meistens wird das der Fall sein wegen der Schwierigkeiten, die nach der Geburt des Kindes auftauchen und die dann zu einer Situation führen, die manchmal eine bereits allzugroße Lebensbürde noch schwerer macht (erschöpfte Mutter, Wohnungsnot, Alkoholprobleme daheim und ähnliches). In keiner Weise wollen wir die große Belastung unterschätzen, die einer Frau dadurch auferlegt werden kann, daß sie ein Kind zur Welt bringen soll. Es ist weder unsere Aufgabe noch unsere Meinung, den Müttern Wunderlösungen vorspiegeln zu wollen, die es gar nicht gibt. Und selbst im Hinblick auf die soziale Hilfe, die wir in unseren wohlhabenden Ländern bereitstellen müßten, müssen wir einräumen, daß die gesellschaftliche Hilfe und die private Initiative oft unzureichend sind: sie decken einfach nicht die Bedürfnisse.
Wir fordern die Frauen, die mit den genannten schwierigen Situationen konfrontiert werden, auf, gewissenhaft zu prüfen, was auf dem Spiel steht, genau zu überlegen, was die Kirche ihnen hier sagen will: die volle geistige Dimension und den Appell an Opferwille und Vertrauen, die ihre Lehre beinhaltet. Ein Menschenleben, das unzweifelhaft *nicht* identisch ist mit dem eigenen Leben der Mutter, ist in Entwicklung. Dieses Leben ist der Sorge und Liebe der Mutter anvertraut. Auch hier müssen wir als Menschen über die engen Regeln hinaussehen, die wir uns oft selber geben, und Ausschau halten nach etwas, was eben größer ist als unser eigenes Ich — etwas, das Gott uns als unsere wahre Bestimmung gezeigt hat. Von christlichem Gesichtspunkt aus kann es nämlich unsere Lebensaufgabe sein, daß wir uns selbstlos und selbstvergessend, mit Christi Leben als Vorbild und Leben und Heil anderer Menschen vor Augen, hingeben. Was in Christi Leben aufleuchtete, verpflichtet uns und gilt in letzter Instanz auch für unser eigenes Leben: sein Leben hinzugeben für den, den man liebt, und damit den tiefsten Sinn des Lebens, das einer erhalten hat, erfüllen. Hier liegt die christliche Lebensweisheit für die Menschen, und damit auch — so glauben wir — das höchste Lebensgesetz.
Wie bereits gesagt, gibt es keine Patentlösung, aber alle Möglichkeiten, die ein keimendes Leben retten können, müssen in Betracht gezogen werden. Die Praxis, das Kind Adoptiveltern zu überlassen, die selber ein Kind zu sich zu nehmen wünschen, wird von den verschiedenen erfahrenen Sozialarbeitern sehr ungleich beurteilt. Sie kann sicher nicht alle Probleme lösen, aber verdient in hohem Grad eine nähere Prüfung.
Abgesehen von dem Extremfall, wo eine Frau als ungeeignet betrachtet werden muß, selber diese verantwortungsbewußte Entscheidung zu treffen, ist es gerade die Frau, die persönlich einen Entschluß fassen muß. Und es ist wichtig, daß sie selbst diese Verantwortung übernimmt, unter anderem weil sie besser im Stand sein wird, den Schwierigkeiten, die sich einstellen, ins Auge zu sehen, als einer Folge ihrer Wahl, wenn sie ihrem Gewissen in freier Entscheidung gefolgt ist, und nachdem sie alle Umstände ihrer persönlichen Situation in Betracht gezogen hat.

An den Vater des Kindes

10. Der Vater des Kindes hat ähnliche Rechte und Pflichten gegenüber der empfangenen Leibesfrucht wie die Mutter. Wenn auch die Mutter in den Monaten zwischen Empfängnis und Geburt enger an das Schicksal des Kindes geknüpft ist, ist das Kind, das die Mutter trägt, doch auch sein Kind. Seine Anlagen und erblichen Eigenschaften stammen vom Vater wie von der Mutter. Von dem Augenblick an, in dem das Kind empfangen ist, steht auch der Vater in einem größeren Zusammenhang als nur in seinem eigenen und persönlichen. Seine Verantwortung ist dann auch entsprechend.
Diese Verantwortung gilt gegenüber der Situation der Mutter, auch bei einem möglichen Wunsch nach Abort. Die Situation ist zweifelsohne jeweils eine andere, je nachdem, ob die beiden verheiratet sind oder nicht, aber in beiden Fällen ist die Verantwortung des Vaters gleich groß, und diese Verantwortung soll und muß er konkret wahrnehmen in Achtung vor der werdenden Mutter und in Liebe zu ihr. Es ist sowohl sein Recht als auch seine Pflicht, die Sache des Lebens zu vertreten. Aber er ist auch der Letzte, der sich damit begnügen könnte, eine moralische Forderung zu erheben ohne Rücksicht auf all die Folgen, die eine Geburt für die Mutter des Kindes mit sich bringt. Deshalb muß er seine Hilfe anbieten, mit Respekt vor ihrer persönlichen Freiheit, und diese Freiheit schützen, ohne die Mutter ihrem eigenen Schicksal zu überlassen.

An die Seelsorger

11. Der Priester, oder auch andere mögliche geistliche Berater, kann unter den Ersten sein, die in die Situation eingeweiht werden. Wir legen großen Wert darauf, daß der Priester sich ein richtiges Bild von der Rolle macht, die ihm als Ratgeber zugedacht ist, so daß die Menschen, die ihn aufsuchen, jene Haltung finden, die sie von ihm erwarten können sollten.
Des Priesters wichtigste Aufgabe liegt darin, dem Ratsuchenden die besten Möglichkeiten zu zeigen, um eine Wahl treffen zu können, die sowohl menschenwürdig als auch zu verantworten ist. Damit hat der Priester eine sehr wichtige Rolle im Dienst des Lebens. Unter voller Beachtung der gesellschaftlichen und kulturellen Verflechtung, die wir früher skizziert haben, muß er sein theologisches Wissen und seine Mitmenschlichkeit zur Verfügung stellen, besonders der Frau, die ihn um Rat angeht in der Hoffnung, größere Klarheit zu erhalten, und vielleicht eine Haltung untermauern, von der die Frau fürchtet, daß sie diese nicht allein meistern kann, weder für sich selbst noch ihrem Milieu gegenüber. Sehr oft kann ein Priester auf einzelne Aspekte der Frage hinweisen, die übersehen wer-

den können. Er kann der Frau helfen, zwischen wesentlichen oder weniger wesentlichen Gesichtspunkten zu unterscheiden; er kann sie dann ermuntern, Lösungen zu suchen, an die sie selber nicht gedacht hat. Er kann ihr helfen, ihren Glauben zu vertiefen und den Willen zu festigen, als Christ zu leben und zu handeln. Er kann der werdenden Mutter auch helfen, sich eines möglichen äußeren Druckes, dem sie ausgesetzt ist, bewußt zu werden, und damit beitragen, ihre eigene Freiheit zu schützen, und sie an einen qualifizierten Sozialarbeiter verweisen.

Gerade weil der Priester unter anderem die Aufgabe hat, ihre Freiheit gegen jeden ungebührlichen Druck zu stärken, muß er sich selbst sehr wohl davor hüten, einen solchen Druck auf sie auszuüben. Das würde er tun, wenn er ohne genaue Unterscheidungen sich auf die Autorität der Kirche, auf abstrakte Moralprinzipien berufen oder einfachhin seine eigene Überredungskunst nutzen würde. Die Lehre der katholischen Kirche ist bezüglich der Abortfrage eindeutig genug. Deshalb soll der Priester besonderes Gewicht darauf legen, eine Situation, die in Wirklichkeit so manche schwierigen Seiten hat, nicht zu vereinfachen.

Ungeachtet dessen, was geschieht, nachdem der Priester in der besprochenen Situation mit einer Frau beratenden Kontakt hatte, soll er ihr weiterhin behilflich sein. Eine Frau, die ihr Kind zur Welt bringt, wird täglich auf große Schwierigkeiten stoßen. Sie bedarf aller möglichen Hilfe, um den Folgen der Entscheidung, die sie getroffen hat, gewachsen zu sein. Das gleiche gilt für die Frau, die ihren Entschluß gefaßt und den Ausweg des Aborts gewählt hat. Auch sie muß mit den Konsequenzen ihrer Wahl leben, und der Priester soll auch hier keineswegs Abstand nehmen zu helfen und zu verstehen. Denn durch das Tragen der Last des anderen erfüllen wir das Gesetz Christi (Gal. 6, 2).

An die Ärzte

12. Noch unmittelbarer als der Priester ist der Arzt in die Abortfrage einbezogen. Er kann um Rat angegangen oder gebeten werden, den Eingriff auszuführen. Er kann auch, entsprechend der Gesetzgebung an manchen Orten, in die Lage kommen, daß er darum gebeten wird, den Fall der kompetenten Instanz zur Entscheidung vorzulegen, oder daß er sogar persönlich mit seiner Stimme entscheiden muß, wie weit ein Aborteingriff gesetzlich begründet ist oder nicht. Die christlichen Ärzte begegnen hier manchen schwierigen Problemen.

Jeder katholische Arzt weiß, daß er, sofern er der Lehre der katholischen Kirche treu sein will, einen geplanten Abort nicht ausführen und auch nicht zu einem Abort raten kann. Er weiß auch, daß er gewisse Operationen vornehmen kann, die einen anderen therapeutischen Zweck haben als die Entfernung der Leibesfrucht, die aber eine Schwangerschaftsunterbrechung mit sich bringen („Humanae vitae", Nr. 15).

Die Gesetzgebungen mehrerer Länder anerkennen ausdrücklich das Recht des Arztes, die Ausführung eines Abortes aus Gewissensgründen zu verweigern. Eine auf dem Weltkongreß der Ärzte in Oslo am 22. August 1970 angenommene Erklärung („Oslo-Erklärung" § 6) gibt einem Arzt das Recht, davon abzusehen, einen Abort auszuführen oder anzuraten, wenn sein Gewissen ihm dies verbietet. In Übereinstimmung mit dieser Haltung halten wir daran fest, daß niemand, nicht einmal die gesetzgebende Behörde irgendeines Landes, das Recht hat, einen Arzt zu zwingen, in dieser ernsten Sache gegen seine Überzeugung zu handeln. Daher ist es für uns schwer einzusehen, daß ein katholischer Arzt mit einer konsequenten Einstellung Mitglied einer Kommission werden kann, deren Aufgabe es ist, die Erlaubnis zu einem konkreten Aborteingriff zu geben, wenn die Voraussetzungen des Gesetzes gegeben sind. Entweder wird er dann nämlich an einer Reihe von Aborten mitwirken oder er wird das Vertrauen mißbrauchen, das die Geselschaft ihm erweist, indem er die Gesetze des Landes umgeht. Hingegen meinen wir, ethisch gutheißen zu können, daß ein katholischer Arzt ein Gesuch an die kompetente Instanz zur Behandlung innerhalb des Rahmens der Landesgesetze weiterleitet.

Der christliche Arzt darf ebensowenig wie der Priester einen ungebührlichen Druck auf den ausüben, der ihn um Rat angeht. Er kann selbstverständlich offen seinen Standpunkt begründen und erklären, weshalb er den Eingriff nicht ausführen könnte, falls der Abort bewilligt würde. Auch widerspricht es nicht einer katholischen Ärzteethik, aufrichtig und loyal die Möglichkeiten darzulegen, die die Gesetze des Landes bieten. Wenn er in Übereinstimmung mit der früher erwähnten Oslo-Erklärung dafür sorgt, daß ein anderer qualifizierter Arzt die Sache übernimmt, wird er einen Kollegen wählen müssen, von dem er weiß, daß er sich gewissenhaft an das geltende Gesetz hält.

Den Ärzten wie jedem anderen Christen obliegt es — und ihnen vielleicht mehr noch als anderen —, sich mit den Problemen auseinanderzusetzen, die die Abortpraxis stellt, um sich eine begründete Meinung zu bilden auf Grund all der Wissensquellen, die zugänglich sind. Wir wissen, daß die Moraltheologie ihre Fortschritte in großem Maße der Einsicht und den Erfahrungen derer verdankt, die in der konkreten Wirklichkeit arbeiten. Wir wünschen, daß die Ärzte immer mehr beitragen können zur Formulierung der christlichen Moral in Verbindung mit den Problemen des Lebens und des Todes. Die Theologen bedürfen ihres fachlichen Beistandes.

Die Ärzte wissen aber auch, daß ihre Autorität bedeutend ist und daß ihre Haltung, was die Ehrfurcht vor dem Leben angeht, eine wichtige Rolle dafür spielt, was andere Menschen als richtig ansehen. Ein christlicher Arzt wird folglich bereits durch seine Haltung zur Förderung einer christlichen Lösung der Abortfrage beitragen können. Im entgegengesetzten Fall wird er sie durch gefühllose Haltung als willkürlich, unmenschlich und unannehmbar in Mißkredit bringen. Je mehr ein Arzt den Abort als eine Lösung der Lebensprobleme ablehnt, um so mehr ist er auch verpflichtet, gangbare Wege vorzuschlagen oder mitzuhelfen, solche anzubahnen, wo sie nicht existieren.

An die Sozialarbeiter

13. Viele der hier soeben angewandten Gesichtspunkte gelten auch für die Sozialarbeiter, die ebenfalls, mehr als es früher vielleicht der Fall war, zur Ausformung der christlichen Ethik beitragen können. Besser als die meisten anderen sehen sie, welche konkreten Schwierigkeiten einzelne Frauen dazu bringen, den Abort als einzigen Ausweg aus ihrer Not anzusehen. Sie sind auch gut dazu geeignet, bei den Behörden Maßnahmen zu fördern, die den Zugang zu besseren und menschlicheren Lösungen öffnen, als es der Abort ist.

Sie teilen nicht die sachliche Verantwortung des Arztes, da sie nicht selber den Eingriff ausführen. Aber damit sind sie auch weniger durch Gesetz und Gewohnheit geschützt als die Ärzte. Sie können nicht davon absehen, ihren Klienten in einer der häufigsten und dramatischsten Lebenssituationen im sozialen Sektor zu beraten, ohne auf ihren Beruf zu verzichten. Jedem, der sie um Beistand bittet, müssen sie zur Verfügung stehen.

Ihre Verantwortung gegenüber den geltenden Gesetzen ist besonders groß, denn es ist eine ihrer wichtigsten Aufgaben, die Klienten mit all den Möglichkeiten bekannt zu machen, die die Gesellschaft zur Besserung ihrer Lebensbedingungen öffnet. Überdies sind sie sehr oft Mitglieder einer sozialen Arbeitsgruppe, mit der sie in voller Loyalität zusammenarbeiten sollten. Sie haben den Auftrag bekommen, besonderes Gewicht auf die Lebensumstände zu legen: die physischen, psychischen und ökonomischen.

Das bedeutet nicht, daß sie sich selbst als blinde Werkzeuge einer Gesellschaft ansehen müssen, zu deren Lebensanschauungen und Standpunkten sie keine Stellung nehmen müssen. Sie sollen auch auf Grund ihrer Berufsethik selber jede Situation gewissenhaft und in voller Unabhängigkeit beurteilen. Der Sinn des Gesetzes, auch wenn es äußerst liberal ist, ist in unseren Ländern ja nicht, von einer Frau den Abort zu verlangen, sondern ihr unter bestimmten, angegebenen Umständen Zugang zum Abort zu ermöglichen. Man braucht deshalb nicht den Abort zu empfehlen, um sich im Rahmen des Gesetzes

zu halten. Es ist die Verantwortung der werdenden Mutter zu entscheiden, ob sie von den Möglichkeiten Gebrauch machen will, die ihr das Gesetz eröffnet. Damit liegt die Aufgabe des Sozialarbeiters darin, der Frau zu ermöglichen, eine solche Entscheidung zu fällen und gleichzeitig ihr zu helfen, die gebührende Rücksicht auf das Leben zu nehmen, das sie in sich trägt.
In Übereinstimmung mit dem, was wir früher über den Priester sagten, legen wir Wert auf die fortgesetzte Hilfe, auf den stützenden Kontakt, den ein Sozialarbeiter seinem Klienten gewähren muß, ob er nun die eine oder andere Lösung gewählt hat. In beiden Fällen hat die Wahl Folgen, für deren Bewältigung eine Frau Hilfe braucht. Sowohl die Gerechtigkeit als auch die Liebe fordern, daß die Betreuung weiterdauert, solange ein Bedürfnis dafür besteht.

An die Krankenpfleger

14. Die Krankenpfleger spielen nicht die gleiche beratende Rolle wie Ärzte oder Sozialarbeiter. Es ist einleuchtend, daß sie jeden Patienten, der der Hilfe bedarf, pflegen müssen, ohne Rücksicht darauf, aus welchem Grunde der Patient diese Hilfe braucht. Das Problem aber stellt sich dort, wo es sich um eine aktive Mitwirkung beim eigentlichen Aborteingriff handelt.
Einzelne Stellungen in gewissen gynäkologischen Operationssälen bringen notwendig ein Mitwirken beim Aborteingriff mit sich. Krankenpfleger, die nicht bei einem Abort mitwirken wollen, sollten sich nicht um solche Stellungen bewerben.
Für andere Stellungen kann es begründet sein, bei der Anstellung den Arbeitgeber darüber aufzuklären, daß der Krankenpfleger aus Gewissensgründen bei einer Operation nicht mitwirken kann, wenn es sich um einen Abort handelt, selbst wenn dieser nach den Vorschriften des Gesetzes erlaubt wurde.
Selbstverständlich wird kein Krankenpfleger in eine begonnene Operation eingreifen, sondern da voll zur Verfügung des Arztes stehen. Wenn einer der Auffassung sein sollte, der Arzt habe sich etwas Unkorrektem schuldig gemacht, wird es später Gelegenheit geben, die Sache mit dem Arzt zu besprechen — mit dem nötigen Abstand von der akuten Situation, wo es um des Menschen Leben und Wohl geht —, um die Sache gerecht zu behandeln.

An die Eltern, Verwandten und Bekannten

15. Wenn eine Frau einen möglichen Abort überlegt, wird sie sich oft Verwandten oder Bekannten anvertrauen, nicht zuletzt ihren Eltern. Diese, auch die Eltern, müssen das überlegen, worauf hier früher hingewiesen wurde, daß nämlich die letzte Entscheidung für oder gegen einen Abort die persönliche Entscheidung der Frau bleiben muß, abgesehen von außergewöhnlichen Fällen, wo die gesunde und freie Urteilskraft der werdenden Mutter nicht vorliegt. Aber die Rücksicht auf die besondere Lage der Frau darf bei denen, die um Rat gefragt werden, nicht zu Passivität oder Gleichgültigkeit führen. Eine Frau vertraut sich mit Problemen von so intimer und schwerer Natur nicht andern an, wenn sie nicht auf Hilfe hofft und um tiefere Einsicht bittet. Ein überzeugter Christ kann hier einen sehr positiven Einfluß ausüben, indem er an Aspekte bei der zu fällenden Entscheidung erinnert, die andere Ratgeber zu übersehen oder zu bagatellisieren geneigt sein können, nicht zuletzt an das Lebensrecht der Leibesfrucht. Der beste Rat, der oft gegeben werden kann, ist fachliche Hilfe beim richtigen Arzt, beim Sozialarbeiter oder Priester zu suchen. Jeder Rat in einer solchen Situation fordert ein großes Maß an Takt und Verständnis.

Die Bedeutung der Erziehung

16. Auch wenn der Einfluß des Priesters sich lange vorher geltend macht, bevor ein Mensch einer Situation gegenübersteht, die an einen möglichen Abort denken läßt, wird doch jeder Erzieher, jeder Lehrer, jeder Vater und jede Mutter zu der Entscheidung, die getroffen wird, beigetragen haben. Die Sexualerziehung, die der Einzelne in und außerhalb der Schule erhalten hat, trägt zu der Auffassung bei, die er sich über Liebe und Fortpflanzung bildet. Die Schwierigkeiten sind groß, weil die *Sexualaufklärung*, wie sie von der Öffentlichkeit gegeben oder unterstützt wird, sich immer mehr von den fundamentalen christlichen Werten entfernt. Auf unserer Seite haben wir einen langen Weg zu gehen, bevor wir eine sexuelle Erziehung geben können, die gleichzeitig die Forderungen des Christentums und der modernen Pädagogik erfüllt. Wir fordern die christlichen Erzieher auf, sich gründlich und vorurteilslos mit diesen Problemen zu befassen. Die sexuelle Erziehung der Kinder darf sich nicht auf die Mitteilung physiologischer und technischer Kenntnisse beschränken. Sie soll die Persönlichkeit und das Wissen um den Menschenwert des Kindes engagieren und es mit den fundamentalen Werten des Lebens konfrontieren, unter anderem mit der Ehrfurcht vor dem Leben. Bei einer solchen Erziehung geht es um den ganzen Menschen. An diesem Punkte treffen sich der christliche Glaube und die moderne Pädagogik, die die Verantwortung dem Mitmenschen gegenüber als eine der wesentlichsten Komponenten des Sexuallebens betrachten.
Manche christliche Eltern werden von den Problemen überwältigt, die auf diesem Gebiete auftauchen und für die niemand eine Standardlösung hat. Sie sollen den Mut nicht verlieren. In dem Maße, wie unsere Kirche das Programm verwirklichen kann, das sie beim Zweiten Vatikanischen Konzil beschlossen hat, nämlich ihr Verhältnis zur Welt von heute zu regeln, wird sich ein Weg nach vorn eröffnen, auf dem wir voranschreiten können als zeitbewußte Christen, treu gegenüber dem, was wir glauben, aber auch gegenüber unserer eigenen Lebenssituation. Alle können dazu beitragen, daß es so wird.

Abort und Prävention

17. Oft wird in dem einen oder anderen Zusammenhang in Verbindung mit dem Abort die Frage der Verhütung auftauchen. Das gilt für Gespräche zwischen Lehrer und Schülern, das gilt auch für Fragen, die einem Arzt oder Sozialarbeiter gestellt werden, oft auch einem Priester. Katholiken, die den Abort als Lösung ablehnen, müssen darauf gefaßt sein, nach ihrer Haltung zur Verhütungsfrage gefragt zu werden. Wir haben nicht die Absicht, einen Fragenkomplex wieder aufzugreifen, den wir bereits im Oktober 1969 in einem Hirtenbrief behandelt haben (Um „Humanae vitae"). Wir wollen aber hier doch einige Worte über *Verhältnis zwischen Abort und Verhütung* sagen.
Sozial gesehen, kann die Verhütung ein mögliches Mittel zur Reduzierung der Anzahl der Aborte sein. Wenn eine wirksame Verhütung praktiziert wird, gibt es weniger unerwünschte Schwangerschaften und damit vermutlich eine geringere Anzahl von Aborten. Aber aus verschiedenen Gründen muß man mit einer tatsächlichen Unsicherheit rechnen, gleichgültig welche Form von Verhütung angewandt wird. Viele wenden die Verhütung auch inkonsequent und zufallsbedingt an. Manche Frauen sind dann enttäuscht, wenn sie schwanger werden, und nehmen Zuflucht zum Abort. Sie können und wollen nicht annehmen, daß die Verhütung versagt hat. Auf diese indirekte Weise kann auch die Verhütung zu Aborteingriffen führen, die sonst nicht akut geworden wären. Außerdem muß man voraussehen, daß ein ganz freier Zugang zum Abort eine wirksame Verhütung weniger erforderlich machen kann — mit mehr Aborteingriffen als Ergebnis.
Ethisch gesehen, muß man sagen, daß Abort und Verhütung radikal verschieden sind, weil der Abort ein begonnenes Leben tötet, was die gewöhnlichen Formen der Verhütung nicht tun. Aber in der Praxis wirken beide aufeinander ein, und keiner möge glauben, daß es genügt, in einer Gesellschaft die Massenprävention einzuführen, um den Abort auszurotten.

III. Gesetzgebung und Politik

18. Nachdem wir über den Abort als moralisches Problem gesprochen und uns an die gewandt haben, die in einem konkreten Fall mit der Frage des gewollten Aborts konfrontiert werden können, wollen wir uns nun *mit der Abortgesetzgebung* befassen, wobei wir besonders daran denken, daß in unseren Ländern ein Liberalisierungsprozeß im Gange ist. Es gehört nämlich mit zur Verantwortung der Kirche, auch die Probleme ethisch zu würdigen, die unter die Gesetzgebung des Staates fallen, „wenn die Grundrechte der Person oder das Heil der Seelen dies verlangen" („Die Kirche in der Welt von heute", Nr. 76).

Prinzipielle Überlegungen

19. In der Bewertung der Abortgesetzgebung unserer Länder gehen wir von folgenden prinzipiellen Überlegungen aus:
a) „Die politische Gemeinschaft besteht um des Gemeinwohles willen; in ihm hat sie ihre letztgültige Rechtfertigung und ihren Sinn; aus ihm leitet sie ihr ursprüngliches Eigenrecht ab. Das Gemeinwohl aber begreift in sich die Summe aller jener Bedingungen gesellschaftlichen Lebens, die den Einzelnen, den Familien und gesellschaftlichen Gruppen ihre eigene Vervollkommnung voller und ungehinderter zu erreichen gestatten" („Die Kirche in der Welt von heute", Abschnitt 74).
b) Das Gemeinwohl schließt die Wahrung der Rechte und Pflichten des Einzelmenschen ein („Über die Religionsfreiheit", Nr. 6). Die grundlegenden Menschenrechte liegen im Menschen selbst und können deshalb nicht von einer Volksabstimmung oder politischen Mehrheit abgeleitet werden.
c) Die moderne Gesellschaft kann in dem Sinn pluralistisch genannt werden, insofern sie ganz gewiß aus vielen Gruppen und Personen besteht, die ungleiche Auffassungen haben können über die politischen Entscheidungen, innerhalb des Rahmens der grundlegenden Menschenrechte (vgl. „Die Kirche in der Welt von heute", ebd.). In einer solchen pluralistischen Gemeinschaft dürfen die Sonderauffassungen der einen oder anderen politischen oder religiösen Gruppe nicht als allgemein verpflichtendes Gesetz erzwungen werden auf Kosten der Überzeugung anderer Gruppen. Deshalb ist es von entscheidender Bedeutung, daß die einzelnen politischen und religiösen Gruppen einander respektieren und daran festhalten, daß auch Minderheiten berechtigte Forderungen haben können.
Es soll hier auch gesagt werden, daß wir als Christen den tiefen Ernst nicht übersehen oder geringschätzen dürfen, das echte Mitgefühl mit der Not der Menschen, die verantwortungsbewußte Gewissenserforschung vieler Gesetzgeber, Ärzte, Sozialarbeiter und anderer, die nicht unsere Überzeugung in dieser schwierigen Sache mit uns teilen.
d) Es ist nicht Aufgabe des Staates, seinen Bürgern das eine oder andere System in seinen Einzelheiten aufzuzwingen, und auch nicht, alle verwerflichen Handlungen mit Strafe zu belegen. Das bedeutet aber indessen nicht, daß die Gesetzgebung mit der Ethik nichts zu tun hat. Jede soziale Frage hat nämlich auch ihre ethische Seite. Deshalb muß der Gesetzgeber damit rechnen, daß die Gesetze des Staates immer eine erzieherische Wirkung auf die ethische Urteilskraft der Bevölkerung haben.
e) Es ist die klare Pflicht des Staates, das Menschenleben zu schützen. Der Staat hat eine besondere Verantwortung für das Leben, das auf die eine oder andere Weise bedroht ist, und auch für das Leben derer, die außerstande sind, für sich selbst zu sorgen, wie die Alten und Invaliden, die geistig Behinderten, die Kranken oder Schwachbegabten. Das gilt auch für das Leben des ungeborenen Menschen. Dem Staat kommt es aber auch nicht zu, die ungleichen Formen menschlichen Daseins zu bewerten, indem er z. B. durch Gesetz den Gesunden ein größeres Recht auf das Leben zusteht als den Kranken, den Begabten ein größeres Recht einräumt als den Unbegabten, den Jungen ein größeres als den Alten usw. Nur wenn der Staat das Recht des schwächeren Individuums auf ein unverkürztes menschliches Dasein beschützt, kann er in Anspruch nehmen, eine Gemeinschaft zu sein, die voll und ganz die Menschenrechte respektiert.
f) Das Gesetz hat sich gewöhnlich der Anwendung von Strafe als dem wirksamsten Mittel in der Verteidigung des Menschenlebens bedient. Aber Strafe ist nicht der einzige und kaum der beste Weg, das Menschenleben zu sichern und für es zu sorgen. Eine positive Gesetzgebung auf dem sozialen, kulturellen und pädagogischen Gebiet kann und muß in wachsendem Maß das ungeborene Leben schützen.

Praktische Folgerungen

20. Im Lichte der genannten Prinzipien müssen wir für die Abortgesetzgebung folgende Schlüsse ziehen:
a) Weil es außerhalb der Kompetenz des Gesetzes liegt, besondere Fälle des Aborts als ethisch zulässig zu erklären, kann keiner und keine Gesellschaftsmacht freiwilligen Abort nur deshalb als ethisch verantwortbar ansehen, weil das Gesetz die Handlung nicht mit Strafe belegt.
b) Der Gesetzgeber muß seine Verantwortung kennen, so daß das Gesetz nicht — durch seine allgemeine liberalisierende Wirkung — die Tendenz fördert, die man bereits in der ethischen Denkweise des Volkes feststellen kann, nämlich eine wachsende Gleichgültigkeit in der Haltung gegenüber dem Recht des ungeborenen Menschen auf das Leben.
c) Der Gesetzgeber und die Bürger der menschlichen Gesellschaft haben eine gemeinsame Verantwortung dafür, daß die Menschenrechte in der Sozialgesetzgebung, der Sexualunterweisung und einer Reihe anderer Gebiete gewahrt bleiben — die Situation des ungeborenen Kindes mitinbegriffen.
d) Wir lehnen jedes Gesetz ab, durch das irgendein Mensch (besonders der Arzt oder Krankenpfleger) verpflichtet würde, einen freiwilligen Abort vorzunehmen oder dabei zu assistieren. Ein solches Gesetz würde in klarem Widerspruch zur Freiheit des Menschen und seines Gewissens stehen.
e) In gleicher Weise lehnen wir jede Form von Diskriminierung derer ab, die den *Abortus provocatus* verwerfen, ganz gleich ob die Diskriminierung sie in ihrem Beruf oder auf andere Weise trifft.
f) Als Mindestforderung gilt, daß jeder Frau, die ihr Kind auszutragen wünscht, die Möglichkeit gegeben wird, dies zu tun. Es darf nicht vorkommen, daß Ärzten, Sozialberatern oder anderen gestattet wird, auf sie einen Druck auszuüben, der auf Abort hinzielt. Deshalb muß dafür gesorgt werden, daß einer schwangeren Frau soziale Hilfe nicht verweigert wird, nur weil sie zu einer der Kategorien gehört, für die ein legaler Abort zugestanden wird. Im Gegenteil besteht jeder mögliche Grund für die öffentliche Hand, eine Mutter zu unterstützen, die ihre Schwangerschaft selbst unter schwierigen Verhältnissen zu Ende führen will. Bei einer Frau, die einen *Abortus provocatus* als mögliche Lösung ablehnt, muß man gewöhnlich voraussetzen, daß sie um die Opfer weiß, die ihre Haltung mit sich bringt. Ihrem Wunsch muß mit Achtung begegnet werden, und sie hat Anspruch auf die ärztliche Hilfe und die soziale und finanzielle Unterstützung, die sie benötigt, um ihr Kind zur Welt zu bringen.
g) Jeder stimmberechtigte Bürger ist bis zu einem gewissen Grad mitverantwortlich für die Gesetze seines Landes. Das II. Vatikanische Konzil fordert die Katholiken auf, im politischen Leben mitzuwirken und an den Wahlen teilzunehmen („Die Kirche in der Welt von heute", Nr. 75). Wenn die Katholiken wählen oder an anderer politischer Wirksamkeit teilnehmen, sollen sie darauf bedacht sein, daß die Gesetzgebung, die sie zu unterstützen wünschen, das Leben fördern und die Menschenrechte schützen soll. Dennoch meinen wir, daß ein Katholik einer Partei seine Stimme geben kann, die in einzelnen Punkten eine Politik vertritt, die nicht mit seiner Überzeugung übereinstimmt — so z. B. einer Partei, die eine zweifelhafte Abortgesetzgebung fördert. Aber unabhängig davon, welche Partei er unterstützt, muß er innerhalb dieser Partei seine christliche Überzeugung geltend machen.

Keines der Prinzipien, auf die wir uns hier gestützt haben, ist der Gesellschaft, der wir angehören, fremd. Unsere grundsätzlichen Standpunkte in der Abortfrage schließen uns, selbst wenn wir nahezu allein sie unverkürzt geltend machen, nicht von der gemeinsamen Verantwortung aus. Jeder Mensch hier im Norden hat seinen Platz auszufüllen, um unsere nordische Kultur menschlicher zu machen. Als Christen obliegt uns außerdem die Pflicht, die Werte des Evangeliums in allen Zusammenhängen zu fördern.

Wir haben unsere Wegweisung in erster Linie gemäß unserer unmittelbaren Verantwortung an die katholischen Christen gerichtet. Aber aus unserer christlichen Grundhaltung heraus sind wir bereit, mit allen zusammenzuarbeiten, bei denen wir damit rechnen, daß sie uns verstehen werden. Die Abortfrage berührt ja ganz fundamentale menschliche Werte. Diese Tatsache sollte die Grundlage zu einem tiefen Verständnis zwischen verantwortungsbewußten Menschen aller Weltanschauungen bilden können.

Problemberichte zum Zeitgeschehen

Neuere Entwicklungen in der Erbsündenlehre

Die Diskussion um das, was immer noch höchst mißverständlich, ja widersprüchlich „Erbsünde" genannt wird (vgl. auch Herder-Korrespondenz, 21. Jhg., S. 76—82), geht unvermindert weiter und scheint allmählich über den engeren Kreis von Fachtheologen hinauszudringen. Davon zeugen eine Reihe von Veröffentlichungen der letzten Jahre, die sich um ein neues und schlüssigeres Verständnis dieser zentralen Glaubenswahrheit bemühen. War die „Erbsünde" immer schon eine „crux theologorum" gewesen, so gilt dies heute um so mehr, da sich aus den neuen Erkenntnissen der Naturwissenschaften, der Bibelwissenschaft, der Soziologie und aus dem personalistisch-philosophischen Denken zusätzlich nicht unerhebliche Verständnisschwierigkeiten ergeben. Die Autoren befinden sich in dieser Frage in einem Dilemma. Auf der einen Seite zwingen diese Schwierigkeiten sie zu immer neuen Versuchen, diese Wahrheit neu auszusagen, um sie in sich verständlicher und dem Menschen von heute zugänglicher zu machen. Auf der anderen Seite sehen sie sich bei diesem Bemühen fast notwendig vor die Alternative gestellt, sich bei radikalem Fragen entweder in Gegensatz zur kirchenamtlichen Erbsündenlehre zu setzen (wie sie z. B. noch Paul VI. in seiner Ansprache an die Teilnehmer des Erbsündensymposiums vom 11. Juli 1966 sowie in seinem „Credo" vertreten hat) oder im Rahmen der traditionellen Aussagen zu bleiben, damit aber die Schwierigkeiten nicht zu beseitigen.

Dieses Problem liegt zu einem Teil im speziellen Geheimnischarakter von Sünde und Erbsünde, das als Glaubenswahrheit nicht völlig erhellt werden kann. Rahner sieht den Grund dieses Geheimnisses „im Geheimnischarakter der heiligmachenden Gnade als Selbstmitteilung des wesenhaft heiligen Gottes" (Sacramentum Mundi, I, Sp. 1108); näherhin darin, „wie das ‚Gesolltsein' dieser Heiligkeit von Gott gegenüber dem einzelnen Menschen denkbar ist, ohne sich in eine unmittelbare *sittliche* Forderung an diesen zu verwandeln, die gegenüber einem Menschen sinnlos wäre, der sie ohne eigene Schuld nicht erfüllen *kann*". Weiter ist die Erbsündenlehre eng mit anderen zentralen Glaubenswahrheiten verflochten, die bei dem Versuch einer Neuaussage mitberücksichtigt werden müssen. Diese drei Faktoren erklären in etwa, daß die Theologen in ihren Auffassungen so sehr untereinander divergieren, daß z. B. *U. Baumann* am Ende seiner Darstellung der katholischen Erbsünde-Debatte feststellt, „die Lage ist absurd: Es gibt zur Zeit überhaupt keine *katholische* ‚Erbsündenlehre'"; und er sieht darin eine „erschreckende *Krise des Sündenbegriffs*" (vgl. Erbsünde? Ihr traditionelles Verständnis in der Krise heutiger Theologie, Freiburg 1970, S. 108).

Versuche eines Analogieschlusses

Der Kern der Schwierigkeiten, die heute viel schärfer als früher empfunden werden, liegt in der Frage, wie die „Erbsünde" Schuld und Verhängnis zugleich sein kann. Wie kann Sünde, die als personale Tat Freiheit voraussetzt, zugleich auferlegtes vorgegebenes vorpersonales Schicksal sein? Dies ist zugleich die Frage nach dem Wesen der Erbsünde. Das kirchliche Lehramt hat, wann immer es von „Erbsünde" spricht — und das geschieht am ausführlichsten auf dem Konzil von Trient — stets daran festgehalten, daß Erbsünde „wirkliche Schuld des von ihr betroffenen Menschen vor Gott meint: die Taufe, *auch* die der neugeborenen Kinder, geschieht zum Nachlaß der Sünden" (*K. H. Weger*, Theologie der Erbsünde, Herder, Freiburg 1970, S. 16 f.).

Einen Ausweg aus dieser Schwierigkeit suchen die einen im Rahmen der traditionellen Erbsündenlehre durch den Hinweis auf den analogen Charakter des Sündenbegriffs. Die Sünde bzw. Schuld wird im „Fehlen der heiligmachenden Gnade Gottes, im Fehlen des Lebens, das Gott selbst ist", gesehen und darf darum „eigentlich nur *übernatürliche* Schuld genannt werden" (Weger, S. 17). Ebenso „muß" nach *K. Rahner* „ein Zustand des Fehlens ontologischer Heiligkeit im voraus zur personalen Entscheidung" ... „im Unterschied zu sonstigen Sündenfolgen, die ihr Subjekt nicht entheiligen können, als Sünde charakterisiert werden" (Sacramentum Mundi, Bd. I, Herder, Freiburg 1967, Sp. 1111). Aber dieser Zustand hat nur in „analogem Sinn den Charakter einer Sünde".

Weger sieht den Analogiecharakter der Erbschuld, also der „vorpersonalen Gnadenlosigkeit ... darin, daß dem erbsündigen Menschen auf kategorial-geschichtlicher Ebene die Gnade nicht vermittelt wird, die als angebotene dennoch schon innere Wirklichkeit des Menschen war" (S. 155). Er führt also das „Fehlen der heiligmachenden Gnade nicht auf die Sündentat des ersten Menschen allein und auf eine ursprüngliche Heilsordnung" zurück und unterscheidet sich dadurch von der traditionellen Lehre.

L. Scheffczyk konkretisiert den übernatürlichen Mangelzustand als „Mangel der Christusverbindung". Er verwahrt sich vor allem gegen das Mißverständnis, daß damit eine „natürliche Mißgestaltung der Schöpfung" verbunden sei, wenn auch „wegen der von Gott gesetzten Einheit von Natürlichem und Gnadenhaftem gewisse Folgen für das natürliche Sein nicht ausbleiben können" (vgl. *L. Scheffczyk*, Wirklichkeit und Geheimnis der Sünde. Sünde — Erbsünde, Winfried-Werk, Augsburg 1970, S. 165 f.). In der Analogie sieht er das Moment der Un-

ähnlichkeit hauptsächlich im Fehlen des Tatmomentes, das durch „eine reine Zuständlichkeit ersetzt ist" und im Fehlen der persönlichen Verantwortung. Das Moment der Ähnlichkeit zwischen personaler Tatsünde und vorpersonaler Erbsünde liegt nach ihm allein im Nichtvorhandensein der gottgewollten gnadenhaften Verbindung des Menschen mit Christus. Scheffczyk sucht näher zu erklären, warum man trotz fehlender Freiwilligkeit noch überhaupt von Sünde sprechen könne. „Das Fehlen aber eines vom heiligen Willen Gottes dem Menschen zugesprochenen und daraufhin von ihm geforderten Gutes muß dem göttlichen Willen widersprechen. Ein solcher Widerspruch zum Willen Gottes, der den einzelnen Menschen in ein objektives Mißverhältnis zu dem die Heiligkeit des Menschen fordernden Gott bringt, kann nicht anders denn als Sünde bezeichnet werden . . ." (S. 172), auch wenn diese Sünde nur einen analogen Charakter hat.

Diese Auffassung vertreten auch die Autoren des Sammelbandes: Ist Adam an allem schuld? (Tyrolia, Innsbruck 1971), die sich aber im übrigen mit dieser Frage nicht eigens auseinandersetzen.

Andere Theologen fassen zwar auch die „Erbsünde" als einen Zustand fehlender Rechtfertigung vor Gott, vermögen ihn aber nicht mit dem Begriff einer analogen Sünde zu qualifizieren. Es ist auch fraglich, ob sich der analoge Charakter der Erbsünde retten läßt, wenn man das Moment der Freiwilligkeit in eine vorausliegende fremde Entscheidung verlegt. So spricht denn auch Baumann von der „völlig unbefriedigenden Spitzfindigkeit eines ‚vorpersonalen Schuldzustandes' oder einer ‚analogen Sünde'" (S. 278). Ebenso wird von *H. Haag* der Begriff einer analogen Sünde bzw. Schuld als widersprüchlich abgelehnt (Die hartnäckige Erbsünde, „Theologische Quartalschrift", Heft 3, 1970, S. 358—366; Heft 4, 1970, S. 436—456; Heft 1, 1971, S. 70—86, passim).

Evolutive und existentiale Sicht

Im Anschluß an *Teilhard de Chardin* bietet *K. Schmitz-Moormann* (Die Erbsünde. Überholte Vorstellung und bleibender Glaube, Walter, Olten/Freiburg 1969) einen radikalen Neuansatz der Erbsündenlehre. Mit Teilhard transponiert er die „Seins-Welt" der Philosophen und Theologen in eine „Werde-Welt". Schöpfung wird als evolutive Schöpfung begriffen, in der das physische und moralische Übel eine Folge der Entwicklung ist. Denn, so zitiert der Autor Teilhard, „die Neuheit muß mehr oder weniger unausweichlich (fatalement) etwas Vorausexistierendes zerbrechen" (S. 83). Dies gilt auch für den zwischenmenschlichen Bereich. „Der Fortschritt vollzieht sich durch den Bruch mit dem Alten, ist also ipso facto schmerzlich." Die Erbsünde selbst wird auf die Unvollkommenheit der Schöpfung zurückgeführt: „*Die Schöpfung bringt* notwendig die Existenz *der Sünde mit sich* (*weil* das teilhabende Sein notwendig unvollkommen auftritt)" (S. 95).

Den Einwand, daß in einer solchen Konzeption die Sünde notwendig aus der Schöpfung folge und somit auf Gott selbst zurückgeführt werde, sucht Schmitz-Moormann durch die Behauptung zu entkräften, daß damit kein die Freiheit aufhebender Determinismus verbunden sei, da die Naturgesetze statistische Gesetze sind, d. h. nur für die „Großen Zahlen" gelten, nicht für die Individuen, deren Freiheit unangetastet bleibe. „Physisches Leiden und sittliche Fehler" sind ein „statistisch unvermeidliches Nebenprodukt der Einswerdung des Vielen" und widersprechen daher „weder der Macht noch der Güte Gottes" (S. 155 f.). Diese Position und dieser Versuch, einem Determinismus zu entgehen, überzeugen nicht, da die Gesetze gerade als statistische weder das sündige Handeln des Einzelnen als Einzelnem zu erklären noch die Universalität dieses sündigen Handelns zu wahren vermögen.

Einen anderen Weg, den herkömmlichen Erbsündenbegriff aus seiner Zwiespältigkeit zu befreien, geht Baumann. Er bezieht in Anlehnung an die evangelische Theologie der Gegenwart das, was die Schrift sagt, *in existentialer Sicht* auf den gegenwärtigen Menschen. Adam, das ist jeder Mensch. Durch „eigene, verantwortliche, personale Schuld wird jeder Mensch mit dem einen identifiziert . . . In diesem Sinne gilt: Ich bin Adam" (S. 252). Er sucht „Erbsünde" als existentielle Tiefendimension der Sünde jeder Person zu sehen. Dabei wendet er sich gegen ein akthaft-moralistisches Sündenverständnis und setzt seinen „dynamisch personalen Sündenbegriff" an dessen Stelle. Diese so verstandene „Erbsünde" ist nach Baumann total, radikal und universal. „Total", d. h. der Mensch „mit seiner ganzen Existenz" ist Sünder. „Radikal" deutet die „Wurzelhaftigkeit", den „Zusammenhang allen sündigen Tuns in der Person des Menschen" an. Mit „universal" ist der schriftgemäße Sachverhalt ausgesagt, daß es „den konkreten Menschen . . . immer und überall nur und schon als den sündigen gibt", „weil sie alle gesündigt haben" (Röm 5, 12).

Der „Ort der Sünde" ist die Entscheidung, aus der die „existentielle Grundausrichtung des Menschen" hervorgeht. „Wer Sünde tut, . . . ist existentiell im Unheil." Das mit diesem Unheil Gemeinte wird nach Baumann mit „Gnadenmangel" oder „gnadenloser Zustand" nicht richtig wiedergegeben. Es ist „vielmehr als die Konsequenz des aktiven Widerspruchs gegen Gottes fortbestehendes Heilshandeln, gegen das, was er mit dem Menschen auch jetzt noch vorhat und wozu er mich nach wie vor erwählt, die Erfahrung des Gerichts, die Erfahrung des Widerspruchs als eben nur des Widerspruchs" (S. 261). Dennoch dürfte auch Baumann gerade mit seiner Auffassung von Ursünde als existentieller Tiefendimension der Sünde, die den Menschen in seiner existentiellen Grundausrichtung bestimmt, nicht allzu sehr von dem abweichen, was traditionell als gnadenloser Zustand bezeichnet wird, auch wenn er ihn nicht als Zustand der Natur, sondern der Existenz sieht und ihn auf die jeweilige Tatsünde des jeweiligen Menschen und nicht auf die Ursünde des ersten Menschen zurückführt.

Baumann sieht so „Ursünde und Tatsünde" zusammen: „Insofern der Mensch Sünde tut, ist er der Ursünder, der in seiner noch so verschiedenen Tat solidarisch ist auch mit der ersten Sünde" (S. 262). Die „Ursünde" der Bibel ist also nur ein Hinweis auf die „personale Tiefe der Sünde" (S. 278). Baumann bekennt freilich zum Schluß, daß er mehr ein „Programm als eine Lösung" gefunden habe. „Die ‚Erbsündenlehre' ist so komplex mit dem Gesamt der Theologie verbunden: der Gotteslehre, der Christologie, der Moral, der Sakramentenlehre, daß es unmöglich ist, diese Frage von ihrer beschränkten Problematik aus zu lösen."

Trient sprach nicht das letzte Wort

Untrennbar mit der Frage, wie „Erbsünde" genauer zu verstehen ist, hängt die Frage zusammen, woher kommt

sie und wie kommen wir zu ihr? Diese Frage nach der *Herkunft*, nach den *Ursachen* führt hinein in die eng miteinander verflochtenen Fragenkreise von *Urstand, Ursünde* (peccatum originale originans) und *„Vererbung"* dieser Ursünde sowie in die weiteren Fragen nach dem Verhältnis von Sünde und Heil, von Menschwerdung und Erlösung. So wird z. B. das nähere Verständnis von Erlösung nicht unwesentlich von der Interpretation des Urstandes und der Ursünde bestimmt. Die Frage nach dem Grund der Menschwerdung kann ebenfalls nicht von dieser Interpretation abstrahieren. Und die Tauftheologie z. B. hängt direkt vom Verständnis der „Erbsünde" ab.

Die „klassische" bzw. lehramtliche Auffassung sieht diesen Zusammenhang so, wie ihn noch Paul VI. in seinem „Credo" formulierte: „Wir glauben, daß in Adam alle gesündigt haben, was besagen will, daß die Erbschuld, die Adam beging, die allen Menschen gemeinsame menschliche Natur in einen Zustand fallen ließ, in dem sie die Folgen dieser Erbschuld zu tragen hat. Dieser Zustand ist nicht mehr jener, in dem sich die Menschennatur anfangs in den Stammeltern befand, da sie in Heiligkeit und Gerechtigkeit geschaffen worden waren, und in dem der Mensch weder das Übel noch den Tod kannte. Daher ist diese so gefallene menschliche Natur, der Gnade beraubt, die sie zuvor bekleidete, in ihren eigenen natürlichen Kräften verwundet und der Herrschaft des Todes unterworfen, auf alle Menschen übergangen; auf diese Weise wird jeder Mensch in Sünde geboren. Wir halten also mit dem Konzil von Trient fest, daß die Erbsünde zusammen mit der menschlichen Natur durch *Abstammung*, nicht durch *Nachahmung* übertragen wird, und daß sie jedem Menschen als ihm eigen innewohnt" (AAS, LX, 10. 8. 68, S. 439).

Vorstellungswelt und Aussageweise dieser lehramtlichen „klassischen" Position sind noch ganz an Weltbild und Schriftverständnis der Väter des Trienter Konzils gebunden. Nach dieser Erbsündenvorstellung kam dem ersten Menschen eine einmalige Heilsfunktion zu. Seine Gnade war, da er als Haupt der Gesamtmenschheit gesehen wird, „Erbgnade" gewesen. Die Weitergabe dieser Gnade wurde aber von einer Bewährung abhängig gemacht, die er nicht bestand. Dadurch fiel seine Natur in den heutigen erbsündigen Zustand, der durch biologische Abstammung von einem Elternpaar übertragen und so universal wird.

Dieses Gedankengebäude wird heute vor allem von zwei Seiten untergraben: einmal von der historisch-kritisch arbeitenden Bibelwissenschaft, sodann von der Naturwissenschaft, konkret von der Paläontologie her. Diese Infragestellung eines dogmatischen Textes ist möglich, wenn man berücksichtigt, daß die Aussagen der Väter von Trient von ihrem damaligen Weltbild und der damaligen historisierenden Schriftinterpretation bestimmt waren, die nach heutiger allgemeiner Auffassung nicht mitdefiniert sind. Zudem ging die für die Interpretation eines dogmatischen Textes wesentliche Aussageintention in eine andere Richtung: „die Existenz der ‚Erbsünde' in uns gegenüber den Neo-Pelagianern und deren volle Nachlassung und Tilgung in der Taufe gegenüber den Reformatoren" zu lehren (vgl. *J. Weismayer*, in: Ist Adam an allem schuld?, S. 338 f. und 357).

Als nicht definiert gelten nach Weismayer: 1. die „Historizität des individuell verstandenen Menschen Adam und seines Sündenfalls" nach Gen. 2 f.; 2. der monogenistische oder polygenistische Ursprung der Menschheit; 3. die „nähere Beschaffenheit des paradiesischen Urstandes"; 4. das „Wie der Übertragung von ‚Erbsünde'"; 5. das Wesen der Erbsünde; 6. die nähere Präzisierung der „Sündhaftigkeit" der Erbsünde; 7. die Möglichkeit mehrerer Erbsünden (S. 356 f.). Im gleichen Sinne äußert sich *Ch. Baumgartner* (vgl. Le péché originel, Paris 1969). Den neueren Versuchen, die traditionellen Aussagen von Ursünde, Urstand und Vererbung von der Schrift her anders zu deuten, steht jedenfalls keine unüberholbare Lehraussage entgegen.

Urstand — eine dogmatische Überinterpretation der Schrift?

Den *Urstand* nach dem Zeugnis der Bibel untersucht *H. Haag* in einem gleichnamigen Aufsatz (vgl. „Tübinger Theologische Quartalschrift", Heft 4, 1968, S. 385—404). Nach Haag ist es „ganz gewiß ein der Bibel fremder Gedanke", daß der Mensch „schon aufgrund seiner geschöpflichen Natur in einem gebrochenen Verhältnis zu seinem Schöpfer stehen könnte". Dennoch könne man nicht von einer „singulären übernatürlichen Ausstattung des ‚vorsündlichen Menschen'" sprechen. Gott habe den Menschen „gut, aber schwach geschaffen (vgl. Gen. 8, 21), anfällig nicht nur für das physische Übel, Krankheit und Tod, sondern ebenso für das moralische Übel, die Sünde ..." Dieser schwache Mensch ist „für den Jahwisten" von Anfang an „zu einem Verhältnis der Partnerschaft mit Gott berufen" (darin sieht Haag das tridentinische „constitutus in sanctitate et iustitia"). Das erste Tun des Menschen ist für die Bibel ein „sündiges Tun". Einen „vorsündlichen Menschen", einen „Urstand" kennt sie nicht. Dieser in seiner moralischen Schwäche der Sünde preisgegebene Mensch „schreit nach Erlösung".

Auch das NT bietet nach Haag keinen Anhaltspunkt für die Annahme einer Urstandsgnade. Auffassungen wie der von *W. Seibel*, der im NT eine *Wieder*herstellung der ursprünglichen Gottesebenbildlichkeit sowie das Werk Christi als „Wiederaussöhnung und Wiederherstellung des einmal Verlorenen" ausgesagt sieht (vgl. *J. Feiner, M. Löhrer*, Mysterium Salutis, II, Benziger, Einsiedeln 1967, S. 821), hält Haag entgegen, „wo" denn davon die Rede sei. Paulus wisse vielmehr über eine „frühere Zeit des Friedens und der Freundschaft zwischen Gott und Mensch ... nichts zu sagen". Der Mensch werde als schwacher, gottloser, als Sünder und Feind mit Gott versöhnt, aber nicht *wieder*versöhnt.

Die gleiche Kritik übt Baumann. Für ihn knüpft die „traditionelle Urstandslehre, ja auch ihre Mäßigung auf ein besonderes Gottesverhältnis des historischen Adam ... offensichtlich an der falschen Schriftstelle an". „Segen" im spezifisch jahwistischen Sinne gebe es für den Menschen erst mit Abraham. „Erst mit der Verheißung an Abraham beginnt die eigentliche Heilszeit." Auch Paulus kenne keine *„Wieder*-Versöhnung" (S. 241 f.). Schmitz-Moormann sieht „vor dem evolutiven Wirklichkeitshorizont ... die Urstandslehre und die dazu gehörigen außernatürlichen Gaben ... verblassen" (S. 188). Auch nach Weger „gab es die in der traditionellen Lehre postulierte, ursprüngliche Heilsordnung nicht" (S. 54).

F. Dexinger spricht nur summarisch davon, daß der Genesisbericht nicht ausdrücklich vom „paradiesischen" Zustand handle. Die Frage einer übernatürlichen Ausstattung des ersten Menschen wird von ihm übergangen. Er stellt nur fest, daß das von den Propheten gezeichnete „Bild der Endzeit" an den „rekonstruierten Zustand des

Paradieses denken läßt (vgl. Is 11, 6—8; Os 2, 20)". Eine Anwendung auf das Paradies dürfe jedoch nicht den „Symbolcharakter" der prophetischen Schilderung übersehen. „Aus diesem Sachverhalt heraus ist die Feststellung von *Loretz* einsichtig, daß biblisch gesehen ‚das Paradies mehr in der Zukunft, denn in der Vergangenheit' liegt" (Ist Adam an allem Schuld?, S. 99 f.).

Demgegenüber stand nach einer älteren Arbeit von *J. Scharbert* (Prolegomena eines Alttestamentlers zur Erbsündenlehre, Herder, Freiburg 1968) „am Anfang ... nicht Sünde, Unheil und Tod, sondern *das Heil und das Leben in der Gemeinschaft mit Gott*. Dieser Satz wird als verbindliche Offenbarungsaussage aller Pentateuchtradenten und des Verfassers des Weisheitsbuches festzuhalten sein" (S. 115). *L. Scheffczyk* hält in einer modifizierten Urstandsauffassung an einer gnadenhaft gewährten „Gottesfreundschaft und Gottverbundenheit" des ersten Menschen fest (S. 166). Er sieht in der Lehre vom paradiesischen Urstand „nicht mehr (aber auch nicht weniger) als einen realexistentiellen Ausdruck für den *heilen* Beginn der Geschichte Gottes mit der Menschheit" (vgl. Die Welt als Schöpfung Gottes, Pattloch, Aschaffenburg 1968, S. 175). Während auch *H. Vorgrimler* (in: *R. Schmid / E. Ruckstuhl / H. Vorgrimler*, Unheilslast und Erbschuld der Menschheit, Rex, Luzern 1969) an der historisch verstandenen Urstandslehre festhält, „gab es" nach Weger „die in der traditionellen Lehre postulierte, ursprüngliche Heilsordnung nicht" (S. 54).

Auf jeden Fall scheint die Frage nach den sog. außernatürlichen Gaben, mit denen die Dogmatiker den ersten Menschen ausgestattet wissen wollten und z. T. noch wollen, insgesamt an Gewicht zu verlieren. Von einer wachsenden Zahl von Theologen wird sie als dogmatische Überinterpretation der Schrift aufgegeben und ad acta gelegt.

Adam und seine Tat — eine heilstheologische Aussage

Auch die traditionelle Auffassung von einem *historischen Adam*, der in einer *historischen Tat* gesündigt hat, schmilzt in ihrem realen Aussagegehalt ziemlich zusammen. F. Dexinger kommt zu dem Ergebnis, daß mit „dem Sündenfall überhaupt kein konkretes Ereignis beschrieben wird, das sich als einmaliges irgendwo und irgendwann zugetragen hätte, sondern hier wird geschildert, was sich in jedem Menschen (= Adam) immer wieder ereignet, nämlich sein Fall in die Sünde" (S. 102 f.). Der Bericht müsse vielmehr „psychologisch" verstanden werden: „wo und wann immer ein menschliches Wesen gesündigt hat ... kann diese Sünde nicht anders verlaufen sein als in der geschilderten Form". Das ausgesagte „Faktum" ist nach Dexinger „die menschliche Sündigkeit". Außerdem komme der Sünde Adams im AT „keine solche Bedeutung" zu, wie sie ihr „im Rahmen der traditionellen Erbsündenlehre zufällt", da im AT noch weitere „Sündenfälle" vorkommen (z. B. der Bundesbruch am Sinai beim Elohisten, die Aufstellung des Goldenen Kalbes im Deuteronomium), die dort als *der* Abfall von Jahwe dargestellt werden (S. 103 ff.).

Scharbert liefert dazu eine differenzierte Exegese. Nach ihm hat der Jahwist „von seinem noch ungebrochenen Clandenken aus und mit einer ätiologischen Fragestellung ... auf den Sündenfall eines ersten Stammelternpaares geschlossen". Der Jehowist hat diese Urgeschichte „kritiklos" übernommen, nicht jedoch der Autor der Priesterschrift, der eher „mit einem allmählichen Hineinschlittern in die Sünde, bedingt durch die Schwäche des Fleisches" rechnet. Der Pentateuchredaktor rechne sogar mit einem „Zweig der Menschheit", der sich „erst später von der Bosheit des kainitischen Zweiges anstecken ließ". „Und erst dieser Redaktor hat die Sündenfallgeschichte zum Bestandteil ... des Kanons gemacht." Darum müßte sie „stärker in diesem letzten redaktionellen als im ursprünglichen jahwistischen Zusammenhang von der Theologie verarbeitet werden". Scharbert neigt dazu, Adam als „Typus und Sammelbegriff" der in Sünde verstrickten Menschheit der Anfangszeit zu verstehen (S. 112 f.).

Haag unterscheidet zwischen der Geschichtlichkeit des Einbruchs der Sünde und der der Einzelheiten der Paradieseserzählung. Nach F. Staudinger hat zwar Adam bei Paulus die erste sündige Tat durch Ungehorsam gesetzt, doch hat dieser damit nichts über die Historizität des „ersten Menschen" aussagen wollen. Ihn interessierte die Tatsache, daß „immer wieder nach Adams Sünde geschah ... nur im Hinblick auf das Christusgeschehen". Adam diente ihm nur als Material zur Veranschaulichung des Heilswerkes Christi (S. 216 und 258). Eine ähnliche Auffassung vertrat schon früher *S. Lyonnet* (vgl. Das Problem der Erbsünde im Neuen Testament, „Stimmen der Zeit", Juli 1967, S. 33—39).

In der existentialtheologischen Sicht von Baumann wird die Frage nach einem historischen Adam und seinem historischen Sündenfall gegenstandslos. Das gleiche gilt für das Teilhardsche Verständnis von Erbsünde, die sich Schmitz-Moormann zu eigen gemacht hat. Scheffczyk dagegen glaubt, an Adam als einer individuellen Person und an seiner „tathaften Ablehnung der Gnade" festhalten zu müssen (S. 172). Für Weger ist Adam „nicht der physische Stammvater aller Menschen" (S. 53). Die historische Frage nach Adam und seiner Unheilstat verliert, soviel läßt sich erkennen, gegenüber der heilstheologischen Aussage der Schrift von der allgemeinen Sündenverfallenheit oder Sündenverflochtenheit der Menschheit von Anfang an, für die nicht Gott, sondern der Mensch verantwortlich ist, immer mehr an Bedeutung.

Der Monogenismus auf dem Rückzug

Die traditionelle Erklärung der *Universalität* der „Erbsünde" wird heute ebenfalls mehr oder weniger stark modifiziert. Es geht — im traditionellen Verständnis — um die Frage, wie die Ursünde des einen und die „Erbsünde" aller zusammenhängen. Die nachtridentinische Theologie hatte im Anschluß an das tridentinische „propagatione" und „generatione" (DS 1513, 1514) an einen ununterbrochenen Zeugungszusammenhang aller Menschen mit dem ersten Menschenpaar gedacht und eine Übertragung im biologisch-physischen Sinne angenommen. Diese Auffassung (= Monogenismus) wird von den Theologen heute mehr und mehr modifiziert oder ganz aufgegeben oder in den Bereich der dafür zuständigen Paläontologie verwiesen. Nachdem die letztere nachgewiesen hat, daß neue Arten immer in einem populationsgenetischen Zusammenhang entstehen, aus dem sich immer mehrere Individuen der neuen Art ergeben, ist der Monogenismus in der bisher vertretenen Form äußerst unwahrscheinlich geworden, auch wenn der Polygenismus, bezogen auf die Makrophylogenie, biologisch nicht exakt bewiesen ist. So kann *P. Overhage* sagen, bei „dieser

Situation vermag die Biologie noch keine sichere und endgültige Entscheidung über Polygenismus und Monogenismus zu geben" (vgl. Das Problem der Hominisation, Herder, Freiburg ²1963, S. 185). Seitdem haben die Dogmatiker mehr und mehr den Rückzug angetreten.
Scharbert beispielsweise kommt zu dem Ergebnis, daß die „Stammbäume der biblischen Urgeschichte lediglich Schemata aus dem Clandenken des alten Israels" sind und daher die Frage Monogenismus oder Polygenismus „erheblich an Gewicht verliert". Ja, sie stehe im „Verdacht", „eines der vielen für die Theologie nur belastenden Scheinprobleme zu sein" (S. 114). Scharbert stellt die „zugegebenermaßen recht verwegene Hypothese" auf, der „zum erstenmal zu sittlicher Entscheidung fähige ... Anthropos oder Homo praesapiens" habe „irgendwann und irgendwo" gesündigt. In ihm habe, da er die „Spitze der Schöpfung ist, für Gott sozusagen die ganze Schöpfung ... ihren Wert verloren und ist der Sünde im alttestamentlichen Sinne verfallen. In diesem Falle spielt es gar keine Rolle, aus wie vielen Paaren von homines praesapientes noch der homo sapiens" aufsteigt. „Der erste wirkliche Sünder hat durch seine falsche Entscheidung bereits die heile Schöpfung zur heillosen gemacht" (S. 115).
Nach Dexinger gibt es im AT keinen Hinweis, „daß die Sünde eines historischen Adam auf andere übergegangen sei" (S. 115). Haag stellt kategorisch fest, daß „die Idee einer Vererbung der Sünde der biblischen Vorstellung fremd ist" (vgl. Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Urstandslehre, Stuttgart 1966, S. 10). Auch Paulus kann, wie Staudinger aufzeigt, für eine Weitergabe der Unheilstat Adams durch Abstammung nicht in Anspruch genommen werden. Das „Wie" des Konnexes zwischen einzelnen Tatsünden und der Adamstat liegt für ihn nicht „im Bereich seiner Aussagetendenz" (S. 258).
Rahner schließt nur die strikte Beweisbarkeit des Monogenismus als allein mögliche Erklärung der Universalität der „Erbsünde" aus (Erbsünde und Monogenismus, in: *K. H. Weger*, a. a. O., S. 204f). Aber auch für eine „polygenistisch entstanden gedachte humanitas originans" nimmt Rahner als Voraussetzung eine „reale" (S. 202) bzw. „leibhaftig-geschichtliche Einheit" an, die „auch heilsgeschichtlich bedeutsam ist" (S. 205).

Wo beginnt die Unheilsgeschichte?

Scheffczyk sieht in dem von der Paläontologie gebrauchten Ausdruck „Wiege der Menschheit" einen Ansatzpunkt für die Auffassung, daß „sich die ‚Menschwerdung' in einer Geschlechtsgemeinschaft von zeitlichem und räumlichem Zusammenhang ereignete. Da die Annahme einer „Wiege der Menschheit" aber von ihr bis heute noch nicht völlig zweifelsfrei erwiesen ist, sollte man die biologische Frage fallenlassen (S. 190f.). Scheffczyk sucht selbst die Allgemeinheit der „Erbsünde" aus der „Einigungsfunktion" zu erklären, die „Christus als Gottmensch und Gnadenhaupt gegenüber der Menschheit ausübt". Die durch „Christus zusammengefügte Einheit der Menschheit bestand von allem Anfang an". Der erste Adam sei „nach dem Bilde des künftigen" geschaffen. Von dieser Voraussetzung her „mußte" die Ablehnung der Gnade Christi die Menschheit von Christus trennen und sie „gnaden-los und gnaden-leer" machen. Eine „Vererbung" im eigentlichen Sinne sei als Erklärung undenkbar. Diese Problemstellung sei zudem durch die mißverständliche Übersetzung des lateinischen „peccatum originale" mit „Erbsünde" bedingt (er selbst schlägt für „Erbsünde" den Begriff „Menschheitsschuld" vor). In seiner Auffassung bräuchte die Zeugung „nicht einmal als Instrumentalursache der Übertragung der ‚Erbsünde'" angesehen werden. Den Schuldcharakter der „Erbsünde" sucht Scheffczyk dadurch besser zu erklären, daß er *„auch die persönlichen Tatsünden* des Menschen ... in das Denken von der universalen Menschheitsschuld ... einbezieht" (S. 176ff.).
Auch für Weger ist die Frage des Monogenismus oder Polygenismus eine „naturwissenschaftliche Frage", die für die Erbsündenlehre „irrelevant" ist (S. 48). Die traditionelle „Zeugung" deutet er nicht punktuell als Zeugungsakt, sondern als „Beginn eines Menschenlebens", als „allererstes Stadium seiner Existenz", als „Entwicklung, die zwar mit der Zeugung beginnt, aber erst in der ersten, wirklich freien Entscheidung der menschlichen Person endet" (S. 55).
Weger entwickelt seine Auffassung von der modernen Anthropologie herkommend. Anstelle der traditionellen Natureinheit sucht er das „existentiale Mitsein", das „den Menschen in seinem Sein und in seiner Freiheit vorpersonal durch das Tun der anderen Menschen innerlich bestimmt", auf die „übernatürliche Ebene" zu transponieren. Wie der Mensch „durch die Geschichte der anderen in seinem Sein mitbestimmt ist, im Vollzug seiner Freiheit diese Geschichte bereits ist", ebenso ist „das Angebot göttlicher Gnade in ihrer kategorialgeschichtlichen Erscheinung keine rein äußerlich und existentiell zu bewältigende Vorgegebenheit, sondern ein innerlich bestimmendes Existential, das der Freiheit des Menschen schon vorgängig zu ihrem Vollzug ... geschenkt ist". Mit dem Nein des Menschen zu diesem Gnadenangebot beginnt die Unheilsgeschichte. Diese Unheilsgeschichte bestimmt den einzelnen Menschen als „Sünde der Welt" auch schon vor (nicht nur im zeitlichen Sinne) jeder persönlich verantwortlichen Tat innerlich, und zwar in einer für die Wirklichkeit der „Erbsünde" erforderlichen existentialen Tiefendimension. Weger begründet diese These damit, daß Welt „kein Außen" der menschlichen Freiheit, sondern deren „konstitutives Moment" sei, das zugleich dem „jeweiligen Freiheitsvollzug" vorausliegt (S. 145ff.). Für Weger bestimmt nicht nur die Natur den Menschen innerlich, sondern auch die Geschichte, die immer auch Heilsgeschichte sei. Weger begründet also die Vermittlung der „Erbsünde" nicht von einer Natureinheit, sondern von der Geschichtseinheit des Menschen her.
Nach Baumann ist es weder dem AT noch Paulus um eine „kausale Begründung" der menschlichen Unheilssituation gegangen, sondern um die tatsächliche Lage der Welt. Zur Herrschaft kommt die Sünde, „weil alle sündigten". Ihre Herrschaft aber bedeutet, sie kann, einmal in die Welt hineingelassen, nicht mehr zurückgenommen werden. Sie „entgleitet, weil sie Entscheidung eines personal-*sozialen* Wesens gegen den personalen Gott und den Mitmenschen ist, dem Zugriff und der Kontrolle dessen, der sie setzte. Sie wirkt sich so als ein *Verhängnis* aus und bleibt trotzdem voll verantwortlich" (S. 243f.).
Für Schmitz-Moormann hemmt die Sünde die Einswerdung der Schöpfung. Indem der Mensch sich dem Dienst an dieser Einswerdung entzieht, sündige er durch „Rückzug auf sich selbst". Da kein Mensch „von sich sagen könnte", er sei dieser Versuchung „nie erlegen" ... ist „die praktische Universalität der Sünde für den Menschen unbestreitbar" (S. 209).

Das vorläufige Fazit

In diesen hier nur unvollständig und verkürzt angedeuteten Versuchen, die traditionelle Erbsündenlehre dem heutigen Verständnishorizont gemäßer auszusagen und sie in ihrem heilstheologischen Gehalt dem Menschen nahezubringen, lassen sich einige feste Tendenzen erkennen, über die auch die Verkündigung nicht hinweggehen kann. Eine historisierende Betrachtung der Schrift überhaupt und des Urstandes (einschließlich der sog. außernatürlichen Gaben) und eines individuellen Adam im besonderen wird unter dem Einfluß der heilstheologischen Schriftinterpretation mehr und mehr aufgegeben, ja sie ist schon so gut wie überholt. Die Schrift hat den „gegenwärtigen" Zustand der Menschen im Blick und will keine historisch verstandene Geschichte bieten. An ihren heilstheologischen Aussagen wird jedoch festgehalten: die Sündenverfallenheit aller Menschen von Anfang an, die man jedoch nicht Gott anlasten könne, sondern für die der Mensch verantwortlich ist, und aufgrund der dieser „nach Erlösung schreit". Von daher verlieren die Fragen nach Monogenismus und Polygenismus als „naturwissenschaftliche Fragen" zunehmend an Bedeutung. Das gleiche gilt von einer biologisch-physisch verstandenen Abstammung bzw. „Vererbung". Die Schrift läßt diese Fragen im dunkeln. Besondere Verständnisschwierigkeiten bieten nach wie vor der Begriff einer analogen Sünde bzw. Schuld, deren Problematik noch als ungelöst bezeichnet werden muß, sowie die Erklärung der Universalität der „Erbsünde". Neuere Versuche, letztere aus einer natürlich-übernatürlichen Geschichtseinheit her, aufgrund eines existentialen natürlich-übernatürlichen Mitseins zu erklären, lassen nach Ansicht mancher Theologen noch wesentliche Fragen ungeklärt. Die Hinwendung zu einer geschichtlich-personalen Sicht scheint jedoch einen Weg anzuzeigen, auf dem eine Lösung möglich wäre.

Drogenabhängigkeit und Alkoholismus

Die Drogenabhängigkeit wird mit mehr oder weniger drastischen Schlagworten in letzter Zeit in der Öffentlichkeit ventiliert. Nur hinter wenigen Diskussionsbeiträgen scheinen sozialmedizinische und sozialpädagogische Anliegen zu stehen, viele haben noch nicht einmal Informationswert. Zu unkontrolliert werden gesellschaftliche Abwehrmechanismen als Tatsachen und als Abhilfen weitergegeben. Der neue „Buhmann" wird vorwiegend bei *den* „Linken" lokalisiert. Ihnen werden damit die bedenklichen Entwicklungen angelastet. Große gesellschaftliche Gruppen können so ihr Unbehagen gegen kritische unliebsame Minderheiten anhand von Mißständen abreagieren. Gleichzeitig fühlen sich diese Gruppen entschuldigt. Es läßt sich leichter leben, wenn man überzeugt wird, daß andere — möglichst noch unbeliebte Gruppen — an Mißständen, an Fehlentwicklungen Schuld haben. Forderungen nach drastischen Sanktionen sind die Folge; diese wiederum führen nicht selten zur Verdächtigung auch ernstgemeinter Hilfsangebote.

Diese „Verarbeitung" des Problems des steigenden Rauschmittelmißbrauchs ist um so erstaunlicher, wenn die Reaktionen derselben Öffentlichkeit etwa auf das Phänomen des Alkoholismus beobachtet werden. Parallelen ergeben sich zunächst nur in der Rückschau. Als man den Alkoholismus noch als Problem einer Klasse oder einzelner Gruppen deklarieren konnte („Schnaps- und Elendsalkoholismus"), um die Jahrhundertwende und in den zwanziger Jahren, da waren noch ähnliche Entrüstungen möglich. Man reagierte mit strafrechtlichen Maßnahmen, mit Zwangsunterbringung. Zum Alkoholismus hat sich die Einstellung inzwischen gewandelt. Alkoholmißbrauch duldet man, auch noch gehäufte Exzesse. Man fördert die Alkoholisation und greift nur dann zu gesellschaftlichen Sanktionen, wenn zu stark oder dauernd gesellschaftliche Normen verletzt werden.

Begriffliche Erläuterungen

Es ist erforderlich, die verschiedenen Arten der Mittelabhängigkeit auf dem gemeinsamen Hintergrund individueller und gesellschaftlicher Faktoren zu sehen. Nicht die Darstellung der Symptome der Abhängigkeit, sondern die Erforschung und Beachtung der psychosozialen Bedingtheiten und der sozialpsychiatrischen Zusammenhänge helfen, das Problem in seiner Entstehung zu erkennen und entsprechende Hilfen für den einzelnen und die Gesellschaft anzubieten.

In der Literatur wird zur Charakterisierung der Rauschmittelabhängigkeit eine Vielzahl von Begriffen verwendet, die in der öffentlichen Debatte oft unpräzise verwendet werden. Um weitere Mißverständnisse zu vermeiden, ist deshalb eine kurze begriffliche Klärung erforderlich.

Gewöhnung bedeutet im Bereich des Suchtgeschehens die „Änderung der Reaktionsfähigkeit des Körpers" *(Laubenthal)* auf eine bestimmte Droge. Oberflächlich betrachtet erscheint die Gewöhnung als eine Art von Konditionierung des Organismus; bestimmte Mengen der Droge können „reaktionslos" eingenommen werden. Diese „graduelle Verminderung der Reaktion" (Glaser) auf Drogeneinnahme spielt in der Symptomatik der Suchterkrankungen eine Rolle und ist, wie verschiedene Autoren zeigen, nicht gleichzusetzen mit Gewöhnung im allgemeinen Sinn. Sie stellt vielmehr eine krankhafte Veränderung der normalen Abwehr- und Schutzfunktionen des Organismus dar. Im Bereich der Drogenabhängigkeit sind dadurch die oft großen Unterschiede in den Reaktionsweisen zwischen Ersteinnahme und weiterem Gebrauch verständlich *(Remschmidt/Dauner,* Klinische und soziale Aspekte der Drogenabhängigkeit bei Jugendlichen. Medizinische Klinik, 65 [1970] Nr. 45, S. 1913).

Mißbrauch wird als „sinnwidriger und schädigender" Gebrauch (Laubenthal) beschrieben. Die „nicht sachgerechte oder über das sachgerechte Maß hinausgehende Anwendung" von Drogen ist ein objektiver Tatbestand und muß nicht als schädlich und falsch erkannt sein. Mißbrauch sagt nichts über eine graduelle Abhängigkeit aus. Ursachen und Formen des Mißbrauchs sind vielfältig und sind nicht selten gesteuert von unreflektierter Nachahmung. Unter diesem Gesichtspunkt wären u. a. die neuen Arten des Drogengebrauchs bei Jugendlichen zu untersuchen, ebenso der Medikamentenmißbrauch.

Süchtigkeit und Sucht werden zwar fast allgemein syn-

onym gebraucht, doch bedeuten sie nicht das gleiche. Süchtigkeit (süchtige Haltung, Suchtgeneigtheit) ist ein persönlichkeitsgeformtes, dominierendes und hemmungsarmes Verlangen nach Lustgewinn, das das gewöhnliche Maß überschreitet. Die persönliche Entscheidungsmöglichkeit ist aber noch gegeben.

Sucht oder Suchtkrankheit ist „ein mehr passives Verhalten ... unter Zwang, das nicht mehr aus einer verantwortlichen oder doch vollverantwortlichen selbstdirigierenden Persönlichkeit heraus erwachsen ist und dem das Merkmal einer freien Entscheidungsmöglichkeit in weitem Umfang fehlt. Im Falle einer toxikomanen Sucht kommen noch charakteristische, vom Toxikon abhängige Phänomene der chronischen Intoxikation wie Dosissteigerung und Abstinenzsymptome hinzu" (Laubenthal, Allgemeine Probleme um Mißbrauch, Süchtigkeit und Sucht. In: Handbuch „Sucht und Mißbrauch", 1. Auflage, Thieme, Stuttgart 1964).

Abhängigkeit ist ein Begriff, der in der neueren Fachliteratur vorrangig für Suchtphänomene verwendet wird. Vielfältige Übersetzungsschwierigkeiten und Versuche, die Begriffe Sucht (addiction) und Angewöhnung (habituation) schärfer voneinander zu unterscheiden, ließen die Expertenkommission der WHO diesen einheitlichen Begriff vorschlagen.

Drogenabhängigkeit (drug dependence) wurde als Oberbegriff gewählt. Drogenabhängigkeit ist definiert „als ein Zustand, der sich aus der wiederholten Verabreichung einer Droge ergibt, die periodisch oder dauernd erfolgt. Ihre charakteristischen Merkmale variieren je nach dem in ihr enthaltenen Wirkstoff. Dies muß durch die Bezeichnung der speziellen Art der Drogenabhängigkeit in jedem einzelnen Fall klar zum Ausdruck gebracht werden" (*Stolze*, Über Sucht und Suchtmittel, Praxis der Psychotherapie, Bd. X, Nr. 2, 1962, S. 81). Drogenabhängigkeit kann für alle Arten des Mißbrauchs angewendet werden und besagt nichts über Gefährlichkeit und Ausmaß. *Droge* wird als Oberbegriff gebraucht für natürliche und chemische Stoffe wie Medikamente, Rauschmittel, Alkohol und dergleichen. Die Art und die Bedeutung der Drogenabhängigkeit müssen unter zwei Gesichtspunkten betrachtet werden: Einmal entwickelt sich die Abhängigkeit als Endergebnis des Wechselspiels zwischen den pharmakodynamischen Wirkungen der Droge und dem psychischen Zustand des einzelnen. Zum anderen spielt die Beziehung zwischen Drogenmißbrauch und Gesellschaft eine Rolle. Sie ist bestimmt durch soziale und wirtschaftliche und andere Faktoren.

Alkoholisierung meint einen durch die allgemeinen Lebens- und Ernährungsgewohnheiten bedingten hohen täglichen Verbrauch an alkoholischen Getränken. Sie ist nicht als krankhaft zu werten, hat aber starke Auswirkungen auf die Volksgesundheit und fördert spezielle Formen der Alkoholabhängigkeit. Frankreich ist das klassische Beispiel für den „rauschlosen Alkoholismus". Für einzelne Regionen und Berufsgruppen in der Bundesrepublik gilt dasselbe. Auch ist eine allgemeine Tendenz zu einer tolerierenden Haltung Alkoholexzessen gegenüber festzustellen.

Alkoholismus besagt dagegen „den Genuß alkoholischer Getränke, der über das in der betreffenden Gesellschaft übliche Maß hinausgeht und gesundheitliche Schäden bzw. ungünstige soziale und wirtschaftliche Folgen hervorruft" (*Jellinek* zit. nach *W. Feuerlein*, Alkoholismus in sozialpsychiatrischer Sicht. Medizinische Klinik 62, Nr. 23 [1967], S. 922). Damit ist noch nichts über die Alkoholabhängigkeit ausgesagt. Es wird lediglich die Mißbrauchsform charakterisiert. Die Alkoholabhängigkeit wird in der Literatur oft noch mit *chronischem Alkoholismus* wiedergegeben.

Der *Suchtkranke* ist ein in seiner Gesamtpersönlichkeit und in seinen mitmenschlichen Beziehungen gestörter Mensch, dessen physische und psychische Abhängigkeit vom Suchtmittel einen solchen Grad erreicht hat, daß er sich ohne fremde Hilfe nicht mehr davon lösen kann.

Alkoholabhängigkeit in der Bundesrepublik

Es ist ein beliebtes Mittel, die Bedeutung von Problemen an Zahlen zu demonstrieren. Dieser Erwartung kann auch hier entsprochen werden. Doch ist festzustellen, daß nur einzelne Umrisse der Problemsituation statistisch erfaßt sind. Auswirkungen des Drogenmißbrauchs in den verschiedenen Bereichen sind so gut wie nicht erfaßt. Erst allmählich beginnen entsprechende Forschungsvorhaben.

Für die Bundesrepublik ist über vier Arten der Drogenabhängigkeit und die damit jeweils verbundenen Begleiterscheinungen zu berichten. Umfangmäßig an erster Stelle steht der Alkoholismus, gefolgt (von der Aktualität, nicht vom Ausmaß her gesehen) von dem Mißbrauch von Rauschmitteln und Halluzinogenen. Der Tabakmißbrauch bedürfte ebenfalls einer besonderen Erwähnung. Am wenigsten erforscht ist der Medikamentenmißbrauch.

Bei allen Zahlenbeispielen muß berücksichtigt werden, daß Mißbrauch und Abhängigkeit miteinander korrespondierende Faktoren sind, daß z. B. Verbrauchszahlen auch Evidenzfaktoren für Mißbrauch und Abhängigkeit enthalten können.

In unserem Kulturkreis ist Alkohol das am meisten gebrauchte Genußmittel. Der durchschnittliche Jahresverbrauch von Alkohol je Einwohner in der Bundesrepublik betrug 1969 10,75 l (Jahrbuch zur Alkohol- und Tabakfrage 1971, Hamburg 1971). Bereits 1966 war der Pro-Kopf-Verbrauch doppelt so hoch wie in den USA oder in Großbritannien und betrug etwa die Hälfte des Verbrauchs in Frankreich.

1969 wurden insgesamt 22,5 Milliarden DM für alkoholische Getränke ausgegeben. Das sind etwa 5 % des Volkseinkommens. Zum Vergleich: 1968 wurden von Bund und Ländern nur knapp 11 Milliarden DM für das gesamte Straßenwesen (einschließlich Autobahnen, Brükkenbau) ausgegeben.

St. Wieser hat in einer sozialpsychiatrischen Untersuchung das Trinkverhalten der Bremer Bevölkerung geprüft und eine Korrelationsuntersuchung bei einer Durchschnittspopulation der BRD durchgeführt. (Über das Trinkverhalten der allgemeinen Bevölkerung. Stereotype des Abstinenten und Trinkers. Fortschr. Neurol. 36, 1968, S. 485 bis 509.)

In einzelnen Fällen wird der erste Alkoholkonsum bereits unter dem 6. Lebensjahr angegeben. Die ersten Alkoholerfahrungen werden nach dem 10. Lebensjahr häufiger und erreichen zwischen dem 14. und 16. Lebensjahr ihr Maximum. 75 % der Befragten haben ihre ersten Alkoholerfahrungen in der Familie gemacht. Männliche Jugendliche beginnen mit 14 bis 16 Jahren in der Öffentlichkeit zu trinken, weibliche zwei Jahre später. 24 % der Befragten trinken täglich größere Mengen Alkohol, 57 %

der männlichen und 43 % der weiblichen Befragten hielten Abstinenz für sich nicht für möglich. Bei 41 % der jüngeren Befragten war Bier das bevorzugte Getränk mit einer absteigenden Tendenz bei älteren Befragten. Spirituosen wurden (entsprechend der höheren Altersstufe) von 72 % bis 93 % bevorzugt. Markante geschlechtsspezifische Unterschiede wurden nicht festgestellt. 54 % der Männer und 36 % der Frauen gaben an, daß sie auch für sich allein trinken, dagegen wollen 46 % der Männer und 64 % der Frauen nur in Gesellschaft trinken. 60 % der Befragten trinken lieber zu Hause.
Eine Teiluntersuchung der „Alleintrinker" zeigt, daß Alkohol auch als „psychotropes Mittel" verwendet wird. Die Antworten auf die folgenden Fragen zeigen die fast medikamentartige Stellung des Alkohols.

„Ich spüre, daß der Alkohol mir gut tut"	14 %
„Bei niedergedrückter Stimmung"	12 %
„Zur Entspannung"	10 %
„Um sorgenvolle Gedanken loszuwerden"	2 %

Die Zahl der behandlungsbedürftigen Alkoholabhängigen wird mit 0,75 % bis 1 % der Wohnbevölkerung angegeben (rd. 600 000). In einer Gemeinde mit 3000 Einwohnern wäre also mit 20 bis 30 Alkoholabhängigen zu rechnen. Diese Zahlen sind Erfahrungswerte, exakte Untersuchungen liegen nicht vor, jedoch besteht unter den Fachleuten Einigkeit, daß es sich hierbei um eine mittlere Schätzzahl handelt.
Anhand der „erstmaligen Aufnahmen wegen Alkoholismus" in psychiatrischen Landeskrankenhäusern war von 1956 bis 1966 ein enormer Anstieg zu verzeichnen, der sich zwischen 30 % und 300 % bewegte (Denkschrift des Regierungspräsidiums Südwürttemberg/Hohenzollern 1966). Die Erfahrungen in den Behandlungseinrichtungen zeigen, daß von den Alkoholabhängigen ca. 14 % Frauen sind. 10 % gehören der Gruppe der Jugendlichen und Jungerwachsenen (16 bis 25 Jahre) an.
Für die vielfältigen Auswirkungen der Alkoholisation und des Alkoholismus können nur einige Zahlenbeispiele aufgeführt werden. Alkoholismus als direkte Todesursache wird mit 0,092 % angegeben, also bei Tausend Todesfällen ist ein Todesfall alkoholismusbedingt (Statistisches Jahrbuch, Gesundheitswesen, 1965, Nr. 671 bis 679). Dabei sind nicht die Todesursachen mitberücksichtigt, die ebenfalls mit dem Alkoholismus ursächlich zusammenhängen können, z. B. Leberzirrhose.
Die Mortalitätsrate bei Alkoholabhängigen im Vergleich zur Gesamtbevölkerung beträgt zwischen 270—300 %. Die Selbstmordrate liegt hoch, 2,8 % der Alkoholabhängigen begehen Selbstmord, 22,1 % machen Selbstmordversuche. Nach *Strotzka* (Einführung in die Sozialpsychiatrie, Rowohlt 1965) liegt die Selbstmordrate bei der Durchschnittsbevölkerung bei 0,19 %.
Der volkswirtschaftliche Schaden durch Arbeitsunfälle als Folge des Alkoholmißbrauchs wurde 1966 mit sieben Millionen Tagen errechnet (Deutsches Ärzteblatt Nr. 17/1967). 1966 erfolgten 86,2 % aller Führerscheinentzüge wegen Trunkenheit. 40 % aller schweren Verkehrsunfälle mit Todesfolge gehen in den letzten Jahren zu Lasten von alkoholisierten Verkehrsteilnehmern. Die Kriminalitätsstatistik zeigt, daß rund 12 % aller (erfaßten) Straftaten unter Alkoholeinfluß begangen wurden. Erfahrungen zeigen, daß rund 40 % der behandelten Alkoholabhängigen bereits vorbestraft waren. Trotz des vielen Zahlenmaterials gibt es keine exakten Korrelationsuntersuchungen. Die Tendenz bei vielen statistischen Nachprüfungen läuft darauf hinaus, den Alkoholabhängigen als besonders depravierte Persönlichkeit darzustellen. Wenige Untersuchungen zeigen Ansätze, auch die Abhängigkeit mitverursachender gesellschaftlicher Faktoren herauszuschälen.

Mißbrauch und Abhängigkeit von Rauschmitteln

Seit 1967 verebben Berichte über die Rauschgiftwelle nicht mehr. Die Verbreitung des Gebrauchs und Mißbrauchs von Rauschmitteln ist zu einem gemeinsamen Problem der Jugendlichen und Heranwachsenden aller westlichen Länder geworden. Zahlenbelege zu dieser Neuentwicklung sind nur sehr beschränkt möglich. Die vorhandenen Zahlen sind zum Teil noch weniger beweisbar als die im Bereich des Alkoholismus. Ausländische Untersuchungen haben ergeben, daß in den USA 20 bis 30 % der Mittelschüler und Studenten Erfahrungen mit Marihuana haben, daß in Dänemark 25 % Erfahrungen haben und 8 % regelmäßig Mißbrauch treiben (*L. Kielholz,* Über Drogenabhängigkeit bei Jugendlichen, „Deutsche medizinische Wochenschrift", 95, Nr. 3, 1970). Für die Bundesrepublik werden 50 000 Jugendliche und Heranwachsende genannt, die regelmäßig Rauschgift nehmen. In Berlin-Westend sollen 30 % der Oberschüler in den höheren Klassen Haschisch rauchen (*Wanke,* Erfahrungen aus der Beratung Drogengefährdeter. In: Drogenproblem kritisch betrachtet, Kassel 1970). Für 1968 wurden insgesamt 4217 Süchtige erfaßt. So unvollständig alle diese Zahlen sind, so interessante Details können aus den Untersuchungen regionaler Beratungs- und Behandlungsstellen für Drogenabhängige berichtet werden. Befragungen und Behandlungsergebnisse zeigen, daß die überwiegende Mehrheit der Beteiligten Erfahrungen mit Cannabisprodukten hatte und daß diese auch in gesteigertem Maße öfter oder dauernd eingenommen werden. Eine weitere große Gruppe bilden die Halluzinogene.
Nach *Bschor* (Junge Rauschmittelkonsumenten in West-Berlin, Bericht, Berlin 1970) hatten 99,3 % der befragten männlichen Personen Erfahrungen mit Cannabisprodukten, 50,9 % mit Halluzinogentrips, 16,4 % mit Psychotonika und mit Opiumalkaloiden. Die weiblichen Befragten zeigten in der Wahl der Rauschmittel keine markanten geschlechtsspezifischen Unterschiede.
Die folgende Übersicht über die Einnahmehäufigkeit gibt auch Aufschluß über den Konsumbeginn.

Alter bei Konsumbeginn männlich	probiert	gelegentlich bis 2 x per Woche geraucht	3 x und mehr per Woche geraucht	Summe
12	—	—	—	—
13	—	3	1	4
14	—	1	9	10
15	—	2	5	7
16	—	5	18	23
17	—	7	8	15
18	—	5	9	14
19	—	3	12	15
20—22	—	14	15	29
23—25	—	21	8	29
26—30	6	8	2	16
31—35	1	—	—	1
36—40	—	1	—	1
Summe	7	70	87	164

weiblich				
12	—	2	—	2
13	—	1	—	1
14	—	—	3	3
15	—	3	6	9
16	—	3	4	7
17	—	3	—	3
18	—	1	4	5
19	—	2	1	3
20—22	1	11	3	15
23—25	2	7	2	11
26—30	2	6	—	8
31—35	1	—	—	1
36—40	—	1	—	1
41—50	—	1	—	1
Summe	6	41	23	70

Bschor kristallisiert aus den Befragten und ihren Angaben fünf Konsumtypen heraus. Typ 1 sind die Probierer. Sie machen einige Versuche mit Rauschmitteln, insbesondere Haschisch, hören dann jedoch bald wieder auf (7 %). Typ 2 sind die Cannabiskonsumenten. Sie gebrauchen überwiegend Haschisch bzw. Marihuana und reichen vom gelegentlichen Raucher bis zum Dauerkonsumenten (57 %). Typ 3 sind die Konsumenten von Halluzinogenen. Sie konsumieren Haschisch und Halluzinogentrips, letztere im Monat mindestens zweimal (29 %). Typ 4 sind die Opiateverbraucher. Konsumenten, die von Opium bzw. Opiumalkaloiden abhängig sind und sich täglich mindestens einmal Opiate zuführen (5 %). Typ 5 bilden die polytropen Konsumenten. Konsumenten, die wahllos in größerem Umfang alle möglichen jeweils erreichbaren Rauschmittel sich zuführen, sie sind nicht von Opiaten abhängig (2 %).

Ursachen der Drogenabhängigkeit

Drogenabhängigkeit ist kein einförmiges Problem, allein zurückführbar auf Willensschwäche und persönliches Versagen. Die seelischen, sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen und körperlichen Bedingungen sind teils krankhafte Störungen, teils als Abweichungen und als normale Faktoren zu werten. Pharmakodynamische Faktoren spielen mit hinein.

Bei der Begriffsbestimmung des Suchtkranken (Drogenabhängigen) wurde davon ausgegangen, daß er ein in seiner Gesamtpersönlichkeit und in seinen mitmenschlichen Beziehungen gestörter Mensch ist. Das besagt, daß die persönlichkeitsbedingten Faktoren auch nicht nur in der jeweiligen Person zu suchen sind, daß es sich vielmehr um einen lebensgeschichtlichen Prozeß handelt, in den bereits wieder viele soziale Faktoren hineinspielen. Es gibt kein sicheres konstitutionspsychologisches Kriterium der Disposition zur Sucht. Die Verursachung suchtanlagebedingter Abnormität der Persönlichkeit wird heute nicht mehr so stark betont. Die Forschungsarbeiten über biochemische Verursachung der Abhängigkeit und der Sucht laufen noch. Sie sind aber als Teilaspekt wichtig. Mehr und mehr wird Sucht als Ausdruck einer neurotischen Fehlentwicklung und Fehlhaltung bewertet.

In der Literatur spielen die *lebensgeschichtlich* bedingten Störungen *(Cremerius)* eine wichtige Rolle. Battegay (Vom Hintergrund der Süchte, Bern 1963) führt neun Kriterien der Suchthaltung an, die alle auf *emotionale* Störungen und entsprechende *frühkindliche* Fehlentwicklungen hinweisen. Im einzelnen nennt er: mangelnde Fähigkeit, die Realität so, wie sie ist, anzunehmen; Fehlen echter Beziehungen; verfehlte Vertiefung, Unfähigkeit zu spontaner Freude und zu Genuß, Dauerstreben nach Unlustverhütung, Unersetzlichkeit, zerstörerische Tendenz gegen die Gesellschaft und gegen sich selbst, Wunsch nach Luststeigerung. Entwicklungspsychologisch sind folgende Ergebnisse interessant: Nach *A. Hoff* (Soziale Fallarbeit in der Suchtkrankenhilfe, 1966) zeigen die Lebensgeschichten von Suchtkranken vorwiegend folgende Störungen: 46 % hatten in der Kindheit schweres Elend erlebt, 83 bis 93 % hatten starke Störungen und negative Erlebnisse im Familienbereich, 83 % zeigten mangelhafte affektive Bindung an Lebensziel und Lebensaufgabe. Battegay fand bei 68 % der untersuchten Alkoholabhängigen familiäre Belastungen. Dietrich und Herle stellen bei 13 % von 300 untersuchten Patienten familiäre Belastungen fest. Nach Feuerlein kommen 56 % der Untersuchten aus Familien, die mit Alkoholismus belastet waren, 47 % hatten eine dominierende Mutter, bei 38 % war die Erziehung sehr streng. Diese Zahlen, die vorwiegend aus den Untersuchungen über die Alkoholabhängigkeit stammen, haben korrespondierende Ergebnisse im Bereich der Rauschmittelabhängigkeit. Sie zeigen, daß es *die* süchtige Persönlichkeit nicht gibt, daß sehr individuelle Lebensgeschichten, psychosoziale, kulturelle und sonstige Bedingtheiten eine wesentliche Rolle spielen.

Aus dem vorhin angeführten Zahlenmaterial über Trinkverhalten wird ersichtlich, daß bis 75 % ihre ersten Trinkerfahrungen im Elternhaus machen, daß 59 % der Befragten eine sehr tolerante Haltung zu Mißbrauchsformen bewiesen und daß 38 % einer Teilgruppe die psychotropen Wirkungen des Alkohols persönlich schätzen. Einige Autoren sehen den Beginn süchtiger Fehlhaltungen im zufälligen Zusammentreffen von Mittelgebrauch und persönlicher Stress-Situation, wobei die spannungsreduzierende Wirkung der Droge erlebt wird. Es wird durch Wiederholung gelernt, Unlust durch die Droge zu mindern.

Bei den *persönlichkeitsbedingten* Faktoren wurde bereits deutlich, wie stark soziale Erlebnisse die Persönlichkeit mitformen (z. B. Familien-Erziehungssituation) und je nach Art und Intensität für die weitere Entwicklung entscheidend sind. Kein Ursachenfaktor darf für sich allein gesehen werden. Die Suchtgenese stellt ein kompliziertes, kaum ganz durchschaubares Netz von Faktoren dar, die zwischen dem Einzelnen — seinen psychischen und physischen Kräften — und anderen, der Gesellschaft, spielen und sich gegenseitig fördern und verstärken.

Soziale Faktoren der Abhängigkeit

Über die *sozialen* Faktoren der Abhängigkeit gibt es nur sehr begrenzte Forschungen. Wohl liegen Untersuchungen vor über die sozio-kulturellen Verschiedenheiten und die Bedingtheit der Drogenabhängigkeit, insbesondere des Alkoholismus. *D. Pittman* und *Solms* haben hier bemerkenswerte Arbeiten vorgelegt. Letzterer expliziert eine Arbeitshypothese Jellineks hinsichtlich des Alkoholismus, die auch bezüglich der Drogenabhängigkeit zu beachten ist: „In einem Sozialmilieu, das nur mäßiges Trinken akzeptiert und Exzesse ablehnt, riskieren lediglich jene Individuen trunksüchtig zu werden, die sich unter dem Druck erheblicher psychischer Anomalie über die sozialen Trinknormen hinwegsetzen. Dagegen sind in einem Sozialmilieu mit großzügig tolerierten Trinksitten Gewohn-

heitstrinker schon bei geringfügiger psychischer oder physischer Vulnerabilität trunksuchtsgefährdet." Das heißt, je stärker die Öffentlichkeit das Trinken aus religiös-rituellen Motiven begrenzt, disqualifiziert, tabuisiert, um so mehr wird die dort entstehende Drogenabhängigkeit zu einem psycho-sozialen, psychiatrischen Problem. Die Gruppe der Betroffenen wird kleiner.

Unter diesen Gesichtspunkten könnte man die so beliebten, aber sehr vorsichtig zu gebrauchenden Schlagworte wie „Wohlstandsalkoholismus" bedingt zulassen. Sie weisen auf Einstellungsänderungen in der Gesellschaft hin (Werbung, Trinksitten, Enttabuisierung, Alkoholkonsum) und damit auf neue Entwicklungstendenzen und Formen der Abhängigkeit.

Demographische Untersuchungen über Drogenabhängigkeit liegen kaum vor. Lediglich im Bereich des Alkoholismus werden Einzelergebnisse mitgeteilt: Auffallend hoch ist die Zahl der Alkoholabhängigen aus „alkoholnahen" Berufen. An erster Stelle steht nach Feuerlein die Gruppe der Bauarbeiter. Seit Jahrzehnten ist die Gruppe der Arbeiter unter den Alkoholabhängigen stärker vertreten. Eine Münchner Untersuchung weist 63 % Arbeiter unter den Patienten aus (bei 42 % Arbeitern im Bevölkerungsdurchschnitt). Dietrich und Herle dagegen versuchen zu belegen, daß das soziale Problem „Trunksucht und Arbeiterschaft" bereits der Geschichte angehöre. Aufgrund ihrer Untersuchungen zeigen sie, daß eine Verlagerung eingetreten ist. Nach einer Gruppierung in „sozioökonomische Schichten" stellt sich die Zusammensetzung so dar: I. Schicht (Obergruppe und obere Mittelgruppe = Akademiker, hohe Beamte) ca. 7 %, II. Schicht (gehobene und mittlere Mittelgruppe = selbständige Einzelhändler, Handwerker, mittlere Beamte, Angestellte, Werkmeister, Bauern mit mittelgroßem bis kleinem Anwesen) ca. 25 %, III. Schicht (Untere Mittelgruppe = Maurer, Kraftfahrer, Verkäufer, Vertreter) ca. 28 %, IV. Schicht (Endposition = Hilfsarbeiter, Landarbeiter, Eisenbahnarbeiter) ca. 23 %. In dieser Untersuchung wird besonders auch auf die Berufsentwicklung bei Alkoholabhängigen eingegangen. Aus dem Zahlenmaterial wird der berufliche Abstieg der Patienten im Vergleich zum väterlichen und zum ursprünglich erlernten Beruf ersichtlich. Es ist jedoch nicht zu erkennen, wieweit gesellschaftliche Sanktionen daran beteiligt sind (Behandlung — Verlust des Arbeitsplatzes — schlechter neuer Start). Sicher kann daraus auf erneute soziale und familiäre Konflikte geschlossen werden, nicht zuletzt auf die verminderte Chancengleichheit für die mitbetroffenen Familienangehörigen. Dieselbe Untersuchung macht deutlich, daß die Alkoholabhängigkeit entgegen früheren Zeiten im ländlichen Bereich fast gleich stark verbreitet ist wie im städtischen. Diese Ergebnisse decken sich in der Tendenz mit Erfahrungen der Einrichtungen der Suchtkrankenhilfe und mit Untersuchungen in anderen europäischen Ländern.

Bedeutsam scheint unter den sozialen Faktoren ein Gegensatzpaar gesellschaftlicher Einstellungen zu sein. Einmal wird der Genußmittelkonsum mit allen Mitteln gefördert und zum Symbol des weltzugewandten, sich behauptenden, leistungsfähigen Menschen hochgespielt. Auf der anderen Seite werden bei Versagen, also bei erheblichem Mißbrauch, Sanktionen verhängt. Letzteres wird deutlich aus der zitierten Untersuchung von Wieser. Der Alkoholabhängige wird von 71 % der Befragten mit negativen Kriterien umschrieben. 21 % fühlen sich durch Alkoholabhängigkeit gestört. Nur 3 % würden das Verhalten des Suchtkranken als nicht störend empfinden. Diese Zahlen und die persönliche Einstellung zum Mißbrauch weisen auf eine sozialpsychologische Dynamik hin, mit der sich der Alkoholabhängige ständig auseinandersetzen muß.

Es wäre noch summarisch hinzuweisen auf den sozialen Umwandlungsprozeß, die damit gegebene größere Unsicherheit, das Brechen mit bisherigen Autoritäten, der stärker werdende Leistungsdruck im Beruf, die geringer werdenden Möglichkeiten, individuelles Erfolgsstreben zu befriedigen: alles zusätzliche soziale Faktoren, die verstärkend und belastend wirken können. Unter diesem Aspekt sind auch die Existenzängste der Suchtkranken mit zu sehen. Die Unsicherheit in der Deutung des eigenen Daseins, des Lebenssinns ist für viele eine starke Belastung geworden. Die Rauschmittelabhängigkeit zeigt keine wesentlichen anderen individuellen und sozialen Faktoren. Zu beachten ist jedoch die „Fremdheit" einiger Rauschmittel, denen in unserem Kulturkreis der soziokulturelle Hintergrund fehlt, die von daher stärkere Ablehnung erfahren und für die härtere Sanktionen gefordert werden. Außerdem werden im Bereich der Rauschmittelabhängigkeit und Rauschmittelmißbrauchs sehr stark Generationsauseinandersetzungen ausgetragen.

Behandlung und Behandlungsangebote

Bei der Behandlung Suchtabhängiger geht es darum, dem Suchtkranken bei der Wandlung, der Weiterentwicklung bzw. dem Aufbau seiner Persönlichkeit und seiner sozialen Funktionen so weit zu helfen, daß ihm eine Lösung vom Suchtmittel physisch und psychisch möglich ist. Es geht aber auch darum, der Gesellschaft zu helfen, den Suchtkranken in seinem abweichenden Verhalten zu ertragen, ihn bei den Anpassungsversuchen an notwendige gesellschaftliche Normen und bei der Verwirklichung seiner persönlichen Lebenssituation zu unterstützen.

Die verschiedensten Fachleute sind immer mehr veranlaßt, in der Behandlung der Sucht- und Drogenabhängigkeit zusammenzuarbeiten. Psychosoziale, psychotherapeutische, psychiatrische, somatische und pharmakologische Erkenntnisse und Hilfen müssen berücksichtigt und eingesetzt werden. Die Vergangenheit hat gezeigt, daß neben der Behandlung des individuellen Krankheitszustandes gleichzeitig eine Behandlung des sozialen Umfeldes des Kranken notwendig ist.

Die *ambulante* Behandlung bietet die Möglichkeit, mit dem Drogenabhängigen und seinem sozialen Umfeld gleichzeitig zu arbeiten. Der Suchtkranke wird nicht aus seinem sozialen Gefüge gelöst, sondern kann mit entsprechender Unterstützung gesunden in der Auseinandersetzung mit seinem Umfeld.

Von den sozialen Anpassungs- und Verhaltensstörungen her ist vor allem die Arbeit in Gruppen *(Gruppentherapie)* gefordert. Die Gruppenarbeit mit dem Suchtkranken selbst ist in den letzten Jahren besonders forciert worden. Sie müßte aber erweitert werden, indem auch nicht unmittelbar am Krankheitsprozeß beteiligte Gruppen der Gesellschaft in den Hilfsprozeß mit einbezogen werden. Damit würde dem Patienten die Eingliederung in ein soziales Bezugssystem erleichtert. In der Gesellschaft kann über diesen Weg der Widerstand, die Gleichgültigkeit und damit das krankmachende Verhalten abgebaut werden. Noch zu wenig sind heute in der Arbeit der Hilfe für Suchtkranke die gesellschaftspolitischen Aspekte berück-

sichtigt. Einzelne und Gruppen müßten die Anwaltsfunktion für bestimmte sozial benachteiligte Gruppen übernehmen.
Die Praxis hat gezeigt, daß eine Arbeit, orientiert nur an Symptomgruppen, fruchtlos und unhaltbar ist. Die verschiedenen Krankheitsformen können nicht isoliert betrachtet werden. Man muß ihre unterschiedliche Bedingtheit beachten. Das Resultat dieser Erkenntnis müßte die Organisation interdisziplinärer Hilfsangebote in umfassender Weise ermöglichen und aktivieren. Die Kooperation der verschiedensten psychosozialen und psychohygienischen Beratungs- und Behandlungsstellen muß in der Vorbeugung und in der Therapie erfolgen.
Neben der ambulanten Behandlung hat sich die *stationäre* Behandlung in Fachkrankenhäusern für Suchtkranke durchgesetzt. In (fast noch allgemein) sechsmonatigen Kuren wird die Rehabilitation des Suchtkranken vorbereitet. Auch in diesem Bereich zeichnen sich Entwicklungen hin zu einer konzentrierteren, dafür aber kürzeren Behandlung ab. Die laufenden Versuche von Entgiftungs- und Aufbaukuren in Verbindung mit ambulanter Behandlung haben bereits gute Erfolge gezeitigt.
Die zur Zeit bestehenden Institutionen sind fast ausschließlich im Bereich des Alkoholismus tätig. Sie nehmen aber in zunehmendem Maße auch Drogenabhängige auf. Eine Vergleichszahl aus dem Bereich des Alkoholismus soll jedoch charakterisieren, wie groß der Nachholbedarf an entsprechenden Einrichtungen ist. Von den in der Bundesrepublik geschätzten behandlungsbedürftigen Alkoholabhängigen sind maximal ein Drittel bekannt und noch weniger können eine intensive Behandlung erhalten. In der Suchtkrankenhilfe haben sich seit Jahrzehnten, vor allem die beiden konfessionellen Wohlfahrtsverbände, das Diakonische Werk und die Caritas, um fach- und personengerechte Hilfe bemüht. Die Aktivitäten im Bereich des Öffentlichen Gesundheitsdienstes und der Öffentlichen Wohlfahrtspflege sind bisher nicht zahlreich.
Zur Zeit existieren 21 Heilstätten für Suchtkranke bzw. Fachkrankenhäuser, in denen Alkoholkranke auf der Basis der Freiwilligkeit behandelt werden können. 17 dieser Heilstätten sind für Männer, 4 für Frauen mit insgesamt 1126 Plätzen.
Die Caritas unterhält 104 ambulante Einrichtungen mit folgenden Mitarbeitern: 82 Sozialarbeiter (hauptamtlich), 61 Sozialarbeiter (nebenamtlich), 46 Ärzte (auf Vertragsbasis), 14 Psychologen (auf Vertragsbasis), 2 Psychologen (hauptamtlich), 9 sonstige Fachkräfte, 78 Mitarbeiter in Büro und Verwaltung und ca. 1000 freitätige Mitarbeiter. In diesen Einrichtungen waren 1969 28743 Suchtkranke namentlich bekannt. Davon wurden 12061 behandelt, bei 4309 wurde die Behandlung abgeschlossen. Von den behandelten Patienten waren 10814 Männer und 1247 Frauen.
In den sechs katholischen Heilstätten mit 324 Plätzen arbeiten in Therapie, Verwaltung und Wirtschaft 47 Mitarbeiter hauptamtlich, weitere 38 Mitarbeiter sind teilzeitbeschäftigt.
Das Diakonische Werk hat eine ähnliche Zahl ambulanter Beratungs- und Behandlungsstellen anzubieten. Alle Fachstellen stehen in einer engen Verbindung mit den verschiedensten Selbsthilfeorganisationen, wie Kreuzbund, Blaues Kreuz, Guttempler-Orden.
Im Bereich der Bundesrepublik Deutschland hat die Deutsche Hauptstelle zur Abwehr der Suchtgefahren (DHS), 47 Hamm/Westf., die Aufgabe der Koordination der Aktivitäten übernommen. Mit ihren internationalen Symposien und den wissenschaftlichen Jahreskonferenzen werden die Ergebnisse der Wissenschaft und der Praxis weitergegeben. In Zusammenarbeit mit den Fachverbänden werden Fortbildungslehrgänge organisiert.

Sonderberichterstattung Synode (VI)

Wie sehen die deutschen Katholiken ihre Kirche?

Erste Ergebnisse der repräsentativen Interviewbefragung aus Anlaß der Synode

Anfang September wurden mit einiger Verspätung Teilergebnisse bzw. Teilauswertungen der repräsentativen Interviewbefragung deutscher Katholiken veröffentlicht (vgl. Synode 6/1971). Befragt wurden insgesamt 3995 nach einem repräsentativen Schlüssel ausgewählte Personen. Die eigentliche Analyse der Befragungsergebnisse wird das Institut für Demoskopie in Allensbach zu einem umfassenden Forschungsbericht verarbeiten. Zwischenergebnisse dieses Forschungsberichtes sollen jedoch den Sachkommissionen der Synode wie der Öffentlichkeit laufend bekanntgegeben werden. Dennoch werden sie für die Kommissionsarbeit selbst kaum voll zum Zuge kommen. Dafür hätten sie bereits zu Beginn dieser Arbeit vorliegen müssen. Zudem besteht bei Teilveröffentlichungen — dies gilt auch für die folgende Zusammenfassung einzelner Aspekte — die Gefahr, daß das Detail in falschem Licht erscheint, da das Ganze noch nicht bekannt ist. Die vorliegenden Ergebnisse bilden zusammen mit den bereits veröffentlichten (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 44—48) die in dieser Breite einzige und darum auch voll ernst zu nehmende Umfrage über Auffassungen, Stimmungen und Einstellungen der deutschen Katholiken zu Religion und Kirche.
Aus der vorliegenden Teilauswertung sollen im folgenden nur vier Gesichtspunkte herausgegriffen werden: 1. mögliche Wertkonflikte und Wertidentitäten zwischen der Kirche und den deutschen Katholiken; 2. der Grad der praktischen Identifizierung, soweit dieser sich aus den Angaben über Kirchenbesuch und Kirchen- bzw. Gemeindebindung eruieren läßt 3. die Haltung zu einigen religiösen Grundfragen und 4. die Frage der Priester- und Laiendienste in der Kirche.

Wertkonflikte und Wertidentität

Aus dem erfragten „heutigen Wertsystem", zu dem die Stellung der Kirche im Vergleich zur eigenen Wertauffassung der Katholiken ermittelt werden sollte, lassen sich grob gemeinschaftsbezogene und individuumsbezogene Wertgruppen herauslesen. Als hervorstechendste gemeinschaftsbezogene Werte wurde erfragt die Erhaltung des

Friedens, die soziale Gerechtigkeit, das Eintreten für Sitte und Ordnung, die Mitmenschlichkeit in den verschiedensten Ausprägungen (in Not Geratenen helfen, Verständnis haben für andere, für andere dasein u. a.), der wissenschaftliche und gesellschaftliche Fortschritt. Die individuumsbezogenen Werte kreisen um die Fragen Selbstvertrauen, Freiheit und Unabhängigkeit, Erfolg im Leben, Zufriedenheit mit dem Leben, Lebensgenuß, Beziehung zum anderen Geschlecht, Leistungswille u. a.

Eine weitgehende oder annähernde Identität in den Wertauffassungen zwischen den deutschen Katholiken und der Kirche lassen sich in folgenden Bereichen feststellen: Die Erhaltung des Friedens rangiert an erster Stelle: 79 % der Befragten halten sie für „sehr wichtig" und schreiben der Kirche eine friedensfördernde Haltung zu. Das Eintreten für Sitte und Ordnung bildet für 33 % der Befragten einen sehr wichtigen Wert, den die Kirche nach Meinung von 71 % fördert. Differenzierte Schlüsse lassen sich hier nicht ziehen, da nicht bekannt ist, was die einzelnen unter „Sitte" und „Ordnung" verstehen und nur ein Werteinschätzungsgrad („sehr wichtig") angegeben ist. Auch in den mitmenschlichen Wertauffassungen stellen sich kaum Konfliktmöglichkeiten zwischen Kirche und Katholiken, da die kirchliche Förderung dieser Werte — nach Meinung der Befragten — zumeist und erheblich über der eigenen Wertbemessung liegt.

Einigen Aufschluß über die Gründe einer allgemeinen Identifizierung mit der Kirche geben die Antworten auf die Frage, was an der katholischen Kirche gefällt, auch wenn der Grad dieser Identifizierung schwer festzustellen ist. Positiv bewerten 38 %, daß die Kirche ein Gemeinschaftsgefühl vermittelt, nach 37 % ermöglicht sie eine gute Kindererziehung. Christusbegegnung und Begegnung mit dem Mitmenschen kommen erst an dritter Stelle (35 %). Demgegenüber finden nur 24 % als wichtig, daß man in ihr dem „göttlichen Geheimnis" begegnet. Für 27 % steht die Familienförderung und für 25 % die Vermittlung eines Lebenssinnes im Vordergrund.

Aufschlußreich sind die Ergebnisse im Hinblick auf mögliche Konfliktfelder zwischen Katholiken und der Kirche, die sich aus gegensätzlichen Wertauffassungen ergeben. So halten 39 % der Befragten die soziale Gerechtigkeit für „sehr wichtig", aber nur für 20 % fördert die Kirche diesen Wert, und für 16 % behindert sie ihn. Noch hält sich das Urteil (und Vorurteil?) von der wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Fortschrittsfeindlichkeit der Kirche. Zwar geben nur 22 % der Befragten dem wissenschaftlichen Fortschritt eine besondere Bedeutung, doch fast ebensoviel meinen (20 %), die Kirche behindere ihn. Nur 8 % sehen in der Kirche eine Förderin der Wissenschaft. Für den gesellschaftlichen Fortschritt läßt sich ähnliches sagen. Hier meinen 25 %, die Kirche behindere ihn, und nur 13 % sehen sie ihn fördern. Die Fortschrittsvorsicht (oder -feindlichkeit?) erscheint jedoch in modifizierterem Licht da, wo nach der Arbeit für eine neue menschlichere Gesellschaft gefragt wird: diese Arbeit wird nach 31 % von der Kirche gefördert, nach 17 % behindert, während 19 % sie für „sehr wichtig" halten.

Identifizierungskonflikte im individuellen Bereich

Bei den individuumsbezogenen Werten lassen sich die stärksten Konfliktfelder feststellen. Selbstvertrauen wird von 45 % als hoher Wert angesehen, den die Kirche nicht genügend fördert (nach 27 %), ja sogar behindert (nach 9 %). Ähnliches gilt für folgende Werte: eine ausfüllende Aufgabe haben: sehr wichtig: 42 %; die Kirche fördert ihn: 28 %, sie behindert ihn: 4 %. Freiheit und Unabhängigkeit kommen in der kirchlichen Wertbemessung schlecht weg (für 25 % behindert die Kirche sie nur, für 17 % werden sie von ihr gefördert), obwohl 42 % beide sehr hochschätzen. Ähnliches läßt sich sagen zu weiteren individuellen Wertvorstellungen wie Lebenserfolg, Durchsetzungskraft unter Inkaufnahme von Härte, Leistungswille, Lebensgenuß u. a. m.

Erstaunlicherweise bilden die Fragen um Sexualität, Geburtenregelung und Ehe immer noch die stärksten Konfliktfelder. Eine möglichst große Freiheit und Unabhängigkeit in den Beziehungen zum anderen Geschlecht sucht die Kirche (nach 44 % der Befragten) zu verhindern. Allerdings halten nur 17 % diesen Wert für besonders wichtig. Die Antworten lassen sich aber nicht differenziert bewerten, da man den Freiheitsbegriff der einzelnen in dieser Frage nicht kennt und einstweilen noch eine Spezifizierung nach Alter und Beruf fehlt. Ein weiterer Störungsfaktor im Verhältnis des einzelnen zur Kirche ist die Haltung der Kirche zur Geburtenregelung. 46 % der Katholiken stört die Haltung „der" Kirche. Am meisten reiben sich an der „kirchlichen" Haltung zu dieser Frage diejenigen, die überhaupt nicht in die Kirche gehen (70 %), während nur 32 % der regelmäßigen Kirchgänger daran Anstoß nehmen. Die Ablehnung der offiziellen Lehre der Kirche in Sachen Geburtenregelung ist am stärksten in den Jahrgängen zwischen 20 und 30 (67 %) ausgeprägt. Aber noch 60 % der Dreißig- bis Vierzigjährigen haben auf diesem Gebiet Schwierigkeiten mit der kirchlichen Auffassung.

Ähnliches gilt für die Haltung der Kirche zu anderen sexuellen Fragen wie zur Unauflöslichkeit der Ehe.

27 % sehen die kirchenamtliche Sexualauffassung immer noch als störend an. Doch ergibt sich dieser relativ hohe Prozentsatz als Mittelwert aus dem hohen Prozentsatz, mit dem die Nichtkirchgänger (56 %) und die seltenen Kirchenbesucher (44 %) den kirchlichen Standpunkt als störend empfinden, während die regelmäßigen Kirchgänger dies nur zu 13 % tun. Interessant ist die Altersstruktur derjenigen, die in der Frage der Unauflöslichkeit der Ehe „Schwierigkeiten mit den Auffassungen der Kirche" haben: die 16- bis 20jährigen: 47 %, die 20- bis 30jährigen: 40 % und die 30- bis 40jährigen: 30 % und die 40- bis 50jährigen: 21 %.

In welchem Umfang die „ernsthafte" Absicht, aus der Kirche auszutreten, auf die ersichtlich gewordenen Konfliktfelder zurückzuführen ist, ist aus den vorliegenden Angaben nicht zu entnehmen, da die Gründe für diese Absicht nicht angegeben sind. Insgesamt dachten nur 11 % in den letzten Jahren einmal an einen Kirchenaustritt, wobei der Prozentsatz für Männer mit 15 % doppelt so hoch liegt wie der für Frauen (7 %). Das kritische Alter liegt zwischen 16 und 30 Jahren. Danach sinkt der Prozentsatz erheblich ab. Auch eine direkte Abhängigkeit dieser Absicht vom Bildungsstand und Kirchenbesuch läßt sich feststellen. Je höher der Bildungsgrad, desto höher der Prozentsatz derer, die an einen Kirchenaustritt dachten (Hochschule/Universität: 21 %, Abitur/Fachhochschule: 20 %, mittlere Reife: 15 %, Volksschule: 8 %). In ähnlicher Weise hatten nur 1 % der regelmäßigen Kirchgänger gegen 51 % der Nichtkirchgänger in den letzten Jahren diese Absicht.

Kirchenzugehörigkeit und religiöse Praxis

Der Grad der praktischen Identifizierung mit der Kirche läßt sich andeutungsweise aus den Angaben zum Kirchenbesuch sowie über den Bindungsgrad an die Kirche bzw. Pfarrgemeinde entnehmen. 35,6 % der Befragten gehen jeden Sonntag, 18,7 % fast jeden Sonntag, 17,9 % ab und zu, 18 % selten und 10 % nie in die Kirche. Als kritisches Alter treten jeweils die Jahre zwischen 20 und 30 hervor. Nur 17,3 % gehen in dieser Altersstufe jeden Sonntag zur Kirche, 25,8 % ab und zu und 28,8 % selten. Mit zunehmendem Alter steigt auch die Regelmäßigkeit des Kirchenbesuchs. Aufschlußreich ist das Verhältnis von Kirchenbesuch zum Bildungsgrad. Hier stehen die Akademiker als regelmäßige Kirchgänger an erster Stelle (45 %), aber an zweiter Stelle (15,2 %) bei denen, die nie in die Kirche gehen. Mit weitem Abstand folgen ihnen als regelmäßige Kirchgänger die Personen mit Abitur oder Fachhochschule als Bildungsabschluß (29 %), die zugleich diejenigen sind, die an erster Stelle (16 %) überhaupt nicht zum Gottesdienst gehen. Die Kirchenverbundenheit — als zehnstufige Skala schematisiert — weist ebenfalls eine starke Altersabhängigkeit auf: die stärkste Bindung (Stufe 10) haben die über 71jährigen (53,4 %) gegenüber den 10- bis 20jährigen (3,6 %) und den 21- bis 29jährigen (3 %). Am stärksten altersunabhängig ist die mittlere Bindungsstufe (5), wo der Prozentsatz nur wenig (um 17,4 %) schwankt, und beim siebten Stufengrad, wo er nur wenig über bzw. unter 10,3 % liegt. Beim Bindungsgrad an die Pfarrgemeinde überwiegt ebenfalls die mittlere Bindung mit 41,4 %, die mit zunehmendem Alter — bis zum fünfzigsten Lebensjahr — leicht ansteigt, um dann wieder ebenso leicht abzufallen. Jede Bindung an die Pfarrgemeinde bestritten 26,1 % der befragten 20- bis 30jährigen.
Einigen Aufschluß über Art und Dichte der Kirchenzugehörigkeit geben auch die Antworten auf die Frage, ob Kinder schon frühzeitig durch früh erteilten Religionsunterricht in die Kirche hineinwachsen sollen oder ob dies besser unterbleibt, weil man sich dann später nicht mehr frei entscheiden könne. Ein erstaunlich hoher Prozentsatz (65,5 %) sprach sich für ein frühzeitiges Hineinwachsen in die Kirche aus. Die Auswertung dieser Frage nach Altersgruppen und nach der Regelmäßigkeit des Kirchenbesuchs ergab, daß in beiden Fällen die positiven Antworten mit zunehmendem Alter und mit wachsender Häufigkeit des Kirchenbesuchs ansteigen.

Gott und der Tod — Sinnfragen des Lebens

Die Teilauswertung brachte auch Ergebnisse zu zwei existentiell-religiösen Grundfragen: zur Frage der Beziehung zu Gott und zum Tod bzw. zum Jenseits. An den Tod pflegen oft 21,2 %, manchmal 50,8 % und wenig 28,1 % der Befragten zu denken. In Abhängigkeit von der Häufigkeit des Gottesdienstbesuchs ergibt sich folgende Struktur: die regelmäßigen Kirchgänger denken zu 31,6 % oft, zu 53,1 % manchmal und zu 15,3 % selten an den Tod. Umgekehrt ist das Verhältnis für die, die nie zur Kirche gehen. Ihnen kommt der Gedanke an den Tod nur zu 12,4 %. Immerhin denken 43,8 % von ihnen manchmal und ebenfalls 43,8 % wenig über ihn nach. Die Frage eines Fortlebens nach dem Tode rangiert auch an erster Stelle (35 %) möglicher Gesprächsthemen, die die Befragten mit jemandem führen würden, der sich in Lebens- und in Glaubensfragen auskennt — und zwar so gut wie unabhängig von der Häufigkeit des Kirchenbesuchs. Das Interesse am Jenseits, zusammengesehen mit der angegebenen Häufigkeit des Gedankens an den Tod, zeigt die Bedeutung an, welche die Katholiken den Sinnfragen des Lebens zuschreiben. Daß dieses Interesse aber mit keiner Weltfeindlichkeit verbunden ist, folgt daraus, daß bei den regelmäßigen Kirchgängern der gleich hohe Prozentsatz (36 %) sich für die Schaffung einer besseren Welt und einer besseren Gesellschaft interessieren.
Die Beziehung zu Gott wollte man anhand der Frage erkunden, bei welchen Anlässen bzw. Gelegenheiten einer am ehesten an Gott denkt. Trauerfälle (also der Tod von Verwandten oder Bekannten) bilden für 70 % der Katholiken den Hauptanlaß, an Gott zu denken, gefolgt vom Anlaß der Meßfeier (65 %). Als Kuriosum ergab die Befragung, daß 17 % derjenigen, die überhaupt nicht zur Kirche gehen, „während der Messe" an Gott denken. Die Meßfeier ist für die regelmäßigen Kirchgänger die vornehmliche Gelegenheit, über Gott nachzudenken (84 %). Eine große Rolle spielen auch die Hochfeste des Kirchenjahres (z. B. Weihnachten: 63 %), Familienfeste (54 %), der Sonntag überhaupt (51 %), Krankheit (44 %) und Gefahr, Unglück und Katastrophenfälle (42 %). Die drei Gelegenheiten, die am wenigsten den Gedanken an Gott nahelegen, waren: das Kunsterlebnis (5 %), der Urlaub (9 %) und die Berufsarbeit (10 %). Glück (20 %) und Wohlergehen (17 %) rangieren ziemlich weit unten, wenn auch der Prozentsatz bei den regelmäßigen Kirchgängern höher liegt (Glück: 33 % und Wohlergehen: 27 %).

Wie sehen die Laien den kirchlichen Dienst?

Das Verhältnis von Priester und Laien unter der Rücksicht der Laiendienste in der Kirche suchte die Frage zu klären, welche Kategorien von Arbeit bzw. von kirchlichen Diensten von Laien übernommen werden können. An erster Stelle wird hier die kirchliche Verwaltungsarbeit genannt (85,5 %), gefolgt von karitativer Arbeit (81,5 %), Bildungsarbeit (76 %) und Religionsunterricht (68,5 %). Die Prozentzahlen nehmen ab, je „priesterlicher" der Dienst wird, den Laien übernehmen können bzw. sollen. Immerhin spricht sich noch eine Mehrheit für religiös verstandene Gruppenarbeit (66 %), für Wort- und Kommuniongottesdienst bei Abwesenheit des Pfarrers (62 % Männer, 34 % Frauen) durch Laien aus. Bei der Predigt ist eine starke Differenzierung nach Geschlechtern festzustellen. Während 52 % einen Mann gern predigen hören würden, ist dies nur bei 30 % der Fall, wenn der Laie eine Frau ist. Ein gutes Drittel befürwortet die sakramentale Spendung der Krankensalbung und der Taufe durch Laien. Immerhin meinen 18 % der Befragten, daß auch männliche Laien, und 10 %, daß auch Frauen zelebrieren können.
Weitere Fragen suchten die Meinung der Katholiken zum Pflichtzölibat der Priester und zu dessen Begründung zu eruieren. In dieser Frage zeigen sich klare Positionen mit starker Abhängigkeit von der Häufigkeit des Kirchenbesuchs. Für die Aufhebung der jetzigen Regelung sprechen sich 63,5 % der Befragten aus. Dieser Prozentsatz steigt rapid mit sinkender Häufigkeit des Kirchenbesuchs. Selbst die regelmäßigen bzw. häufigen Kirchgänger befürworten zu 42,4 % bzw. zu 59,7 % die Aufhebung. Diejenigen, welche überhaupt nicht den Gottesdienst besuchen, sind zu 90,6 % für die Aufhebung. Für den Pflichtzölibat im Prinzip mit Ausnahmen in Sonderfällen sprechen sich nur wenige aus (21 %). Dementsprechend ist nur 20,1 %

der Befragten ein unverheirateter Priester „persönlich lieber" als ein verheirateter (37,8 %). Auch hier liegen hohe Differenzen zwischen den regelmäßigen Kirchgängern (21,4 % für den verheirateten gegen 37,6 % für den unverheirateten) und denjenigen, die überhaupt nicht zur Kirche gehen (54,3 % für den verheirateten und 3,5 % für den unverheirateten).
Daß die Ehelosigkeit des Priesters ein „Zeichen" dafür sein soll, daß dieser „in besonderer Weise für Gott lebt", bejahen 31,7 % gegen 51 % der Befragten. Mit abnehmender Häufigkeit des Kirchenbesuchs fällt bei positiven Antworten bzw. steigt bei negativen Antworten der Prozentsatz. Die pastorale Motivierung der Ehelosigkeit im Sinne einer möglichen größeren Unabhängigkeit im Dienst an der Kirche und an den Menschen überzeugt dagegen mehr: 48,2 % der Befragten gegen 36 % gaben ihr den Vorzug.
Überblickt man die vorläufigen Teilergebnisse, so lassen sich — mit dem Vorbehalt einer späteren Differenzierung oder Berichtigung im Detail — einige Indikatoren ausmachen. In den sozialbezogenen Wertvorstellungen liegen weniger Konfliktmöglichkeiten zwischen der Kirche und den Katholiken als in den individualbezogenen. Die Kirche erscheint in den Augen der Befragten immer noch als die, welche der Freiheit und Unabhängigkeit der Gläubigen mit Skepsis, wenn nicht mit Mißtrauen gegenübersteht. Die Bereiche um Sexualität, Ehe und Familie bilden nach wie vor ein bevorzugtes Konfliktfeld, auch bei der Jugend. Freilich ist der Auswertung nicht zu entnehmen, wie stark sich gerade die Jugend über die offizielle kirchliche Lehre in diesem Bereich hinwegsetzt und ihrem eigenen Gewissen folgt. Bedauerlich ist, daß gerade in diesen Fragen — wie überhaupt — immer von „der" Kirche gesprochen wird, obwohl doch bekannt ist, daß selbst die „kirchlichen" Auffassungen hier längst nicht mehr einheitlich sind, daß Papsttum und Kirche nicht einfach identisch sind.
Die vorliegende Teilauswertung bietet im allgemeinen keine Überraschungen, auch wenn es in gewisser Weise erstaunt, daß das Verhältnis zur Kirche insgesamt noch recht stabil erscheint. Daß diese Stabilität ganz unproblematisch ist, ist weniger sicher; vor allem auch deshalb, weil man den Eindruck gewinnt, der relativ hohe Grad an nachgewiesener Kirchenbindung sei stärker durch soziale und lebenshilfliche Elemente als durch Glaubensfaktoren im strengen Sinne bedingt.

Zum Stand der Synodenarbeit in der Bundesrepublik

In den Meinungsäußerungen der letzten Zeit, vor allem in den Medien ist eine zunehmende, sich verstärkende Kritik an der Arbeit der Sachkommissionen der Synode festzustellen, ja man kommt sogar oft zu dem voreiligen Schluß, daß der Synode — gerade in den ersten Zügen liegend — ein baldiges Ende ihrer großen Zielsetzungen drohe.
Vor allem konzentrieren sich die Angriffe gegen eine fehlende Öffentlichkeit, wenngleich hier einzuwenden ist, was *H. Wagner* in den Amtlichen Mitteilungen der SYNODE" schreibt: „Bei solchen und ähnlichen Forderungen nach Öffentlichkeit fällt der unkritische, unreflektierte Gebrauch des Begriffes ebenso auf, wie dessen einseitige Festlegung". („Synode und Öffentlichkeit", „SYNODE", 6, 1971, 1.) Oft scheint der Begriff wie eine Art „Zauberformel" gebraucht zu werden.
Andere Punkte der Kritik konzentrieren sich mehr auf einzelne Fragen wie etwa, daß die Synode die Fragen der Ostkirche „nur am Rande" behandle (KNA, 19. 7. 71) oder auf die Auswahl der Berater, durch die sich die soziologische Zusammensetzung der Synode kaum verändert habe. „Im Verhältnis Priester/Laien bleibt das leichte Übergewicht der Priester (unter den Synodalen beträgt das Verhältnis 159:155, unter den Beratern 39:35). Das Verhältnis Männer/Frauen verschob sich noch etwas zuungunsten der Frauen (unter den Synodalen beträgt das Verhältnis 260:54, unter den Beratern 66:8). Einunddreißig der 74 berufenen Berater sind Professoren oder Dozenten (unter den 314 Synodalen sind 26 Professoren)" (KNA, 8. 7. 71, Nr. 1360). Eine andere Kritik kommt von den Synodalen selbst. Sie bezieht sich auf die „häufige Abwesenheit der Diözesanbischöfe bei den Sitzungen der Sachkommissionen". „Einige von ihnen hätten überhaupt noch an keiner Sitzung ihrer Kommission teilgenommen, andere nur gelegentlich oder sehr kurz." Ähnliche Kritik gilt einigen prominenten Laiensynodalen. „Aus der Sacharbeit der Kommissionen wird berichtet, daß die Berufskatholiken unter den Synodalen eindeutig in der Vorderhand seien" (KNA, 24. 6. 71).
Trotz vieler einzelner Punkte der Kritik, die zudem weitverstreut sind, kristallisiert sich im Gesamtklima so etwas wie eine skeptische Haltung zu der *ganzen* Arbeit heraus, die sich dann in den publizistischen Medien entsprechend niederschlägt. Oft bleibt es nur bei der allgemeinen Kritik. Nur selten kommt es zu einem Vorschlag, wie er von einem Frankfurter Pfarrgemeinderat in einem Schreiben an das Sekretariat der Synode gemacht wurde: „Für die Katholiken der BRD sollte eine allgemein verständliche Zusammenfassung in Form einer Broschüre herausgegeben werden, die die bisher geleistete Arbeit und die Themen und Ziele der weiteren Tagungen der Synode aufzeigt . . . Es muß in dieser Broschüre knapp und klar dargelegt sein: a) Auf welche Themen konzentriert sich die Synode innerhalb der angegebenen Themenkreise? b) Was sind bis jetzt für Anregungen da?" Davon abgesehen, daß hier Kritik sich in konkreter Anfrage zeigt, was durchaus positiv zu werten ist, ist doch ernsthaft zu fragen, ob *im Augenblick* dieses Vorhaben zu verwirklichen ist. Daß es grundsätzlich und auf längere Zeit von Vorteil sein kann, ja geradezu eine zwingende Notwendigkeit werden kann, ist nicht abzustreiten.

Wie ist die Arbeit bisher gelaufen?

Wie ist die Arbeit aber nun wirklich angelaufen? Welche Tendenzen zeichnen sich ab? Wie ist die gegenwärtige (immer noch Anfangs-)Phase im Gesamten einer möglichen Entwicklung zu sehen?
Versucht man sich über den Stand der Dinge einen Überblick zu verschaffen, so muß man zumindest folgendes allgemein feststellen: Eine sachliche Tendenz größeren Ausmaßes ist im Augenblick noch nicht feststellbar. Zwar haben die meisten Sachkommissionen in den ersten Sitzungsrunden versucht, ihre Prioritäten festzulegen, doch

erscheinen in vielen Punkten diese Prioritäten wieder fraglich, und es wäre durchaus nicht verwunderlich, wenn nach der Sommerpause ein Verschiebungsprozeß der Schwergewichte einsetzen würde. Dies hängt nun u. a. auch davon ab, ob man in den Sachkommissionen erkennt, daß man sich in dem einen oder anderen Punkt zu viel oder gar zu wenig vorgenommen hat. Ersteres dürfte in der Mehrzahl zutreffen. Der Selektionsprozeß ist auf alle Fälle noch nicht zu Ende. „Die derzeitigen Beratungstrends sind noch zu unscharf, so daß eine Zusammenstellung schon mit ihrer Drucklegung überholt sein kann." („Der Sonntag", Limburg, 29. 8. 71)

Nur in einigen wenigen Sachkommissionen haben sich einige Fixpunkte herausgebildet, wie etwa in der Sachkommission VII „Charismen — Dienste — Ämter" ein Entwurf über „Schwerpunkte des priesterlichen Dienstes". Dieser Entwurf ist beachtenswert. Er weist darauf hin, daß der priesterliche Dienst als Dienst an der Einheit nicht nur im „horizontalen" Sinne zu verstehen sei, und versucht verschiedene neue Ansätze zum Verständnis des Priestertums zu integrieren. Ebenfalls untersucht er die Zuordnung des priesterlichen Dienstes zu anderen Diensten. Offen bleibt darin nach wie vor die Frage der Konkretisierung. Dafür scheint, nach dem Stand der Diskussionen dieser Sachkommission zu schließen, auch die Zeit noch nicht reif zu sein. Ähnliches gilt für den zweiten Entwurf einer Denkschrift zu Fragen der übernationalen kirchlichen Kooperation, die eine Arbeitsgruppe der Sachkommission X „Gesamtkirchliche und ökumenische Kooperation" entworfen hat. Auch hier besteht das augenblickliche Spannungsfeld zwischen den als wichtig erachteten Erfordernissen und den realen Möglichkeiten der Verwirklichung.

Wie schwierig z. T. die Gesprächslage noch ist, zeigt eine Meldung des „Kritisch-Ökumenischen Informationsdienstes" der KNA (vom 1. 9. 71), in der über die Antwort des Paderborner Weihbischofs Nordhues auf die Kritik von „Syn-Optik", dem bisher in einer Nummer erschienenen Informationsdienst der Arbeitsgemeinschaft Synode, berichtet wird. Es geht um das „häufige Schwanken" in der Diskussion der Sachkommission III „Christliche Diakonie" zwischen den Begriffen „Caritas" und „Diakonie". Nordhues schreibt, nachdem er sich mit der Kritik auseinandergesetzt hat: „Von der Kommission werde das Ziel angestrebt, die praktische Caritas bzw. die praktische Diakonie der gesamtkirchlichen Arbeit zu integrieren mit der Absicht, Verkündigung und Liturgie dem ‚abstrakten' Bereich zu entreißen und die praktischen Dienste in Verbindung mit Verkündigung und Liturgie zu sehen. Sollte dies gelingen, dann ergäben sich Forderungen, die verhinderten, ‚daß die einen von der Kirche und ihren Diensten reden und die anderen in den Diensten handeln'."

Für die Sachkommission V „Gesellschaftliche Aufgaben der Kirche" bleibt die schon einmal geäußerte Kritik (Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 402) aufrechterhalten, die auf die Frage abzielte, ob sich diese Kommissionen nicht doch in der Fülle der Themenstellung „schon im Ansatz übernommen habe". Die Arbeit hat noch nicht ihre Grundlinie gefunden. Hier liegt die Problematik besonders schwierig, weil man sich offensichtlich noch nicht ganz darüber im klaren ist, welchen methodischen Weg man einschlagen will, der allerdings mit den inhaltlichen Aspekten enger als sonst verbunden ist.

Inzwischen hat sich die Arbeitsgruppe 2 „Entwicklung und Frieden" an die Zusammenstellung aktueller und kontroverser Fragen in diesem Bereich gemacht, um von daher dann schließlich auf die grundsätzlichen und zugrunde liegenden Probleme zu kommen. Die Arbeitsgruppe 3 sammelt konkrete Beispiele zur Frage des „Leistungsprinzips" in unserer Gesellschaft, um dann die Möglichkeiten zu erkunden, was die Synode in diesem Bereich an pastoralpraktischen Maßnahmen vorschlagen könnte.

In gleicher Weise geht die Arbeitsgruppe 4 „Kirche — Staat — Politik" vor, die etwa den Komplex der Kirchensteuerfrage oder der Auseinandersetzung um die Schule untersuchen will.

Problematisch bleibt dann immer noch die Arbeitsgruppe 1. Stoßen nämlich die Arbeitsgruppen 2, 3 und 4 auf grundsätzliche philosophische, theologische oder sozial-ethische Probleme, so müßte von dieser Arbeitsgruppe eine klare biblisch-theologische Begründung gegeben werden können, um den spezifischen Auftrag der Kirche im gesellschaftlichen Bereich darzustellen. Dies stößt sich wiederum an der Tatsache, daß im Katholizismus, zwischen den Experten, zu diesen Fragen keine einheitliche Meinung mehr vorhanden ist. Damit ist die Gefahr nicht zu unterschätzen, daß durch dieses induktive Vorgehen und der letztlich nicht zu erbringenden einheitlichen Begründung eine praktische Durchführbarkeit der angesprochenen Einzelprobleme nicht mehr möglich ist. Sucht man jedoch von einer kaum herstellbaren allgemeinen Grundaussage, die sehr wissenschaftlichen Charakter tragen müßte, auszugehen und die Einzelprobleme deduktiv zu lösen, so ist die Gefahr der Ergebnislosigkeit mindestens ebenso groß wie bei der induktiven Methode. Hier stellt sich eine grundsätzliche Frage: „Was erwartet die Synode gerade von dieser Kommission? Was kann die Synode überhaupt zu dieser Thematik der Sachkommission V sagen und tun?" Solange dies nicht geklärt ist, können alle Einzelentwürfe kein effektives Profil bekommen.

Vor sehr schwierigen Aufgaben steht sicher auch die Sachkommission VI „Erziehung — Bildung — Information". Die bisherigen Entwürfe — vor allem aus der „Mediengruppe" dieser Kommission — schlagen ganz konkret Punkte vor, wie etwa die Zusammenfassung der kirchlichen publizistischen Hauptstellen und der medienkritischen Dienste sowie die Stärkung des kirchlichen Informationswesens durch die Einrichtung einer Datenbank. Hinsichtlich der Vorschulerziehung laufen die bisherigen Empfehlungen auf Errichtung kirchlicher Stätten für sozial schwächere Schichten hinaus. Die Kommission ist z. B. auch der Ansicht, daß die Schule in freier Trägerschaft in ihrem spezifisch kirchlich-religiösen Auftrag und als Korrektiv staatlicher Unternehmungen gefördert werden solle.

Bei den fünf restlichen Sachkommissionen sind die Verhältnisse ähnlich. Wobei vielleicht noch einmal (wie schon in Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 401) der Wichtigkeit halber auf das vorläufige Arbeitsprogramm der aus den Kommissionen I und VI gebildeten Gemischten Kommissionen „Religionsunterricht" und seine Schwerpunkte hingewiesen werden sollte. Die dort wiedergegebene Planskizze stammt aus der Studiengruppe 2 der Sachkommission I.

Schwierige Gruppenprozesse

Vergegenwärtigt man sich die hier in Ansätzen angedeutete Lage, so kann man zu folgenden Feststellungen oder Ergebnissen kommen:

1. Die Konstituierende Vollversammlung vom 3. bis 5. Januar 1971 in Würzburg ist mit ihrem teilweise verständlichen Drängen nach einem möglichst schnellen Termin (Frühjahr 1972) der nächsten Vollversammlung sicher zu optimistisch gewesen. „Tatsache ist, daß die Arbeit an den zehn von der Synode selbst gewählten Themenkreisen in den Sachkommissionen nur mühsam vorankommt" (K. Forster in einer Sendung des Bayerischen Rundfunks, „Bilanz der bisherigen Synodenarbeit" vom 16. August 1971). Offensichtlich hat man die notwendigen Gruppenprozesse in den Kommissionen nicht genügend oder richtig eingeschätzt. Sachkundige Beobachter rechnen damit, daß die Vollversammlung wahrscheinlich erst für Herbst nächsten Jahres einberufen werden kann.

2. Die Gruppenprozesse sind notwendig schwierig, weil man darauf — zu Recht — drängt, daß „Papiere" nicht nur von den Experten kommen sollten, sondern auch aus den Reihen der in gewissen Einzelfragen nicht so sachverständigen Synodalen, aus dem „ganzen Volk Gottes" also.

Dabei ist auch ein gewisser Lobbyismus nicht zu übersehen. Es wird von einzelnen Mitgliedern immer wieder der Versuch gemacht, „ihre" (Lieblings-)Entwürfe „durchzubringen", ohne zuallererst darauf zu schauen, wie es mit der Verträglichkeit zur Gesamtkonzeption steht. Die Schwierigkeit und Umständlichkeit des Gruppenprozesses hat jedoch auch eine positive Seite: Es kommt dadurch eher zur Verständigung, die Polarisierung wird unwahrscheinlicher durch die im Prozeß erfolgende Reduktion der irrealen Erwartungen.

3. Man verlangt in allen Kommissionen umfassende Analysen. Dieses Verlangen bringt notwendigerweise den Geduldfaktor ins Spiel. Rasche Ergebnisse ohne den unerläßlichen und klar abgesicherten Informationshinter- und -untergrund wären ohne Effizienz.

Auf der anderen Seite ist durchaus auch in einigen Kommissionen die Gefahr zu umfangreichen Analysen gegeben, durch die wiederum jede Wirksamkeit aufgehoben würde. Dies hat dann u. a. auch für die Synodalen eine nicht mehr zu bewältigende Papierflut zur Folge. Als nahezu abschreckendes Beispiel aus der jüngsten Gegenwart sei hier die Tatsache erwähnt, daß für eine Sitzung jedes der Mitglieder einer Sachkommission über 1 kg Papier vom Sekretär zugeschickt bekommen mußte.

4. Viele Kommissionen stehen — trotz des Versuchs einiger Ansätze — immer noch vor der Frage nach dem richtigen Einstieg. Wie schwierig diese Frage ist, zeigt etwa der Hinweis, daß der richtige Einstieg nie ohne halbwegs genaue Zielprojektion zu finden ist. Wie aber die Zielprojektion ohne den nicht richtigen Einstieg finden? Die Zirkelstruktur dieser Arbeit erfordert ein großes Differenzierungsvermögen. Sonst wachsen die Ringe der Erkenntnis nicht, sondern die Kommissionen geraten immer mehr und unmerklich in ein leeres Umkreisen.

5. Ein großes Problem scheint das Spannungsverhältnis zwischen der jeweiligen Aufteilung in Arbeitsgruppen und der Kohärenz zur jeweiligen Gesamtkonzeption zu sein. Die Synchronisierung dieser beiden Erfordernisse erforderte einen eigenen Arbeitsgang. Es kann aber nicht nur um die bloße glänzende Konzeption für sich gehen, genausowenig wie um eine nur detaillierte Aufzählung beeindruckender, aber fast zusammenhangsloser Einzelprobleme.

6. Vielfach hängt man noch in der ganz konkreten Aufgabe der sprachlichen Übereinkunft wie etwa der Hinweis auf die Sachkommission III gezeigt hat. Die Herkunft der Synodalen aus den verschiedensten Bereichen ist der Grund dafür. Gerade hier scheint aber eine der wichtigsten theologischen Stellen der Arbeit zu sein. In der Verstehbarkeit der Übereinkunft der vielen „Sprachwelten", aus denen die Synodalen kommen, liegt zum größten Teil der Keim für ein Gelingen oder Scheitern der Synode. Jede Rezeption muß ausbleiben, wenn man sich nicht verständigen kann. Die Synode verpuffte trotz vieler schöner — aber unverständlicher — Einzelworte ins Leere.

Es besteht die Hoffnung, daß die Sommerpause eine „Inkubationszeit" der schöpferischen Ideen und konzeptiven Kräfte war.

Entscheidende Bedeutung kommt dabei noch zusätzlich der Tatsache zu, daß nun die Berater ihre Arbeit voll aufnehmen können. Dann werden auch noch Lücken in den Beraterberufungen festzustellen sein. Die Entscheidung des Präsidiums, das zustehende Kontingent der Berater in der ersten Phase noch nicht voll auszuschöpfen, die mancherorts auf Kritik gestoßen ist, scheint, unter den Gesichtspunkten einer weiteren möglichen Prioritätenverschiebung, nicht die schlechteste der bisherigen Entscheidungen gewesen zu sein.

Was ist zu erwarten?

Ein Ausblick, der aus diesen Feststellungen hervorgeht, müßte folgende Punkte ins Gesichtsfeld bringen:

1. Was bis jetzt als ein *unbestreitbares Positivum* festgehalten zu werden verdient, ist das entstehende und sich langsam vollziehende Gespräch sehr verschiedener Positionen und Meinungen miteinander. Manch einer mag diese Feststellung als banal empfinden; sie erscheint dem gründlichen Beobachter der kirchlichen Szenerie ein entscheidender Fortschritt zu sein.

2. In manchen Punkten wird es sicher zu einer wirklich *gemeinsamen Plattform* der verschiedensten Meinungen ohne bloßen Kompromißcharakter kommen können. So scheinen z. B. in der Sachkommission VII verschiedene, heute in der Diskussion stehende Aspekte des priesterlichen Dienstes sich gegenseitig anzuregen und zu befruchten, ohne das jeweils Eigene des einzelnen Vorschlags aufgeben zu müssen. Auch in der Sachkommission VIII scheint die Gemeinsamkeit aus verschiedenen Konzeptionen, der Mitverantwortung der Räte herkommend, erreichbar. Dazu bedarf es in allen Fällen aber sicher noch des beharrlichen Gesprächs.

3. Die Sachkommissionen mit pastoralkirchlichen Fragestellungen werden vermutlich leichter zu Ergebnissen kommen als diejenigen, die sich den gesellschaftlichen Fragen zuzuwenden haben. So wichtig die gesellschaftlichen Fragen sind, so nahe — dies wäre kritisch zu manchen erkennbaren Tendenzen zu sagen — liegt die Gefahr des rein Deklamatorischen.

4. Eine echte Problematik wird in dem auf mehreren Bahnen sichtbar werdenden „Wettlauf" zwischen den römischen und innerdeutschen Entwicklungen liegen. Die zusammenhaltende Vermittlungsfunktion, herkommend vom beständigen Blick auf die Gesamtkirche, der durchaus kritisch sein kann, bleibt eine ständige Aufgabe, fast eine „durchlaufende Perspektive".

5. In diesem Zusammenhang wird es ebenfalls problematisch sein, wenn sich der Trend zu Stellungnahmen ver-

schiedener Sachkommissionen oder gar der Synode zu aktuellen weltkirchlichen Problemen verstärken sollte. Es kann in Zukunft nicht Aufgabe der Synode und ihrer Sachkommissionen sein, nur zu re-agieren, sondern eindeutig zu agieren. Die Synode sollte vor allem ein Aktions- und kein Reaktionszentrum sein.

6. Ein gefährdender Faktor wird immer deutlicher sichtbar, der von außen auf die Synode einwirken könnte: Die einzeldiözesane Ungeduld, die auf eigenem Raum sozusagen die Synode „vorüberrunden" will. Dies bezieht sich konkret auf die Gefahr des Partikularismus, der durch selbständige „Neuordnungen" der Rätestrukturen und diözesanen Kurien entstehen könnte. Hier kann erneut an die Bitte der Sachkommission IX „Ordnung pastoraler Strukturen" erinnert werden, „jede diözesane Neuregelung von pastoralen Strukturen solle als vorläufig behandelt und für die von der Synode zu erstellende Rahmenordnung offengelassen werden".

7. Geschwindigkeitsenthusiasten werden enttäuscht werden. Es empfiehlt sich, Statut und Geschäftsordnung genau anzusehen. Bei nüchterner Überlegung (mindestens zwei Lesungen pro Vorlage, erste und zweite Lesung nicht innerhalb einer einzigen Sitzungsperiode!) kommt man zu dem Schluß, daß nicht vor Frühjahr 1973 ein Dokument der Synode verabschiedet wird.

Dem scheidenden Sekretär der Synode, Prälat Forster, ist sicher nicht zu widersprechen, wenn er feststellt: „Die für die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland gewählte Anlage und Struktur muß mit dem Preis eines mühsamen Arbeitsganges bezahlt werden. Eine Grundabsicht der Synode geht dahin, sie wirklich zu einem Ereignis im Gottesvolk der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland zu machen und ihr die Möglichkeit zu geben, dort, wo es von der Sache her erforderlich und ratsam ist, auch verbindliche Richtlinien und Anordnungen zu erlassen."

Kurzinformationen

Ein **voller Konsensus über die Eucharistie** gelang Anfang September 71 der Anglikanisch-römisch-katholischen Kommission, die bald nach dem Besuch des Erzbischofs von Canterbury, *M. A. Ramsey*, bei Papst Paul VI. gebildet worden ist. Ihr gehören je neun Delegierte an, davon vier anglikanische Bischöfe, u. a. auch der Anglokatholik *J. Moorman* von Ripon, Opponent gegen die Union mit den Methodisten. Er bezeichnete das Agreement als den „bedeutendsten Lehrkonsens seit der Reformation". Das von „Church Times" (10. 9. 71) veröffentlichte Kommuniqué gab dieses Ereignis bekannt, veröffentlichte aber noch nicht den Text, der zunächst den beiderseitigen kirchlichen Autoritäten zur Prüfung vorgelegt wird. Es heißt aber, damit sei der Weg zu einer „organischen Union" geebnet, und die Kommission könne nun darangehen, einen ähnlichen Konsensus über das kirchliche Amt bzw. das Priestertum bis zum Herbst 1972 zu erarbeiten. Der Wert dieser theologischen Dokumente wird jedoch nicht überschätzt. Denn es heißt in dem Kommuniqué, der Prozeß des Zusammenwachsens müsse an der Basis in den Gemeinden beginnen. Man müsse sich mehr um gemeinsame Gottesdienste bemühen und gegen traditionelle Vorurteile ankämpfen. Wie sich dieses Agreement zum Unionsplan mit den Methodisten verhält (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 416 f.), darüber wird kein Wort gesagt, obwohl gerade die Eucharistie als Opfer einen Dissens zu den Methodisten bildet (über das Ergebnis der zweiten Konferenz der „Internationalen Anglikanisch-römisch-katholischen Kommission" vgl. HK 24, 543).

Die Gründungsversammlung der neuen Friedenspriesterbewegung in der ČSSR, die bereits mehrmals verschoben worden war (vgl. HK 25, 114/15; 186/87), fand nun überraschend, aber im Westen kaum zur Kenntnis genommen, am 31. August 1971 in Prag und in Preßburg zugleich statt (vgl. „Katolicke Noviny", 5. 9. 71). Sie hat den Namen „Pacem in terris" angenommen. Die führenden Männer wurden noch nicht genannt. Sicher ist jedoch, daß der ehemalige Vorsitzende und Gesundheitsminister *J. Plojhar* und der frühere Generalsekretär, *J. Beneš*, nicht an der Spitze stehen werden. „La Croix" (2. 9. 71) will wissen, daß der Kapitelsvikar von Olmütz, *K. Vrana*, den Vorsitz übernommen hat. Das gilt jedoch nur für den tschechischen Landesteil. An der Gründungsversammlung nahm auch der tschechische Minister für Kultur, *M. Bružek*, teil. In ihrer Ergebenheitsadresse an die führenden Männer in Partei und Staat erklärte die Versammlung ihre Bereitschaft, an der „Konsolidierung der Verhältnisse" mitzuarbeiten. Daß die Bischöfe dieser Neugründung nicht zugestimmt haben, ist so gut wie sicher, da sie in der kurzen Notiz in der Prager Zeitung überhaupt nicht erwähnt werden. Die Bewegung hat sich nach eigenen Aussagen drei Aufgaben gestellt: den katholischen Klerus zu einem stärkeren staatsbürgerlichen Engagement zu animieren, die Arbeit für den Frieden zu intensivieren und die berufsständischen und sozialen Interessen des Klerus zu fördern. Die Neugründung kam zuletzt überraschend, doch war die Propagandaarbeit dafür im stillen stets weitergeführt worden. Wie bereits Klerusversammlungen im Herbst 1970 und im Frühjahr 1971, die die Neugründung vorbereiten sollten, gezeigt haben, hat die Bewegung bei den Priestern keinen Rückhalt. Hinter ihr steht eine verschwindend kleine, aber sehr agile Gruppe von katholischen Geistlichen, welche das Interesse des Leiters des Prager Kirchenamtes, *K. Hruza*, an einer Wiederbelebung zu nutzen wußte. Von dort kam auch die nicht kleinliche finanzielle Unterstützung. Die nötige „Amtshilfe" leisteten dann die Kirchensekretäre in den Bezirken und Kreisen in privaten Gesprächen mit den einzelnen Priestern. Wenn auch konkrete Ziele bisher nicht bekannt geworden sind, so signalisiert die Versicherung der Bewegung, bei ihrer Arbeit die Beschlüsse des 14. Parteitages der KPČ zu achten, doch die Gefahr, daß die Bewegung zum Werkzeug für die Dirigierung des Klerus wird.

Die **Gründung einer Stiftung „Pro Africa"** kündigte Kardinal *J. Villot* in einem Brief an alle Bischöfe von Afrika und Madagaskar an. Über diesen Vorgang liegt bisher lediglich eine von der afrikanischen Nachrichtenagentur DIA am 23. August 1971 verbreitete, aus Rom stammende Übersetzung des Briefes vor. Selbst die Organisationen, an deren Hilfsbereitschaft für die Stiftung in dem Brief appelliert wird (z. B. Misereor), erfuhren erst durch DIA von der Ankündigung. Mit einem kurzen Hinweis auf die Vorgeschichte des Projektes beginnt der Brief von Kardinal Villot. Papst *Paul VI.* hatte bei seinem Besuch in Uganda vom 28. bis 31. Juli 1969 (vgl. HK, 23. Jhg., S. 400 ff.) während eines Empfangs für die Repräsentanten katholischer Organisationen die erste Andeutung über die geplante Institution gemacht. Seither haben nach Angaben Villots vielfältige Konsultationen stattgefunden, bei denen es um die Modalitäten der Verwirklichung und um die Abgrenzung der Zuständigkeiten ging. Mittlerweile sei das Projekt

genügend gereift, um den Bischöfen „in den großen Linien präsentiert und um ohne weiteres Zögern in Angriff genommen werden zu können". Ziel von „Pro Africa" soll es sein, „die Initiativen für den menschlichen und christlichen Fortschritt zu unterstützen und zu ermuntern durch eine bescheidene, aber zeichenhafte Hilfe". Diese solle besonders dann gewährt werden, wenn es sich um Projekte handelt, die die gemeinsamen Anstrengungen eines Episkopates oder einer katholischen Laiengruppe zum Ausdruck bringen. Die jährlichen Zuwendungen der Stiftung sollen unter den Projektträgern verteilt werden, die im Geiste und entsprechend den obigen Zielen arbeiten — allerdings unter der Voraussetzung, daß sie durch die verantwortliche bischöfliche Autorität empfohlen werden. Das Staatssekretariat wird mit Hilfe eines Verwaltungsrates über die Verwendung der Mittel wachen. Der Rat soll sich aus „einer Anzahl repräsentativer, vom Hl. Vater ernannter Mitglieder" zusammensetzen. Die Leitung liegt in Händen des Kardinalstaatssekretärs. Jedes Jahr soll die Möglichkeit gegeben sein, Anträge auf Zuwendung von Mitteln aus dieser Stiftung zu stellen. Sie müssen über die Nuntiaturen an den Präsidenten des Rates gerichtet werden. Bei der Beurteilung der Vorhaben will man sich mit der zuständigen bischöflichen Behörde sowie eventuell mit dem „Komitee für den menschlichen Fortschritt" der Kommission „Justitia et Pax" in Verbindung setzen. Als Startkapital stiftete der Hl. Stuhl eine „bescheidene" Summe. Der Papst hoffe jedoch, daß „weitere Bischofskonferenzen, Ordenseinrichtungen und Hilfsorganisationen" diesem „päpstlichen Solidaritätsfonds für den menschlichen Fortschritt in Afrika" beitreten werden. Wegen der personellen und zeitlichen Übereinstimmung wird diese neue Institution allgemein in Verbindung mit „Cor unum" gebracht.

Eine **gesamtösterreichische Priesterbefragung** hatte die Österreichische Bischofskonferenz nach mehreren Anregungen von seiten der diözesanen Synoden (Wien hat 1967 eine eigene Priesterbefragung durchgeführt) im Vorjahr auf Antrag des Österr. Pastoralinstituts durch das Institut für kirchliche Sozialforschung in die Wege geleitet. Im Frühjahr 1971 lag den Priestern ein Fragebogen mit 80 Fragen vor. Bei einer Rücklaufquote von 74,2 Prozent können die Ergebnisse im Schnitt als einigermaßen repräsentativ angesehen werden. Die Rohergebnisse (lineare Auswertung) wurden Mitte September gerade noch rechtzeitig herausgebracht, um den österreichischen Bischöfen als Entscheidungshilfe zu dienen. Die Bischofskonferenz tagte zu einem außerordentlichen Termin am 21. September in Linz, um die Meinungsbildung für die römische Synode abzuschließen. Die Rohergebnisse liegen in einem Band für ganz Österreich vor, in dem auf die diözesanen Unterschiede, wenn auch nur im Text, verwiesen wird. Bedeutend interessanter sind die Auswertungsbände für die neun einzelnen österreichischen Diözesen, in denen die besonders auffälligen Differenzen in der Fragebeantwortung je nach Altersgruppe vermerkt sind. Auch hier fehlt diese Aufschlüsselung noch im Tabellenteil. Aber schon die wenigen Hinweise genügen, um den ersten Eindruck, den die Gesamtergebnisse hinterlassen, zu differenzieren. Die mäßig offene Einstellung zu den heiklen Fragen des priesterlichen Amtsverständnisses und Lebensvollzugs muß vor dem Hintergrund der Tatsache gesehen werden, daß der österreichische Klerus relativ überaltert ist. Die Erhebung zeigte, daß 28 Prozent der Priester über 61 Jahre alt sind, gegenüber nur 16 Prozent über 60jährigen Männern in der österreichischen Bevölkerung (nach der Volkszählung von 1961). Was damit gemeint ist, läßt sich am Beispiel einer nach den extremen Altersgruppen differenzierten Beantwortung in der Diözesanauswertung für Wien (hier wirken immerhin 22,2 Prozent der befragten Priester) deutlich machen: Für die Weihe verheirateter Männer zu Priestern treten 63,4 Prozent der Befragten ein, doch sind dies nur 49 Prozent der über 61jährigen gegenüber 80 Prozent der unter 32jährigen. Derartige altersspezifische Trends sind durchgängig und gestatten bei gründlicher Analyse ziemlich sichere Prognosen.

Weitgehende Forderungen im Namen der schwarzen Katholiken der USA stellten drei katholische Negerorganisationen (für Laien, Priester und Nonnen) auf zwei Tagungen Ende August auf. Die Laien und die Priester tagten zusammen in Detroit. Als wichtigstes Nahziel bezeichneten sie die Wahl eines schwarzen Erzbischofs für Washington. Zu diesem Zweck wählten sie zehn Kandidaten. Während einer Messe in der Universität von Detroit nannte der Präsident der schwarzen Priestervereinigung, *L. E. Lucas*, der Pfarrer einer Gemeinde in New Yorks Negerviertel Harlem ist, vier Hauptkandidaten für das Amt des Erzbischofs von Washington, D. C. Der jetzige Erzbischof, Kardinal *P. O'Boyle*, hat anläßlich seines 75. Geburtstages um die Versetzung in den Ruhestand ersucht. Doch ist sein Gesuch noch nicht angenommen worden. Die Forderungen nach Besetzung zumindest dieses Bischofsstuhls mit einem Neger werden mit dem Hinweis auf die mehr als siebzigprozentige schwarze Bevölkerung Washingtons untermauert. Der neue Erzbischof soll der „führende und verantwortliche Neger" des US-Katholizismus sein. Die Delegierten zeigten sich entschlossen, für dieses Ziel zu kämpfen. Gleichzeitig empfahlen sie die baldige Errichtung eines schwarzen Seminars. Von größerer Bedeutung aber ist die Bildung eines Komitees, das die Möglichkeiten für eine getrennte „Schwarze Katholische Amerikanische Kirche" prüfen soll. Man denkt dabei etwa an die Kirchen mit östlichem Ritus. Dieses Modell erscheint ihnen deshalb für besonders geeignet, weil sie damit lediglich dem Vatikan, nicht aber den amerikanischen Bischöfen gegenüber verantwortlich wären. Die amerikanische Bischofskonferenz hat bisher zu den Forderungen geschwiegen. Die Presse der USA dagegen hat ausführlich über die Konferenz berichtet. Dabei überwogen die Zustimmungen für einen schwarzen Erzbischof. Skeptischer beurteilte man dagegen die Forderung nach Unabhängigkeit (vgl. NCNS, 25. 8. 71). Auch auf der vierten Jahresversammlung der „Nationalen Schwarzen Schwestern-Konferenz" (NBSC) in Pittsburgh wurde die Unruhe durch einen besonderen Vorfall offensichtlich. Eine Gruppe schwarzer Schwestern gründete während des Treffens eine eigene Schwesterngemeinschaft. Einige von ihnen behaupten, sie seien zum Austritt aus ihren Orden gezwungen worden, weil sie sich zu sehr mit den Angelegenheiten der schwarzen Bevölkerung befaßt hätten. In einer Erklärung von Schwester *M. Shawn*, der NBSC-Direktorin für besondere Projekte, hieß es Ende August, die Gründung der neuen Gemeinschaft sei eine „Antwort auf den Druck, den die dunkle Hautfarbe für den Einzelnen mit sich bringt". Gleichzeitig sei es ein „Ausdruck der individuellen Verantwortlichkeit für den schwarzen Befreiungskampf". Inzwischen haben sich die Schwestern um eine Anerkennung der Neugründung bemüht. Im Falle einer Verweigerung sind sie entschlossen, auch „ohne kanonische Rückendeckung" vorzugehen.

Der viertägige Moskauaufenthalt des 64jährigen Jesuitengenerals Pedro Arrupe vom 27. August bis zum 1. September dieses Jahres fand ein weltweites Echo. Das Pressebüro der Gesellschaft Jesu gab dazu ein Kommuniqué heraus, das den geistlich-ökumenischen Charakter der Reise hervorhob (vgl. „Osservatore Romano", 28. 8. 71). Es sprach nicht von einer Einladung, sondern nur von einer „Absprache" des Besuchs mit der „orthodoxen Hierarchie". Konkret dürfte dies der neugewählte Patriarch *Pimen* (vgl. HK 25, 310 f.) sowie der Leiter des Außenamtes des Moskauer Patriarchats, Metropolit *Nikodim*, gewesen sein. Damit kam zum erstenmal ein Jesuitengeneral nach Rußland, wo der Orden während seiner Aufhebung von 1773 bis 1814 aufgrund der Nichtverkündigung des päpstlichen Breves durch die Zarin Katharina II. weiterexistieren konnte. Arrupe ist zugleich die dritte hohe kirchliche Persönlichkeit, die innerhalb eines dreiviertel Jahres — nach *A. Casaroli* im Februar (vgl. HK 25, 205) und Kardinal *J. Willebrands* Anfang Juni dieses Jahres (vgl. HK 25, 310—312) — in die Sowjetunion reiste. Nach dem Pressekommuniqué des Ordens erwidert der Generalobere damit persönliche Kontakte mit Vertretern der russisch-orthodoxen Hierarchie, die schon

in Rom begonnen hatten. Es betonte besonders die Besuche der Theologischen Akademien von Leningrad und Zagorsk, mit denen die Päpstliche Universität Gregoriana, das Bibelinstitut und das Orientalische Institut bereits akademische Beziehungen unterhalten. Auch den katholischen Pfarreien in Moskau und Leningrad stattete Arrupe Besuche ab. Für ihn standen diese Kontakte in erster Linie im Zeichen der ökumenischen Verständigung. Er wolle mit den Vertretern der russischen Orthodoxie hauptsächlich Glaubensfragen besprechen, erklärte er vor seiner Abreise. Zu erhöhten Anstrengungen für dieses Ziel der ökumenischen Verständigung hatte er erst kürzlich die Mitglieder seines Ordens aufgerufen. Gespräche mit politischen Persönlichkeiten waren nicht vorgesehen und haben — soweit bisher bekannt geworden — auch nicht stattgefunden. Dennoch wird sich die sowjetische Regierung von der Erlaubnis zu diesem Besuch einen gewissen außenpolitischen Nutzen versprochen haben. Arrupe setzte am 1. September seine bis zum 23. September dauernde Fernostreise fort, die ihn u. a. nach Hongkong, auf die Philippinen, nach Indonesien und nach Japan führen wird.

Der **Exekutivausschuß des Weltkirchenrates** tagte in der zweiten Septemberwoche 1971 in Sofia. Unter den 23 Delegierten befand sich auch *R. von Weizsäcker* (Bonn). Im Kommuniqué vom 9. 9. 71 wurde einseitig die Vergabe von weiteren 200 000 Dollar aus dem Sonderfonds von 500 000 Dollar an viele Organisationen rassisch Diskriminierter gemeldet, hauptsächlich im Bereich Südafrikas, darunter 25 000 Dollar an Frelimo (Moçambique). Prinzipiell neu ist, daß auch sechs Organisationen in den USA bedacht wurden, darunter mit einer „symbolischen" Zuwendung von 7500 Dollar der am 15. 9. 71 gegründete „Rechtsschutz der Bürgerrechte von Minoritäten in den USA", bestehend aus schwarzen Pastoren, Ärzten und Anwälten, um den verhafteten Negerführern, darunter *Angela Davis*, Prozeßhilfe zu gewährleisten (öpd 9. 9. 71 und epd 10. 9. 71). Der Leiter der Informationsabteilung des ÖRK *van den Heuvel*, hob gerade diese Initiative heraus, die „zum Nachdenken anregen" solle. Es ging aber in Sofia um mehr als die Durchführung der Beschlüsse des Zentralausschusses von Addis Abeba (vgl. HK ds. Jhg. S. 123). Im Vordergrund stand die Finanzkrise, die durch die Dollarabwertung verschärft worden ist, aber nach van den Heuvel weniger schlimm sei, als befürchtet, da vor allem die deutschen Kirchen helfen. Sodann wurden Prioritäten festgelegt: 1. für Faith and Order die Bemühung um *eine neue Glaubenslehre* statt um die äußere Einheit (vgl. ds. Heft, S. 461 f.), 2. für die Ende 71 zusammentretende Weltmissionstagung das Thema „Das Heil heute"; 3. Weiterführung des von den Orthodoxen geforderten Dialogs mit den anderen lebenden Religionen und 4. eine Prüfung der Vorschläge des Nominierungsausschusses für die Nachfolge von Generalsekretär Blake. Einstweilen stehen zwei Kandidaten zur Wahl: *M. M. Thomas*, der Vorsitzende des Zentralausschusses (Syromalabarese), und *Ph. Potter* (aus Jamaika), Methodist und Leiter der Abteilung für Weltmission.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

GESCHÉ, Adolphe. **La Résurrection de Jésus dans la théologie dogmatique.** In: Revue Théologique de Louvain Jhg. 2 Heft 3 (1971) S. 257—306.

Die fundamentale Abhandlung geht von der Frage aus, warum noch kein Konzil eine Entscheidung über das Dogma von der Auferstehung hat treffen müssen, obwohl es einen so zentralen Platz habe. Auch scheine die Dogmatik die Frage nie für zentral gehalten zu haben, sonst wäre sie nicht in sekundäre Lehren über das Kreuzesopfer oder die Theiosis bzw. die Inkarnation ausgewichen. Gesché klärt, meist in Anknüpfung an protestantische Theologen (Künneth, Marxsen, Pannenberg usw.), die begrenzten Möglichkeiten für den Glauben, das Auferstehungsgeschehen, das sicher ein Ereignis nach der geschichtlichen Kreuzigung war, historisch nachzuweisen (Scientismus). Es komme darauf an, wie dieses Ereignis verstanden (interpretiert) wird, wobei die Analyse der Sprache entscheidend sei (Schlier), und die kenne verschiedene Begriffe bzw. religiöse Termini. Ihr theologischer Ort sei das Glaubensbekenntnis und bezeichne eine Realität sui generis. Als Abschluß der die ganze neueste Literatur aufarbeitenden Untersuchung wird nachgewiesen, daß die Apostel die Auferstehungserfahrung in eschatologischen Kategorien des AT verarbeitet haben. Also müsse die Sprache der Eschatologie vorrangig beachtet werden. Der Aufriß zu einem großen Wurf!

MÀRLÉ, R. **La teologia della speranza di Jürgen Moltmann.** In: La Civiltà Cattolica Jhg. 122 Heft 2907/2908 (7. und 21. August 1971) S. 217—236.

Das breite Echo, das J. Moltmanns „Theologie der Hoffnung" gefunden hat, deute darauf hin, daß dieses Thema einigen Erfordernissen des heutigen Menschen in besonderer Weise entspricht. Von daher wirft der Autor die Frage nach seiner Aktualität und nach seinen tragenden Aussagen auf. In welchem Umfang vermag Moltmanns Werk dem heutigen auf Zukunft ausgerichteten Menschen die christliche Botschaft in ihrer immerwährenden Aktualität und Bedeutung näherzubringen? Werden nicht, so fragt Marlé, durch die besondere Hervorhebung der eschatologischen Dimension und der Zukunft andere nicht weniger grundlegende Gesichtspunkte des christlichen Glaubens in den Hintergrund gedrängt? Nein. Eine Interpretation der christlichen Offenbarung unter dem Aspekt der Hoffnung sei möglich, da sie nur im Horizont des Glaubens erfolgen kann. Marlé bietet in diesem Beitrag eine Analyse der theologischen Grundgedanken Moltmanns, stellt sie in den Rahmen der gesamten protestantischen Gegenwartstheologie hinein, bewertet sie kritisch, weist die Grenzen der Theologie der Hoffnung Moltmanns auf und gibt eine im ganzen doch positive Bewertung seines Werkes.

O'HARA, Frank. **Incarnation as Translation.** In: New Blackfriars Vol. 52 Nr. 161 (September 1971) S. 417—422.

O'Hara sieht das konvergierende Element in der Entwicklung der katholischen und der protestantischen Theologie der letzten Jahre in der Christologie. Kreiste die traditionelle katholische Christologie um die Begriffe „Person", „Natur", „Subsistenz" und „Existenz" und die protestantische um die eine oder andere Form einer Kenosis-Lehre, so zeichne sich nun eine „neue Art von Christologie" ab, die der Autor als „Übersetzungs-Christologie" („translation christology") bezeichnet. Ihr könne man auf katholischer Seite Autoren wie *J.-J. Latour, Ch. Duquoc, E. Schillebeeckx*, auf protestantischer Seite z. B. *Ch. Butler* und *W. Pannenberg* hinzurechnen. Allerdings würden wenige, wenn überhaupt jemand, den Begriff „Übersetzung" („translation") zum Zentralbegriff ihrer Christologie machen. Der wesentliche Punkt einer solchen Christologie sei schon bei Eustatius von Antiochien zu finden: die Menschheit Jesu als Übersetzung des unsichtbaren Gottes in das sichtbare Wort Gottes. Schriftgrundlage dieser Christologie ist 1 Joh. 1, 1—4: der Unsichtbare ist in Jesus sichtbar, der Unhörbare hörbar, der Unberührbare berührbar, der Ungreifbare greifbar geworden. Am zerschlagenen Christus würde deutlich, wer und was er ist. Hier mündet die „Übersetzungschristologie" in eine Soteriologie ein.

PIEPER, Josef. **Was unterscheidet den Priester? Ein notgedrungener Klärungsversuch.** In: Hochland Jhg. 63 (September/Oktober 1971) S. 393—408.

Vor allem drei „Nöte" veranlaßten den bekannten Philosophen und Thomaskenner J. Pieper zu seinem „notgedrungenen" Klärungsversuch: 1. die Tendenz, von einer „essentiellen Unterschiedenheit des hierarchischen Weihepriestertums" abzurücken; 2. der in Aufsätzen nicht immer deutlich gemachte Zusammenhang zwischen der vertretenen Theorie und der täglichen „Praxis", den Gläubigen den Leib Christi zu reichen; 3. die „programmatische Forderung" nach einer „Entmythologisierung des Priesterstandes". Pieper stützt sich dabei auf die „als sie selber sprechende Kirche", den „einzig legitimierten Interpreten der Christusoffenbarung", auf die Konzilsaussagen und auf Thomas von Aquin. Er arbeitet den Unterschied von „Beauftragung" und „Konsekration" heraus. Letztere habe zwei Komponenten, die „dedicatio" als „Selbsthingabe" und die „consecratio" als „Weihung durch Gott". Durch diese „Weihung" erhalte der Geweihte eine „neue seinshafte Qualität", deren inhaltliche Bestimmung Pieper den Spezialisten überläßt. Das schlechthin Unterscheidende sieht er dann in der in der Weihe mitgeteilten geistlichen Vollmacht, „das Altarssakrament in persona Christi zu vollziehen".

SCHLIER, Heinrich. **Der Friede nach dem Apostel Paulus.** In: Geist und Leben Jhg. 44 Heft 4 (August 1971) S. 282—296.

Schlier geht bei seiner gewohnten exakten Interpretation von der Verkümmerung der Sprache und der Grundbegriffe in unserer Zeit aus und sucht ähnlich wie J. Pieper den Anschluß an die „Überlieferung der Heiligen

Schrift nach Maßgabe der Kirche". So erfährt man, was Erfahrung des Friedens, d. h. der Versöhnung mit Gott, auf dem Weg des Glaubens ist, auch etwas von ihren sozialen Implikationen in der Gemeinde. Aber hier wird Schliers Grenze deutlich. Er schöpft die soziale Komponente, die Paulus in 1. Kor. 10 und 11 aus der Eucharistie ableitet, nicht aus. Angesichts der gegenwärtigen Gesellschaftskrise ist das ein Mangel. Er wird von Hans *Waldenfels SJ* behoben in seinem glänzenden Versuch einer Diagnose unserer Zeit unter dem Titel „Die Unfähigkeit und das Bedürfnis zu glauben" (S. 249—267). Er sieht uns konkret „auf dem Weg zu einer neuen Sintflut", kennzeichnet die mannigfachen Ausbruchsversuche, den „permanenten Exodus" (die Auswanderung von USA-Bürgern nach Australien ist noch nicht berücksichtigt), und den Mut der Jugend zur Ekstase. Er warnt aber die Theologen, mit unkonkreten Begriffen zu argumentieren, die das Heil nur jenseitig als „Opiat" für die Armen verwenden, und bloßer „Seelsorge" zu verfallen.

Kultur und Gesellschaft

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang. **Abschaffung des § 218 StGB? Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion um das strafrechtliche Abtreibungsverbot.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 96 Heft 9 (September 1971) S. 147—167.

Böckenförde, Professor der Rechte an der Universität Bielefeld, schlägt in diesem Beitrag eine Lösung vor, die den Schutz des werdenden menschlichen Lebens und den des Lebens der Mutter gegenüber dem bisherigen Zustand verbessern will, ohne dabei die Unantastbarkeit des werdenden Lebens aufzugeben. Nach einer kurzen Einleitung über den Ausgangspunkt der Diskussion erläutert er die Notwendigkeit einer Reform angesichts der negativen Wirkungen des gegenwärtigen Rechtszustandes (z. B. Beeinträchtigung des Prinzips der Rechtsgeltung, faktisches „Zufallsstrafrecht"). Böckenförde zeigt, daß die Begründung einer generellen Straffreistellung der Abtreibung in den ersten drei Monaten nicht stichhaltig sei, und schlägt seinerseits eine Vermehrung der Indikationstatbestände vor sowie eine Reihe gesellschaftspolitischer Maßnahmen. Die vermehrten Indikationstatbestände müßten auf einer objektiven Notsituation beruhen und Ausnahmecharakter tragen. Am ehesten wäre eine Freigabe der sog. Vergewaltigungsindikation zu überlegen. Das gleiche gälte von der sog. „extremen Hilflosigkeitsindikation".

KREITERLING, Willi. **Eine Plattform der Konservativen! „Neun Thesen gegen den Mißbrauch der Demokratie" vom ZK-Beirat der deutschen Katholiken.** In: Neue Gesellschaft Jhg. 18 Heft 9 (September 1971) S. 612—615.

Kreiterling gibt zunächst einen kurzen Überblick über das „Spannungsverhältnis", in dem „die deutschen Katholiken und die katholische Kirche seit ihren Anfängen ... zur modernen Demokratie" gelebt haben. Der in den Sozialenzykliken Leos XIII. und Pius XI. „enthaltene demokratische Ansatz" sei von „konservativen und ständestaatlichen Ideen verdeckt" worden. Der Sozialismus sei vor allem wegen seines „liberalen Erbes", nicht wegen seiner „Kapitalismuskritik" verursacht worden. Der Durchbruch sei erst mit Johannes XXIII. („Mater et Magistra", „Pacem in terris") und dem Konzil gekommen. Auch die deutschen Bischöfe hätten inzwischen das „Ja" zur Staatsreform der freiheitlichen Demokratie bekräftigt. Das nun Anfang August veröffentlichte Dokument des politischen Beirates des ZdK über den Mißbrauch der Demokratie habe innerhalb der Kirche scharfe Kritik gefunden. Der Autor selbst zielt in seiner Kritik vor allem auf die völlige Abstraktheit der Thesen, den einseitig politischen Demokratiebegriff, die in ihm zum Ausdruck kommende Öffentlichkeitsallergie, auf die Unterscheidung von politischer und theoretischer Diskussion

PETERS, Werner. **Umweltschutz in den USA.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 26 Heft 9 (September 1971) S. 698—704.

Ausgehend von der Feststellung, daß ein Amerikaner so viel Zivilisationsabfall verursacht wie fünfzig Bewohner eines Entwicklungslandes, zeigt der Verfasser den interessanten und fast unglaublich erscheinenden Umschwung in der Behandlung dieses Problems von einer äußerst laschen Haltung bis hin zu strengen Gesetzen und wirksamen Änderungen. „Gerade die USA ..., die es in der Verschmutzung der Umwelt am schlimmsten getrieben haben, sind jetzt auch am entschlossensten dabei, sich der Entwicklung zum Selbstruin entgegenzustemmen." Als Wendepunkt wird die Entscheidung des Kongresses gegen die Entwicklung eines Überschallflugzeuges angesehen. Waren Individualismus und Liberalismus jahrzehntelang Hemmnisse für tiefgreifenden Umweltschutz, so kommen heute neben der durch bittere Erfahrungen genährten Angst der Bevölkerung verschiedene Besonderheiten der amerikanischen Gesetzgebung den neuen Maßnahmen sehr zugute. Unter dem Druck der Öffentlichkeit und der ausgeweiteten Kompetenz der Bundesgesetzgebung mußte mittlerweile selbst die Industrie nachgeben.

TISMER-PUSCHNER, I. / TISMER, K.-G. **Altwerden — Altsein.** In: Neue Akzente Heft 5 (1971) S. 69—82.

Den empirischen Untersuchungen halten die in unserer Gesellschaft hartnäckig sich haltenden Vorurteile über „den" alternden Menschen nicht stand. Das gleiche gilt, wie die Autoren zeigen, von einer Reihe von Alternstheorien. „Durchschnittliche" ältere Menschen seien viel „stärker im sozialen Verband integriert, als es die These des ‚Funktionsverlustes' pauschal behauptet". Die Mehrzahl der Älteren wolle von einem „Disengagement" nichts wissen. Vielmehr gebe es bei den Betagten noch viele, die an ihrer Um- und Mitwelt sehr interessiert sind, die Zukunftspläne schmieden und mit dem Leben zufrieden sind. Konfliktsituationen könnten jedoch dort entstehen, wo der ältere Mensch durch die Vorurteile seiner Umgebung und der Gesellschaft allgemein in ein bestimmtes Rollenverhalten gezwängt werde. Das Altwerden selbst vollziehe sich nach den Ergebnissen der psychologischen Alternsforschung in den verschiedensten Formen, die zudem vom Gesundheitszustand, von der Schulbildung, dem Beruf und vom allgemeinen Lebensschicksal abhängen. Diese Ergebnisse müßten die bestehenden Vorurteile korrigieren helfen. Die Notsituation vieler alternder Menschen sei mehr durch den Prozeß des Altwerdens selbst, nicht immanenten Faktoren bestimmt, wie z. B. durch den Tod des Lebenspartners, durch unzureichende Schul- oder Berufsausbildung und durch finanzielle Ungesichertheit.

Kirche und Ökumene

JAEGER, Lorenz, Kardinal. **Christuszeugnis und Einheitsproblem im Weltkirchenrat.** In: Catholica Jhg. 25 Heft 3 (1971) S. 169—178.

Das offenbar für die Löwener Konferenz von Faith and Order verfaßte Gutachten betont die Notwendigkeit, die angestrebte Einheit in der gemeinsamen Christologie zu suchen, und wertet in diesem Sinne die sog. Basisformel aus, die eine Zusammenarbeit in praktischen Fragen nicht ausschließt. Unter Zitierung von ökumenischen Dokumenten, besonders von der Weltkirchenkonferenz in Uppsala 1968, bemerkt der Kardinal zustimmend, daß weitere Studien nötig seien, weil beide Seiten die ökumenische Aufgabe nicht ganz in der gleichen Weise verstehen. — Th. *Schneider* schließt einen wertvollen Beitrag an über „Kurzformeln des Glaubens — Zur Problematik der Reduktion theologischer Aussagen" (S. 179—197). Anknüpfend an bereits vorliegende Versuche von Rahner, Küng, Urs v. Balthasar klärt Schneider die Möglichkeit einer Kurzformel im Zeitalter des theologischen Pluralismus, warnt vor der Methode und Gefahr eine Reduktion auf eine Faustregel, d. h. vor einer Kurzschlußformel, und sieht die Möglichkeit, durch einen dogmengeschichtlichen Rückgang der „Einfaltung" bis zum Kern die inhaltliche Mitte als existentiellen Glaubensvollzug zu finden, wobei er sich nicht scheut, die neueren Mariendogmen in die Einfaltung einzubeziehen. Diese Anregungen dürften das bisher Wichtigste zum Thema „Kurzformel" sein.

KHODR, Georg. **Das Christentum in einer pluralistischen Welt — das Werk des Heiligen Geistes.** In: Una Sancta Jhg. 26 Heft 3 (1971) S. 186—194.

Dies ist die deutsche Übersetzung des in Addis Abeba auf der Tagung des Zentralausschusses des ÖR gehaltenen Vortrags des orthodoxen Metropoliten über den Logos spermatikos und die darauf zu gründenden Dialoge mit anderen Religionen, in denen dieser Geist irgendwie am Werke sei. Die Zeitschrift läßt sogleich eine Erwiderung von dem evangelischen Autor Johann *Bouman* folgen: „Eine evangelische Antwort an Georg Khodr" (S. 195—197). Dem Versuch des Metropoliten wird große Bedeutung zuerkannt, um den anderen Religionen gerecht zu werden. Aber man könne nicht unkritisch vom Logos spermatikos sprechen, weil die Ambivalenz der Religionen nicht außer Betracht gelassen werden kann. Der Heilige Geist sei von Christus, und zwar dem Gekreuzigten. „Es ist unmöglich, Christus zu wecken, der in der Nacht der Religionen schläft, wohl aber Christus zu wecken, der in der Nacht eines jeden einzelnen Menschen, Buddhist oder Muslim, schläft, eines jeden Menschen, der ihn verneint und doch auf ihn harrt."

SEIDE, Gernot. **Die Russisch-Orthodoxe Kirche in der Bundesrepublik Deutschland.** In: Ostkirchliche Studien Bd. 20 Heft 2/3 (September 1971) S. 159 bis 184.

Der Bericht über die ca. 71 800 in der BRD lebenden Orthodoxen, darunter ca. 60 000 nichtdeutsche Flüchtlinge, beginnt mit einem historischen Rückblick dieser überaus komplizierten und verzweigten kirchlichen Organisation, die 6 verschiedene autokephale Kirchen zählt, je nach ihrer ehemaligen Nationalität, darunter 25 000 in der „Orthodoxen Kirche in Deutschland" (= Russisch-Orthodoxe Kirche im Ausland mit Zentrum in New York) und ohne Beziehung zum Moskauer Patriarchat, das jedoch für die BRD einen eigenen Erzbischof in Düsseldorf bestellt hat (11. 8. 70). Diese Neugründung der noch bescheidenen, vorwiegend in der DDR angesiedelten Patriarchatskirche wird von den orthodoxen Emigranten als Bedrohung empfunden. Der Bericht weist im einzelnen nach, wie und wovon diese Kirchen kümmerlich existieren, und stellt einen akuten, nicht zu behebenden Priestermangel sowie das Fehlen einer Ausbildungsstätte für Priester fest. Noch halte die überwiegende Zahl der Orthodoxen zur autokephalen Kirche ihrer Nationalität. Aber die Möglichkeit besteht, daß das Moskauer Patriarchat weiter vordringt.

Anmerkung der Redaktion

Auf den Fragebogen zu unserer Leserumfrage im Juliheft haben wir die Auswertung der Umfrage für Oktober angekündigt. Die Umfrage ist abgeschlossen, doch zwingt uns die Berichterstattung über die römische Bischofssynode, die Auswertung zu verschieben. Wir bitten unsere Leser um Verständnis. Wir werden sie zur Jahreswende nachholen.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

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

1. Oktober (Freitag)

14.05 Probleme unserer Zeit. Der Studienrat zwischen Schülern und Schulbehörde. *F. Rohrdorfer* (DLF)
15.00 Das Entstehen des naturwissenschaftlichen Weltbildes (3) Die kontrollierte Natur, *K. Strnadt* (ÖR I)
17.30 Hochschulreform durch „Europa". 2. Vertrauen in die Gleichwertigkeit, *J Fischer* (DLF)
17.45 Einige meiner besten Freunde . . . Gibt es in England rassische Vorurteile? *U. Themal* (SFBI)
21.00 Der Nürnberger Prozeß eine unverstandene Lektion, *H. Ebeling* (HR I)

2. Oktober (Samstag)

15.45 Die Hinterhöfe Europas (2) Der geteilte Glaube, *H. Fink* (ÖR I)
18.05 Angst und Aggression. 1. Was ist Angst? *R. Kaufmann* (SDR II)
19.45 Das Wagnis der Intimität. Von irdischen und himmlischen Freundschaften, *F. Lenzeder* (SR)
20 15 Ende der Lyrik. Über eine anachronistische Literaturform, *H. J. Schmitt* (HR II)

3. Oktober (Sonntag)

8.00 Kolpings Werk heute. Aus der Arbeit der Kolpingsfamilie, *L. Maaßen* (BR II)
9.15 Aggression erwünscht. Tonbandprotokolle aus einer Selbsterfahrungsgruppe junger Pfarrer, *F. W. Lindemann* und *E. C. Hirsch* (NDR II)
11.00 Die römische Bischofssynode. — Im Zentrum oder am Rande der Kirche? *M. Raske* (SWF II)
11.30 Der Traum als Mitteilung. Traum und Mythologie, *K. Erenyi* (SDR II)
11.30 Ehekriegsspiele. Wippschaukel: Der Rollenwechsel, *U. Beer* (SWF II)
12.30 Bildungsfragen der Gegenwart. Doktorhut — Modell 71, *F. Schneider* (HR II)
17.30 Katholiken und Kommunisten in Florenz, *H. Znader* (WDR III)
18.30 Habakuk. Heil im Schoß der Mondjungfrau, *W. Weymann-Weyhe* (WDR II)
19.30 Opposition des Geistes Standort und Einfluß der Intellektuellen im Ausland. 11. Italien, *A. Vollenweider* (HR II)

4. Oktober (Montag)

9.00 Viele gehen auf die Reise. Sind Drogen-Trips gefährlich? *A. Hansen* (SR)
17.45 Kirche und Welt. TV Mission und Glaubensfunk. Rundfunkevangelisten und ihre Sender, *F. W. Haack* (BR II)
18.00 Hinter Klostermauern Das Leben der Mönche, *A. Pfaffenholz* (NDR III)
21.00 Fortschritte in der Neurosentherapie? Diskussion über die Verhaltenstherapie und Psychoanalyse, *C. H. Bachmann* (BR II)
21.30 Die Krise der Wunderkinder. Gescheiterte Jugendbewegung in der UdSSR, *H. v. Ssachno* (SDR II)
22.40 Ideologie und Motivation. Zeithorizonte der Lebensplanung in unterschiedlichen Sozialschichten, *F. Weltz* (RIAS I)

5. Oktober (Dienstag)

10.30 Soziallehre: Gastarbeiter in der Bundesrepublik (BR II)
17.30 Jesus — Jehoschua. 4. Vom Passamahl zu Gethsemane, *D. Flusser* (DLF)
18.35 Freiheit und Verantwortung. „Was ist Wahrheit?" Aus der freireligiösen Gedankenwelt, *A. Hartl* (NDR III)
19.30 Das Böse in der Welt. 4. Unrecht und Ungerechtigkeit, *N. Blüm* (BR II)
19.45 Die gesellschaftliche Dimension der Sünde, *W. Beder* (HR II)
21.00 Angela Davis. Vorgeschichte und Hintergründe eines politischen Prozesses, *C. Erhardt* (HR II)

6. Oktober (Mittwoch)

17.30 Die Zukunft der Medizin, *H. Schaefer* (ÖR I)
19.30 Plädoyers für die Phantasie. Zeitkritische Betrachtungen 4. Der Platz an der Sonne — ein deutsches Trauma, *K. Harpprecht* (BR II)
21.10 Die Organisation des Erfolgs. Der Zusamhang zwischen Unterricht und Lernen, *B. Carroll* (BR II)
21.15 Wilhelm Reich und die sexuelle Revolution, *J. Grossmann* (HR II)
22.25 Kulturgeschichte des Buches und der Bibliothek — Verleger und Buchhändler, *L. Wendelin* (HR II)
22.40 Ideologie und Motivation. Spontaneitäts- und Kreativitätstheorien, *W. Haseloff* (RIAS I)

7. Oktober (Donnerstag)

15.00 Philosophie aktuell: Sind wir manipuliert? *J. Mader* (ÖR I)
15.05 Nürnberg und My-Lai. Vor 25 Jahren: Urteile über Kriegsverbrechen, *P. W. Fabry* (DLF)
17.30 Rätselhafte Dimensionen der Psyche. 4. Praktische Anwendungen des Hellsehens, *H. Bender* (DLF)
19.30 Der Sachunterricht in der Grundschule. 2. Die sozialkundlich-geschichtliche Thematik, *F. Kopp* (BR II)
19.45 Sprache des Betens — Jargon der Weltlosigkeit (II I) Christliche Gedanken zu unserer Zeit. *W. Weymann-Weyhe* (NDR I)
20.00 Die Universität Bremen oder: Ein Kapitel Kulturföderalismus, *M. Plewnia* (WDR I)
20.45 Ist Macht böse? C J. Burckhardt im Gespräch mit O. Haaf (NDR III)

8. Oktober (Freitag)

9.00 Christus und Buddha (HR II)
16.00 Die sanfte Religion: Der Buddhismus (RIAS II)
17.10 Hannah Arendt — „Vita activa" als menschliche Grundsituation, *H. Starke* (ÖR I)
17.30 Ist die Studentenschaft gescheitert? 1. Vom orientierungslosen zum verschulten Studium, *H. Rotter* (DLF)

9. Oktober (Samstag)

15.45 Die Hinterhöfe Europas. (3) Hunger aus Irland, *H. Fink* (ÖR I)
16.00 Die Japanerin heute — aus Höflichkeit nur halb emanzipiert, *E. Gössmann* (HR II)
18.05 Angst und Aggression. 2. Angst als sozialer Faktor, *R. Kaufmann* (SDR II)
19.45 Priester der Zukunft (I) Medizinmann, Magier, Mittler, *F. Klostermann* (SR)
20.45 Chile — Experiment auf die Zukunft. Eine Phänomenologie des politischen Bewußtseins, *H. Fichte* (NDR III)

10. Oktober (Sonntag)

8.00 Autorität und Freiheit bei Pierre Teilhard de Chardin, *A. Guggenberger* (BR II)
9.15 Der Behinderte ist normal, vorausgesetzt . . . Eine Minderheit auf dem Wege zu sich selbst, *E C. Hirsch* (NDR II)
10.30 Die Lehre von den letzten Dingen als christliche Deutung des Todes, *O. Semmelroth* (HR II)
11.00 Der Glaube der kleinen Leute, *T. Sartory* (SWF II)
11.30 Der Traum als Mitteilung. Der Traum in der Überlieferung der Juden, *E. Simon* (SDR II)
11.30 Ehekriegsspiele. Spitzbubenleiter: Die Ausbeutung des Partners, *U. Beer* (SWF II)
17.00 Sizilianische Armut. Die Waldenser in Palermo, *F H. Ryssek* (SR)
18.30 Liturgie zwischen Machwerk und Kunstwerk. Texte und Musik neuer Messen, *A. Ahlbrecht* (WDR II)
22.25 Ein kindliches Gewissen. Schuld und Schuldgefühle der Erwachsenen, *T. Brocher* (NDR III)

11. Oktober (Montag)

10.00 Die sanfte Religion: Der Buddhismus (RIAS I u. II)
15.45 Wissenschaft gegen Verbrechen. Ein Lacksplitter als Beweismittel (RIAS II)
17.45 Die kleine Pfarrei — eine Chance, *P. Wollmann* (BR II)
17.45 O Calcutta — der Kult des Fleisches, *G. Heusser* (SFB I)
22.40 Über die Anziehungskraft radikaler Bewegungen, *J Amery* (RIAS I)

12. Oktober (Dienstag)

9.03 Psychotherapie für jedermann, *E. Frankl* (SDR II)
10.05 Vorbestraft — das bleibt man eben. Hilfe für Strafentlassene, *W. Hausmann* (NDR I)
19.30 Das Böse in der Welt. 5. Im Namen des Gesetzes, *W. Maihofer* (BR II)
19.45 Shalom-Aufgabe für Juden und Christen, *K. W. Barwitz* (HR II)
20.30 Biochemische Aspekte in der Psychiatrie, *H. Jatzkewitz* (SR)

13. Oktober (Mittwoch)

10.30 Problem Freizeit 4. Freizeit — die verlorene Muße (SDR II)
15.00 Lateinamerika aus erster Hand. Zwei Millionen finden keine Arbeit, *H. Kain* (ÖR I)
19.30 Plädoyers für die Phantasie, *K. Harpprecht* (BR II)
20.30 Das Bremer Modell. Sozialistische oder pluralistische Universität? *W. Kirchner* und *M. Kleinert* (RIAS II)
22.40 Ideologie und Motivation. Zur Sozialpsychologie der Solidarität, *M. Irle* (RIAS I)

14. Oktober (Donnerstag)

13.45 Der Einfluß der Comics in der neuen Literatur. *V. Böhm* (ÖR I)
19 30 Für Lehrer und Erzieher. Der Sachunterricht in der Grundschule, *F. Kopp* (BR II)
19.45 Sprache des Betens — Jargon der Weltlosigkeit (IV) Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *W. Weymann-Weyhe* (WDR II)
20.45 Über die zukünftige Rolle der Literaturkritik, *E. Lämmert* (NDR III)

15. Oktober (Freitag)

14.05 Chile im Umbruch, *J. Koch* (DLF)
15.15 Entwicklungspolitik. Investitionen für die Zukunft? Kirchen und Privatorganisationen (SWF II)
17.30 Ist die Studentenschaft gescheitert? 2. Vom Betroffenengehör zur Mitbestimmung, *H. Rotter* (DLF)

16. Oktober (Samstag)

14.45 Humanität und Sexwelle, *H. Dettelbach* (ÖRS)
18 05 Kirche im Gespräch. Neue Perspektiven einer ökumenischen Theologie? *G. Horstmeier* (SFB II)
18.05 Angst und Aggression. 3. Abbau der Angst — Abbau der Aggression? *R. Kaufmann* (SDR II)
19.45 Priester der Zukunft (II) Pfarrherr, Vater, Funktionär, *F. Klostermann* (SR)
20.45 Nation — ein überholter Begriff? (NDR III)
21.30 Der Geist ist ein Wühler. Schriftsteller und politische Polizei, *H. Daiber* (SDR II)

17. Oktober (Sonntag)

8.00 Bilanz der Wiener Synode, Erzbischof *F. Jachym* (BR II)
8.30 Maos neuer Mensch. Der chinesische Marxismus und das Evangelium, *W. Hammer* (BR II)
9.00 Geschieden — verbannt in kirchliches Niemandsland? *T. Sartory* (SR)
9.15 Warum niemand mit Sterbenden spricht, *M. Linz* (NDR II)
9.30 Ermunterung zum Streit. Über Gruppen, Parteien und Konfessionen in der Kirche, *H. J. Schultz* (WDR II)
10.30 „Jesus in schlechter Gesellschaft" und andere neue Bücher zum Thema, *W. Schmithals* (HR II)
11.00 Staat und Kirche in der DDR. Das unfreie Wort der Katholiken, *K. Richter* (SWF II)
11.30 Ehekriegsspiele. Almrausch: Die Höhepunktskrise, *U. Beer* (SWF II)
18.30 Die Stimme des Herrn? Katholische Kirchenpresse in der Bundesrepublik, *H. Burger* (WDR II)

18. Oktober (Montag)

9.00 Grenzen der elterlichen Gewalt, *H. Petri* (SR)

16.15 Die Politik im Leben der Familie (I) *E. Papp* (ÖRS)
17.45 Bekehrte Bekenner. Jesuspeople — Jesusvolk in Berlin, *R. Schindel* (BR II)
18.00 Gott in der Vorstellung westdeutscher Politiker, *H König* und *K.-W. Bühler* (NDR III)

19. Oktober (Dienstag)

16.15 Die Politik im Leben der Familie (II), *E. Papp* (ÖRS)
19.45 Ehe in der Diskussion. Zur Arbeit des katholischen Zentralinstituts für Ehe- und Familienfragen, *F. Beffart* (HR II)
20.00 Misere mit Misereor? Ein kirchliches Hilfswerk in der zweiten Entwicklungsdekade, *H. Lüning* (WDR II)
20.30 Kulturgeschichte als Kultursoziologie, *A. Weber* (SR)
21.15 Die Armen und die Allerärmsten. Flüchtlingsarbeit in Indien und Jordanien, *G. Mack* (WDR III)

20. Oktober (Mittwoch)

10.40 Warum soviel Leid auf der Welt? Alt-Abt *E. M. Heufelder* OSB (BR II)
16.15 Die Politik im Leben der Familie (III), *E. Papp* (ÖRS)
20.18 Guter Anfang — böses Ende? Ein Bericht über Probleme von Studienabbrechern, *H. Burger* (SWF II)

21. Oktober (Donnerstag)

16.15 Die Politik im Leben der Familie (IV), *E. Papp* (ÖRS)
19.45 Von Juden lernen. Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *N. P. Levinson* (WDR II)
21.00 Das Kloster im Zeitalter von Sex, Rauschgift und Jumbo Jets, *E. Gabriel* und *L. Müller* (ÖRN)
21.30 Christen in Ägypten heute, *W. de Vries* (BR II)

22. Oktober (Freitag)

9.00 Wir erlösen uns jetzt „Jesus in Osaka" von *Günter Herburger, A. Pfaffenholz* (SR)

23. Oktober (Samstag)

18.05 Kirche im Gespräch. Gott im deutschen Blätterwald, *T. Sartory* (SFB II)
18.05 Der Mensch in der Sicht des Verhaltensforschers, *K. Lorenz* I (SDR II)
19.45 Über Mixed-Media-Gottesdienste, *W. Teichert* (SR)

24. Oktober (Sonntag)

8.00 Die römische Bischofssynode, *M. v. Galli* (BR II)
9.15 Jesus in jüdischer Sicht. Drei Antworten (NDR II)
9.30 Christlich-marxistischer Dialog in einer marxistisch-sozialistischen Gesellschaft, *A. Szennay* (WDR II)
10 00 Kulinarisches Theater und politisches Nachtgebet. Zur Stimulierung des bürgerlichen Gewissens, *H. E. Bahr* (NDR III)
10.30 Neuorientierung der katholischen Moraltheologie, *A. Auer* (HR II)
11.00 Ist die Theologie eine Magd des kirchlichen Amtes? *K. Lehmann* (SWF II)
11.30 Ehekriegsspiele. Spinnenweibchen: Die Strategie des Verlierens, *U. Beer* (SWF II)
18.30 Katholische Verbände: Zinnsoldaten der Hierarchie oder bewegende Kraft? *F. Mörschbach* (WDR II)

25. Oktober (Montag)

17.45 Mission oder Entwicklungshilfe? *F. Röslmaier* (BR II)
17.45 Der Heilbringer in Mythos, Offenbarung und Politik, *H. G. Müller* (SFB I)
20.20 Über Ethik, *L. Wittgenstein* (SDR II)

26. Oktober (Dienstag)

9.03 Psychotherapie für jedermann, *E. Frankl* (SDR II)
14.30 Freiheit im Gegensatz von Vernunft und Glauben, *W. Strolz* (ÖR I)
19.45 Kindergottesdienst als Aufgabe der Kirche, *I. Adam* (HR II)
21.00 Die europäische Politik in den 70er Jahren (SDR I)

27. Oktober (Mittwoch)

10.30 Problem Freizeit. 5. Freizeit — Prognosen und Mutmaßungen (SDR II)

28. Oktober (Donnerstag)

19.45 Von Buddhisten lernen. Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *K. Graf von Dürckheim* (WDR II)
22.00 Campus. Neues aus Hochschulen und Forschungsstätten (SDR II)

29. Oktober (Freitag)

15.00 Ist Freiheit tatsächlich möglich? *J. Mader* (ÖR I)
15.15 Sozialistischer Alltag in Ostberlin, *H. Walter* (SDR II)
17.45 Fünf Farben aus Gottes Hand — Rassenprobleme in der Bibel, *W. D. Zimmermann* (SFB II)

30. Oktober (Samstag)

18.05 Kirche im Gespräch — Kirche im Urlaub — Urlauberseelsorge auf einem Campingplatz bei Venedig, *R. Reisert* (SFB II)
18.05 Der Mensch in der Sicht des Verhaltensforschers, *K. Lorenz* II (SDR II)
20.45 In kritischer Solidarität zum Staat. Die Kirchen in der DDR, *A. Pfaffenholz* (NDR II)
21.40 Depressionen in unserer Gesellschaft, *H. Marcuse* (SDR II)

31. Oktober (Sonntag)

8.30 Rechtfertigung heißt Freiheit. Überlegungen zum Reformationstag, *W. Allgaier* (BR II)
9.15 Die Einheit der Kirchen — wer will sie noch? Spannungen in der ökumenischen Bewegung, *L. Vischer* (NDR II)
11.00 Die katholische Ethik und das Eigentum, *H. J. Wallraff* (SWF II)
11.30 Ehekriegsspiele. Ahnenspuk: Die Fixierung an die Vergangenheit, *U. Beer* (SWF II)
18.30 Die Bischofssynode in Rom, *H. J. Stehle* (WDR 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

Elftes Heft
25. Jahrgang
November 1971

Die rechte Furcht kommt aus dem Glauben, die falsche Furcht kommt vom Zweifel; die einen fürchten Gott zu verlieren, die anderen fürchten ihn zu finden.

Blaise Pascal

Christen in der Talsohle

Wie unsere Wirtschaftspolitiker üben sich gegenwärtig auch hohe Kirchenführer in Konjunkturberichten. Aus letzter Zeit liegen gleich drei solcher Konjunkturberichte vor: der Rechenschaftsbericht des Vorsitzenden der katholischen Bischofskonferenz, Kardinal *J. Döpfner,* vor seiner Wiederwahl in Fulda am 20. September; der Jahresbericht des Leitenden Bischofs der VELKD, *H. O. Wölber,* auf der Generalsynode der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und der sog. Panoramabericht, den zu Beginn der Bischofssynode in Rom der Koadjutor und Apostolische Administrator von Lucca, *E. Bartoletti,* vortrug. Diese Berichte kommen aus verschiedenen Ecken der Kirche, auch aus verschiedenen Konfessionen, sie beziehen sich einmal auf lokale oder regionale Verhältnisse, ein andermal auf die Gesamtkirche. Aber allen ist ein sorgenvoller Ton gemeinsam. Er bezieht sich nicht wie bei Ministern, Haushaltexperten und Bankpräsidenten auf den wirtschaftlichen Sektor. In diesem Bereich ist wenigstens in der Bundesrepublik von einer Rezession vorerst nur in Randgebieten etwas zu spüren, wo, wie etwa im Bereich des Wohlfahrtswesens oder der kirchlichen Erwachsenenbildung, wegen Haushaltskürzungen oder wegen der kirchenferneren Disposition der Regierenden alte Gewohnheitsrechte durchbrochen und die staatlichen Zuschüsse knapper werden. An Liquidität scheint es einstweilen noch nicht zu fehlen, und die höhere Inflationsrate ist durch das Anwachsen der Kirchensteuerbeiträge augeglichen.

Sorgenvolle Bilanzen

Die Sorgen wegen schlechter Konjunktur beziehen sich auf sehr viel wesentlichere Bereiche des kirchlichen Lebens: auf die Kirchenaustritte, auf das wachsende Desinteresse an dem, was die Kirchen tun, in der gesamten Öffentlichkeit, auf den Rückgang der Zahl der Gottesdienstbesucher. Es kommen Zweifel an der geistlichen Potenz der Kirche auf. Man laboriert an der Erkenntnis, daß die Investitionen an liturgischer und katechetischer Erneuerung, an theologischer Bildung, an mehr Kommunikation mit der Öffentlichkeit vielfach ohne erkennbares Ergebnis bleiben, daß das verständnisvolle Werben der Kirche um die moderne Welt, ihr ganz enormer Aufwand an Anpassung nur zu einem inflationären Christentum führen könnte. Es wächst die Sorge vor einer Verzettelung in vielerlei Aktionen, deren Bezug zum Evangelium Jesu Christi erst über viele Deduktionsstufen wiederhergestellt werden kann. Man hat Angst, das eigene „Kapital" könnte zwischen den Fingern zerrinnen, wenn es gilt, das aktionistische Papiergeld in die harte Währung des Glaubens und der christlichen Hoffnung umzusetzen. Die einen fürchten sich vor einem geschrumpften Christentum, das sich selbst zu Dumpingpreisen an den Mann bringen will, aber deswegen nicht *mehr* gefragt ist. Andere sehen gar christliche Arbeitslosigkeit hereinbrechen: Es wachse eine Generation heran, die sich mit den Fragen, die Christen haben, gar nicht mehr bewegen ließe, ja der selbst der Sinn für solche Fragen abhanden komme. Was wundert's, wenn sich manche von ihnen an jede neue Hoffnung klammern, an die erstbesten Zeichen einer *Rückkehr zur Transzendenz* in bestimmten Schichten der Jugend, und sei es auch nur in der Fortsetzung einer religiösen Spielart der Hippiekultur, wie sie die Jesus-Bewegung darzustellen scheint (vgl. ds. Heft, S. 523). Wieder andere sehen die Kirche am innerkirchlichen demokratischen Spieltrieb, an den vielen Gremien, Beratungen, Abstimmungen und „demokratischen" Empfindlichkeiten zugrunde gehen: Man sei so sehr mit sich und mit seinen eigenen kirchlichen Rechten beschäftigt, daß die Geistlichen vergessen, daß ihr Auftrag die Verkündigung des Evangeliums ist, und die Laien übersehen, daß der Sinn ihrer christlichen Existenz die soziale Verkörperung von Jesu Leben und Sterben ist. Diese und ähnliche Sorgen klingen an in vielen Gesprächen, Referaten und Reden. Sie bilden auch den Hintergrund der eingangs genannten Panoramaberichte. Bei Bartoletti mehr zwischen den Zeilen. Er bleibt insgesamt auf der römischen Linie: Er beschwört die Glaubenskrise, die Krise der Sittlichkeit. Er setzt sich mit den verschiedenen konkurrierenden Autoritäten auseinander, die im Zuge der nachkonziliaren Entwicklung an Einfluß gewonnen haben: der Autorität der Theologen und der Autorität der Massenmedien. Er beklagt den Schwund an Sündenbewußtsein, den libertinistischen Geist einer moralisch entgrenzten Gesellschaft, die innerkirchliche Kontestation. Es fehlt auch nicht an hoffnungsvollen Hinweisen auf die nachkonziliare theologische Erneuerung, das wachsende Selbstbewußtsein und die Mitverantwortung der Laien, die Verwirklichng der Idee der Kollegialität, das Werden einer Kirche, die der „neuen Gesellschaft . . . brüderlich nahe" ist (vgl. den Wortlaut des Berichts im „Osservatore Romano", 2. 10. 71). Doch überwiegen zum Schluß die Fragezeichen. „Können wir sagen, daß sich in unseren Kirchen der Wille zur Verwirklichung, zur Vertiefung, zur gesunden Erneuerung, die das Konzil wollte,

durchgesetzt hat?" Die Antwort, die er gibt, klingt nicht sehr hoffnungsvoll: „Der Begeisterung ist bei vielen Gleichgültigkeit und Mißtrauen gefolgt, der rechten Ausrichtung die Verzerrung oder Parteilichkeit. So kommt es, daß sich die *Häresie der Trägheit* der *Häresie der Gewalt* zugesellt."

Nicht wenige mögen dazu neigen, solche Aussagen als gezielte Schwarzweißmalerei abzutun. Aber was Bischof Wölber seinen lutherischen Synodalen vortrug, war nicht weniger ernst, nicht weniger besorgt. Die Spitze seiner Kritik richtete sich zunächst gegen Merkmale des Zeitgeists, gegen Wachstumsbesessenheit, gegen absolutistisches und ideologisches Denken, gegen die Überbetonung des Institutionellen. Aber er sprach auch von einem „lebensgefährlichen" Rückgang des Lebens mit Bibel und Gebet, von der schwächer werdenden „praxis pietatis", von der inneren Entkräftung der Seelsorge. Er warnte vor „den kleinen Selbstbehauptungen institutioneller Art", so als ob man am Ende eines Weges, an dem man nicht mehr weiß, wie es weitergeht, nur hinzusitzen und die Butterbrote auszupacken brauche.

Bei Kardinal Döpfner mündete dies alles in der Feststellung: „Wir bewegen uns ohne Zweifel in der Gesamtheit der verschiedenen Sachgebiete auf eine Talsohle zu. Niemand weiß, wann wir sie erreicht haben werden." Auch er nannte als Symptome: den Rückgang des gesellschaftlichen Einflusses der Kirche (Erziehung, Publizistik), den verbreiteten Glaubensschwund, den Rückzug der Katholiken auf die innerkirchliche Diskussion.

Langweiliger Gottesdienst?

Diese Hinweise verdienen beachtet zu werden. Die Entwicklung der letzten Jahre ist nicht so gelaufen, wie es viele, gerade unter den reformfreudigen christlichen Gruppen, erwartet haben. Daran waren gewiß nicht nur die Bremswirkungen einer ängstlich agierenden Hierarchie schuld. Gerade wer es mit kirchlicher Erneuerung ernst meint, wird es sich nicht so einfach machen dürfen und Schuld nur dort suchen, wo es ihn zunächst nichts kostet. Es heißt also möglichst nüchtern und unabhängig von subjektiven Gesichtspunkten Bestand aufnehmen. Wie aber sieht eine solche *Bestandsaufnahme* aus?

Zunächst können einige Fakten nicht übersehen werden. Nennen wir als erstes den Zustand des christlichen *Gottesdienstes*. Er ist ja nach der Liturgiekonstitution des Konzils (Abschnitt 10) „der Höhepunkt, dem das Tun der Kirche zustrebt, und zugleich die Quelle, aus der all ihre Kraft strömt". Wie sieht nun der Gottesdienst bei uns in der katholischen Kirche heute aus? Es ist vieles anders, besser, durchsichtiger, vernünftiger geworden. Der Abschied vom Latein als gottesdienstlicher Sprache hat sich ohne viel Aufhebens vollzogen. Nur einige Sektierer beziehen daraus noch Kapital für ihren innerkirchlichen Streit. Die Liturgie ist gemeinschaftsförmiger geworden, was nicht heißt, daß sich alle Gottesdienstbesucher in die gottesdienstliche Feier aktiv einbeziehen. Aber der Abstand zwischen Liturgen und Gemeinde hat sich verkürzt; der Gottesdienst als geistliches Privatissimum ist im Abklingen; stärker, als es der theoretischen Diskussion gelingt, wird der Priester durch den Gottesdienst selbst nicht nur zum Vorsteher, sondern auch zum Glied der Gemeinde. Pfarrer und Gemeinderäte bemühen sich da und dort auch um mehr Sozialbewußtsein im Gottesdienst, um die Einbeziehung der Gemeinschaftsaufgaben und der großen Sozialkoflikte, um den Christen seinen Rückzug in sein eigenes, mit „subjektiver" Frömmigkeit ausgestattetes Kämmerlein nicht zu leicht zu machen.

Aber ist aus diesem Gottesdienst auch wirklich *betende* Gemeinde geworden? Und ist mittlerweile nicht statt der erhofften Lebenskraft gähnende Langeweile in manchen Sonntagsgottesdienst eingezogen? Weil das viele, was gesagt wird, nicht zündet, vielleicht auch, weil man das menschliche Leben auf eine ganz „moderne" Weise verkürzt, indem man mit unzureichenden Mitteln nur an den Verstand appelliert und den Menschen nicht als leibhaftes Wesen aus Fleisch und Blut nimmt, das Bedürfnisse der Selbstdarstellung auch vor Gott, auch Bedürfnisse der Selbstbefreiung hat, die nur in mehr Spontaneität, in Formen des Lobes, der Danksagung, auch der lebensnahen Freude ausgedrückt werden können. Niemand wird sich oder kann sich die Rückkehr oder die Weiterführung eines sterilen Rubrizismus alter und neuer Prägung wünschen, aber einstweilen muß doch festgestellt werden, daß der künstlerische und religiöse Reichtum mit Latein, Choral und Polyphonie dahingeschwunden ist, ohne daß die Liturgie kreativer geworden ist. Reform muß zwar Vereinfachung, darf aber nicht Verarmung sein.

Vorwürfe an die Theologen

Nehmen wir ein anderes Beispiel, das mit der gottesdienstlichen Misere engstens zusammenhängt oder gar ein Teil davon ist. Es fehlt heute nicht an *theologischer Erkenntnis*. Man muß zwar sagen, daß viele ekklesiologische Themen in der neueren Theologie nur angetippt sind, aber nicht aufgearbeitet werden. Das gilt beispielsweise auch für das theologische Verständnis der Priesterfrage. Man wird sich deswegen nicht wundern, wenn die römische Bischofssynode sich mit diesem Thema schwertut. Aber man kann nicht sagen, die Theologie, auch nicht die katholische, lebe wissenschaftlich und in ihrem Praxisbezug hinter dem Mond. Die Universitätstheologie ist zwar wie die nichtwissenschaftlich reflektierenden Christen vielfach verunsichert und kompensiert solche Verunsicherung gelegentlich durch den Rückzug in formale Wissenschaftlichkeit oder durch die Flucht in eine publizistische Betriebsamkeit, in der Argumente oft mehr vom Tagesbedarf als von der sachlich notwendigen Sorgfalt und Klarheit diktiert werden. Aber wir haben — in Deutschland wenigstens — eine junge Theologengeneration, die daran ist, den ganzen modernen Säkularisierungsprozeß in kritischer Konfrontation mit dem Wort der Bibel und diese in ebenso nüchterner Konfrontation mit dem Zeitbedingten in ihren eigenen Aussagen aufzuarbeiten. Sie versucht theologische und soziale, biblische und religionswissenschaftliche Tatbestände voneinander zu scheiden und in eine neue, durchsichtigere, authentischere Synthese zu bringen. Man kann beim besten Willen nicht sagen, es fehlten alle klärenden Aussagen etwa zur Gottesfrage oder zur Eschatologie, auch nicht auf dem Hintergrund säkularisierten Denkens und einer säkularisierten Sozialpraxis. Wenn die Theologie heute auch mehr Fragen stellt, kritisch, ungeschützt, gelegentlich auch rechthaberisch, als sie Antworten zu geben vermag, so wäre es doch schlechterdings üble Nachrede, wollte man unterstellen, Theologie sei nach wie vor total praxisfern oder sie entlasse aus den Hörsälen und Seminarien der Hochschulen notwendigerweise lauter Verunsicherte. Es stimmt zwar, was seit Jahren Theologen selbst feststellen, daß

mit dem weitgehenden Verlust der Philosophie im modernen Wissenschaftsbetrieb auch die Theologie ihre Sprache, ihre Konversationsfähigkeit mit den verschiedenen Wissenszweigen und Lebensbereichen eingebüßt hat und oft nur einer nach außen unverständlichen und nach innen unverbindlichen *Binnensprache* fähig ist. Aber was wurde in den letzten Jahren beispielsweise exegetisch nicht alles aufgearbeitet trotz des Fortbestehens der vielen Meinungen auch in den zentralen Glaubensfragen: in der Christologie, in der Mariologie. Man nehme das Thema Eucharistie, man nehme das Thema Auferstehung. Man werfe einen Blick auf das Dogma, etwa auf die Ämtertheologie und vergesse dabei auch nicht den Fortschritt im zwischenkirchlichen Gespräch, wie er etwa in dem auf S. 536 bis S. 544 abgedruckten Bericht der katholisch-lutherischen Theologenkommission zum Ausdruck kommt. Man denke an die Moraltheologie und den wachsenden Erkenntnisaustausch mit diversen anthropologischen Disziplinen.

Der kranke Nerv der Verkündigung

Doch wie steht es mit der *Umsetzung* der Einsichten? Mit der theologischen Orthopraxis in der Verkündigung, in der Predigt, die ja doch in erster Linie mit dem aus den vielerlei Beanspruchungen des Alltags kommenden christlichen Zeitgenossen erst einmal Einübung in den Glauben, Einübung in den Gottesdienst praktizieren, eben gläubiges Bewußtsein schaffen, wecken oder vermitteln muß? Wie steht es um die theologische Qualität der Predigt, wobei mit theologisch nicht die wissenschaftliche Vermittlung des Bekenntnisses, sondern schlicht die Erfassung der objektiv-existentiellen Wahrheit des Christentums und die Auslegung des Wortes der Bibel und der Glaubenssätze in ihrem inneren Zusammenhang und in ihrem Lebensbezug verstanden wird? Welches ist der spirituelle Gehalt der Predigt? Flüchtet nicht auch der Prediger oft in eine nicht einmal besonders christliche Allerweltsweisheit, in bürgerliche oder auch antibürgerliche Moralappelle, in Zusprüche, die nicht tiefer reichen als der Redegehalt einer routinemäßigen Begegnung am Arbeitsplatz.
Fragen wir noch ein Stück weiter. Rührt der Kummer der Katecheten und auch mancher Eltern mit dem Religionsunterricht allein davon her, daß man den Kindern und Heranwachsenden keine obsolet gewordenen Weltbilder biblischer oder kirchengeschichtlicher Art eintrichtern darf oder sie wegen der vielen Erlebnisse und der wenigen echten Erfahrungen, die modernes Leben beeindruckbaren Jugendlichen vermittelt, gar nicht religiös ansprechen kann? Oder liegt es auch an einer falsch praktizierten Ökonomie der Kräfte? Krankt Verkündigung daran, daß man Neues zu oberflächlich aufnimmt, zu gedankenlos umsetzt, oder auch daran, daß man sich gegen einen notwendigen Prozeß der Verarbeitung sträubt? Zu viele finden zwischen den vielerlei Beschäftigungen „pastoraler" Natur nicht die Zeit, an das *Wesentliche* zu denken, die Bibel mit dem ganzen zur Verfügung stehenden Hilfsinstrumentar zu lesen, zu meditieren und geistlich zu vermitteln. Die jüngsten Umfragen unter Priestern könnten darüber einigen Aufschluß geben. Könnte es nicht sein, daß die Routine des Seelsorgebetriebs einiges zur vielbeklagten geistlichen Verarmung beiträgt? Liegt das aber nur an einem akuten Zustand der Überbeschäftigung, aus dem sich niemand ohne grundlegende Strukturveränderungen befreien kann, oder ist hier auch ein inneres Gesetz wirksam, das Verkündigung, Seelsorge letzten Endes doch nach einem meßbaren Erfolg beurteilt, an dessen Grenze dann das Unbehagen beginnt? Es wäre eine grandiose Illusion, zu meinen, Strukturreformen, Aufbaustudium, Teamarbeit können für sich schon weiterhelfen, wie es auch eine noch grandiosere Illusion wäre, zu glauben, man könne sich das ganze Gerangel um strukturelle Reformen, Abstimmungen, „demokratische" Spielregeln sparen, es genüge, der „praxis pietatis" oder gar einer reinen Spiritualität der Meditation zu leben.

Verlust an „kritischer" Potenz

Wer *selbstkritisch* vorgeht, wer das mühsame Wandern in der Talsohle nicht nur den widrigen Zeitumständen, der Diasporasituation, dem trägen Widerstand einer Überflußgesellschaft zuschreibt, dem kommen hier vermutlich auch noch andere Gedanken. Zum Beispiel folgender: Wohin zielen gegenwärtig die Bestrebungen zur Erneuerung des geistlichen Dienstes in der Kirche? (Gemeint sind damit nicht die theologisch-strukturellen, sondern die sozial-existentiellen Gesichtspunkte.) Was strebt man in Zukunft für ein *Priesterbild* an? Wie stellt man sich den kirchlichen Amtsträger vor? Was denkt man sich, wenn man den Priester als Stand, als Kaste, abschaffen, den Priester gemeinde-, volks-, auch weltnäher haben will? Soll er dadurch der Gemeinde besser dienen können, deren Probleme besser kennenlernen, eine durch Jahrhunderte theologisch, geistlich, asketisch stilisierte „Stellvertretung" abbauen, nach der dem Geistlichen doppelt abverlangt wird, was man dem Laien, von Moralgeboten abgesehen, nicht einmal in einfacher Ausgabe zumuten wollte: die existentielle Radikalisierung der christlichen Botschaft. Oder wird dieses Anliegen nicht unbewußt überformt vom Bestreben, einfach zu leben wie die anderen, sagen wir bürgerlich? Ginge aber dadurch der Kirche nicht eine „kritische" Potenz verloren, die nicht nur die Kirche, sondern von ihr die Gesellschaft braucht? Hat es in den Jahren notwendigen Aufholens und Anpassens nicht gerade an ihr gefehlt? Sollten wir uns ausgerechnet dieser Potenz begeben? Oder kommt es nicht gerade jetzt darauf an, den kirchlichen Dienst, das geistliche Amt, existentiell und sozial, radikal, wenn auch nicht ausschließlich, von dieser solidarischen, aber kritischen Funktion in der Gesellschaft her zu begreifen? Die Kirche hat der Gesellschaft nur den Dienst des Evangeliums zu erweisen, keinen anderen. Deswegen muß auch, wer in der Kirche ein Amt bekleidet, diesen Dienst nicht nur professionell handwerklich, sondern auch in Fleisch und Blut also als Lebensform verkörpern. Dies scheint für den kirchlichen Amtsträger der Zukunft sogar noch wichtiger zu sein als die Frage, ob das geistliche Amt ganz- oder teilzeitlich, begrenzt oder auf Lebensdauer ausgeübt wird. Man sollte hier jedoch nicht die Zölibatsfrage im Hintergrund sehen, sie ist nur ein Element der „forma evangelii", kein wesentliches und auf keinen Fall das wichtigste. Verzicht auf Güter, Macht und Einfluß, überhaupt Erfolgsaskese erscheint wichtiger.
Man könnte auch noch eine letzte Frage speziell an den Laien stellen: die ganze simple Frage, wieweit *er*, konservativ, progressiv oder „radikale Mitte", bei der Stange des Evangeliums bleibt. Nicht selten entsteht der Eindruck, auch der Laie professionalisiere sein Christentum, neutralisiere es aber im eigenen Alltag. Entweder praktiziert er in der Kirche ein Sozialleben mit Gesellungsformen, die auch (nicht nur) Ersatz für gesellschaftlichen Einsatz am Ort sind; oder er fächert sein kirchliches Wirken

auf in viele Spezialgebiete des gesellschaftlichen Lebens. Dort ist er zwar als katholischer Verband, als Gruppe, präsent, aber er unterscheidet sich in den individuellen wie kollektiven Zielsetzungen von anderen Verbänden und Gruppen nur durch die *organisatorische Herkunft*, kaum aber durch *Handlungsziele*. Der Christ, der als Person und als Gesellschaftswesen Christentum verkörpert und nicht nur immer neu institutionalisiert, bis er nur noch institutionell, ohne persönliche und wenn man will kerygmatische Rückkoppelung denkt, kommt zu kurz. Hierin scheint von allen christlichen Defiziten das gegenwärtig größte, jedenfalls das wesentlichste zu liegen.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Zur Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz

Die diesjährige Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz vom 20. bis 23. September in Fulda, die zusammentrat, als das Oktoberheft dieser Zeitschrift bereits in Druck ging, hatte sich eine umfangreiche Thematik vorgenommen. Die Tages- und Wochenpresse berichtete fast ausschließlich von den personellen Veränderungen und von der Vorbereitung der römischen Bischofssynode. In Wirklichkeit war dies der weniger interessante Teil der Beratungen: Die Wiederwahl des Vorsitzenden, Kardinal *J. Döpfner*, stand von vornherein fest, auch wenn lange vorher gemunkelt worden war, der Kardinal wolle erstens nicht mehr kandidieren, und es stünde zweitens keine Mehrheit des Episkopats hinter ihm. Der neue Sekretär der Konferenz, der Nachfolger für Prälat *K. Forster*, der mit dem Wintersemester 1971/72 eine pastoraltheologische Professur an der Universität Augsburg übernommen hat und nicht mehr kandidierte, stand praktisch ebenfalls schon vor dem Zusammentritt der Konferenz fest. Wohl waren viele wegen der Wahl des Münsteraner Ordinariatsrates, Dr. phil. *J. Homeyer*, überrascht; denn Homeyer war erst relativ spät ins Gespräch gekommen. Er galt als hervorragender Fachmann in Bildungsfragen. Er war als solcher insbesondere durch seine Veröffentlichungen zum Strukturplan des Deutschen Bildungsrates einer breiteren Öffentlichkeit bekannt geworden (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 228).

Neue Arbeitsinstrumente für die Bischöfe

Mit der Person- fiel freilich auch eine wichtige *Sachentscheidung*, und beide dürften nicht unabhängig voneinander getroffen worden sein. Unter der Regie von Prälat Forster hat die Deutsche Bischofskonferenz ihre erste Phase organisatorischer Konsolidierung hinter sich gebracht. Er hat die beiden Sekretariate, das der Bischofskonferenz und das der Synode, aufgebaut und damit für beide Gremien die unerläßlichen Arbeitsinstrumente geschaffen. Auf seine Initiative und auf seinen Durchsetzungswillen geht auch die Errichtung des *„Verbandes der Diözesen Deutschlands"* im Jahre 1968 zurück, gegen den bis zu seiner Gründung Widerstände (vor allem rheinischer Bischöfe) im Episkopat bestanden. Mit ihm erhielt die Bischofskonferenz aber ein öffentlichrechtliches Instrument, durch das sie nicht etwa nur der EKD gegenüber Öffentlichkeit und Staat gleichgestellt wurde; sie konnte sich auch als Träger finanzieller Entscheidungen gegenüber einem ausgeprägten Partikularismus einzelner Diözesen besser durchsetzen. Das war, wie das Beispiel *„Publik"* zeigt, freilich nicht immer der Fall. (Die Zeitung wird gegenwärtig nur noch von drei Diözesen — Limburg, Mainz und Münster — getragen.) Der neue Sekretär, der bisher der Synode nicht angehörte, aber in Personalunion das Sekretariat der Synode mit übernimmt, steht nun vor der Aufgabe einer *Koordinierung und Rationalisierung der überdiözesanen pastoralen Einrichtungen* (Hauptstellen, wissenschaftliche und pastorale Fachinstitute). Auch die vielen Doppelungen und Überschneidungen im Grenzbereich zwischen Bischofskonferenz und Zentralkomitee bedürfen der Durchforstung. Dabei kann man von der Voraussetzung ausgehen, daß nicht nur, wie Kardinal Döpfner anläßlich der Vollversammlung feststellte, im Bereich des Laienapostolats „Konsequenzen in Richtung auf eine sinnvolle Ökonomie der Kräfte zu ziehen" sind. Es müssen gerade im überdiözesanen Bereich hilfreichere pastorale Instrumente geschaffen (Beispiel: Pastoralinstitut), aber auch vorhandene und unwirksam gewordene reduziert, vereinigt oder umgestaltet werden. Der bisherige Sekretär stand in dem Verdacht, allzu unbekümmert nach vornehmlich administrativen Kriterien die Reorganisation zu planen, und setzte sich dadurch dem Vorwurf der Machtkonzentration aus. Sein Nachfolger, der nicht aus dem Verwaltungsapparat der Konferenz, sondern von außen kommt, kann unbelasteter an diese dringlich gewordene Reformarbeit herangehen. Er selbst hat in dem ersten Interview nach seiner Wahl „sachgemäße Sorgfalt und Gründlichkeit bei der Vorbereitung der Beratungen sowie Umsicht und Korrektheit in der Durchführung von Beschlüssen" angekündigt („Westfälische Nachrichten", 13. 10. 71; zit. nach KNA). Erste *Entscheidungen* zugunsten einer Verwirklichung der gewünschten „Ökonomie der Kräfte" sind bereits gefallen: Die *Bischöflichen Hauptstellen* (z. B. die Hauptstellen für Jugend- und Frauenseelsorge, für Fernseh- und Filmarbeit) sollen in eine „qualifizierte Zusammenarbeit mit dem Sekretariat gestellt werden, damit ein effektives Instrument für die Bischofskonferenz als dem für die katholische Kirche in Deutschland verantwortlichen Führungsgremium daraus entsteht".

Deshalb wurde eine der Hauptkommission der Bischofskonferenz zugeordnete *Ad-hoc-Kommission* berufen. Ihr gehören der bisherige und der künftige Sekretär der Bischofskonferenz an, außerdem Weihbischof *E. Gutting* (Speyer), der Leiter des Katholischen Büros in Bonn, Prälat *W. Wöste*, und *Fr. Kronenberg*, Generalsekretär des ZdK und Vizesekretär der Synode. Diese Kommission soll im Frühjahr 1972 erste Ergebnisse vorlegen. Die Bischöfe versichern, die Neu-

ordnung solle „unter Beachtung des Subsidiaritätsprinzips" durchgeführt werden. Gedacht wird aber offenbar nicht nur an eine rechtliche Zuordnung und an eine Umstrukturierung der Kompetenzen, sondern auch an eine *lokale* Zusammenführung. Damit stellt sich zugleich die Frage nach der endgültigen örtlichen Plazierung des Sekretariats, das vorläufig jedenfalls in München verbleibt. Eine lokale und rechtliche Verzahnung aller dieser Einrichtungen kann nicht nur die Zusammenarbeit technisch erleichtern, sondern auch zur Bildung eines überdimensionalen Wasserkopfes führen. Es ist nicht leicht, die spirituelle und sakramentale Realität Kirche vor Verwaltungsstrategen zu schützen.
Daß man bei Zusammenlegungen äußerst vorsichtig ans Werk geht, zeigt das erste Beispiel geplanter Reform: die Bischofskonferenz hat aus den Bischöflichen Hauptstellen für Rundfunk-, Film- und Fernseharbeit eine *„Arbeitsgemeinschaft der publizistischen Hauptstellen"* gebildet. Diese soll eine Zentralstelle für Publizistik vorbereiten. Davon erhofft man sich neue Impulse für die medienbegleitende Pastoral.

Marschroute für die Synode

Doch bildeten die strukturinternen Beschlüsse und die personellen Entscheidungen, zu denen auch die fällige Neuberufung der Berater der Kommissionen gehörte — Namen wurden noch nicht veröffentlicht —, nur einen kleinen Ausschnitt aus dem gesamten Beratungspensum. Dieses erstreckte sich vom umfangreichen Rechenschaftsbericht des Vorsitzenden (vgl. ds. Heft, S. 505) über die letzten Vorbereitungen der Bischofssynode in Rom (vgl. ds. Heft, S. 529) bis zur Reform des Religionsunterrichts, vom ökumenischen Pfingsttreffen über die Auseinandersetzung mit der KDSE bis zur Entwicklungshilfe, von „Cor unum" über Kirche und Sport bis zum Einheitsgesangbuch, von dem im Mai 1972 eine erste Teilvorauspublikation gemacht werden soll, von der Erweiterung der KNA über „Publik" bis zur Errichtung von Pressestellen in allen Diözesen, vom Rauschgiftkonsum über den Sexualkundeunterricht bis zum Schwangerschaftsabbruch.
Überrascht haben die *Vorentscheidungen zur Bischofssynode* — nicht die Kritik an der Arbeitsvorlage zum Thema *Gerechtigkeit in der Welt.* Hier wiederholten die Bischöfe im wesentlichen die Kritik der Gremien, die sich im Vorraum der Bischofskonferenz damit befaßt hatten (Bischofskommission V, Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden): Was kann nach „Pacem in terris", „Gaudium et spes", „Populorum progressio" und „Octogesima adveniens" Neues gesagt werden?, genauere Kenntnis der Ursachen und nicht nur der Fakten auf den verschiedenen Konfliktsfeldern, stärkere Beachtung der sozialen Gruppierungen unter Einbeziehung des Subsidiaritätsprinzips und des Prinzips der Partnerschaft (wohl auch in Richtung „Cor unum" gesprochen), genaueres Studium des Gewaltsyndroms. Das Fazit in dieser Frage: keine neuen Lesetexte, sondern konkrete Vorschläge zur Verwirklichung von mehr Gerechtigkeit. Die Vorschläge waren nüchtern und zielführend, wurden aber kaum registriert.
Anders verhielt es sich mit der Marschroute für die deutschen Synodenmitglieder in der *Priesterfrage.* Die beiden wichtigsten Entscheidungen: Einmütig haben die Bischöfe dafür plädiert, „an der Ehelosigkeit des Priesters um des Himmelreiches willen" festzuhalten; die Mehrheit der Bischöfe sprach sich auch gegen die Möglichkeit aus, bewährte *verheiratete Männer zur Ordination zuzulassen.* Es war eine deutliche, wenn auch keine barzelsche Mehrheit: 23 zu 16. Von den zwei möglichen Wegen, Ordination Verheirateter oder Auffächerung der hauptamtlichen und nebenamtlichen kirchlichen Dienste, gab man dem letzteren den Vorzug. Gerade diese letztere Entscheidung wurde als restriktiv empfunden, als eine bischöfliche Sackgasse, aus der man keinen Ausweg findet. Die Gründe für diese Entscheidung waren vermutlich unterschiedlich, wenn nicht gegensätzlich: Es gibt Bischöfe, die in der Ordination verheirateter Männer vornehmlich eine Bresche zur Beseitigung des Pflichtzölibats sehen bzw. befürchten; es gibt andere Bischöfe, die in einer solchen Maßnahme nur Flickwerk sehen, das zur Lösung der Priesterfrage wenig beiträgt. Aber auch die Auffächerung der haupt- und nebenamtlichen kirchlichen Dienste ist nicht mehr als ein Ausweg, wenn sich diese Auffächerung nur auf die Stellung der Laien beschränkt und nicht das geistliche Amt als ganzes einschließt. Die Kritik an den theologischen Grundlagen der Arbeitsvorlage läßt indessen erkennen, daß man nicht alle Riegel vor einer solchen „Diversifikation" zuschieben wollte. Die Richtung der Kritik war hier bereits durch das „Schreiben der deutschen Bischöfe über das priesterliche Amt" vorgegeben (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 111 ff.). In Rom wurden zwischen deutschen Bischöfen auch zum praktischen Teil der Priesterfrage Nuancen sichtbar. Die einen scheinen die Ablehnung des „vir probatus" *grundsätzlich* zu verstehen, die anderen, soweit sie nicht überhaupt gegenteiliger Meinung sind, mehr *pragmatisch:* wegen der Unübersichtlichkeit der Auswirkungen, wegen des Zeitpunktes: nicht jetzt, aber im Laufe weiterer Entwicklungen ... so war zu hören. Vorläufig hat man sich aber jedenfalls festgefahren.

Gebremste Ökumene?

Zogen sich die Bischöfe damit überhaupt hinter alte Grenzen zurück? Drei Stellungnahmen könnten darüber Aufschluß geben: die Beurteilung des Ökumenischen Pfingsttreffens durch die Bischöfe, ihre Erklärung zur Entwicklung innerhalb der KDSE und ihre Verlautbarung „zur Verantwortung für das menschliche Leben", denn hier handelt es sich um die heißen Eisen, die im Augenblick angefaßt werden mußten.
Die Beurteilung des *Ökumenischen Pfingsttreffens* fiel äußerst zurückhaltend aus: Die Bischöfe geben sich zwar Mühe, die verheißungsvollen Elemente des Treffens knappe vier Monate, nachdem es stattgefunden hat, herauszustellen. Doch die Anerkennung klingt sehr platonisch: Es war ein Ausdruck des Willens, der Einheit näherzukommen; eine Anzahl von Anregungen dürfte das ökumenische Bewußtsein in den Gemeinden stärken. Die Vorbehalte überwiegen ganz offensichtlich: Die Bischofskonferenz habe kritisch zu prüfen, ob und in welcher Weise die an sie gerichteten Anregungen angenommen werden können. Die Bischöfe räumen ein, daß „viele gottesdienstliche Feiern von Glaubensfreude und tiefer Frömmigkeit" geprägt waren. Sie ermuntern die Gläubigen („unter Beachtung des Ökumenischen Direktoriums und der bischöflichen Ausführungsbestimmungen") zur *Ökumene am Ort.* Sie distanzieren sich nochmals von der dort außerhalb der

kirchlichen Ordnung veranstalteten „ökumenischen Eucharistiefeier": Interkommunion kann es nicht geben, „wo nicht der Wille zur wahren Communio vorhanden ist, wo nicht echte Gemeinschaft mit dem Herrn der Kirche geübt, sondern gegen die Kirche und ihre Ordnung Opposition getrieben wird". Das gemeinsame Abendmahl könne nur das letzte Ziel der Ökumene sein. Insgesamt bleibt es bei dem sehr auslegbaren Schluß: Das Ökumenische Pfingsttreffen habe deutlich gemacht, daß ökumenische Betätigung „in Treue zur Wahrheit, die wir von den Aposteln und den Vätern empfangen haben, und in Übereinstimmung mit dem Glauben, den die katholische Kirche immer bekannt hat" (Ökumenismusdekret, Nr. 24), erfolgen muß. Bei so viel Zurückhaltung bedurfte es nicht mehr der ausdrücklichen Feststellung, daß eine Fortsetzung einstweilen *nicht* gewünscht wird. Nun wäre es sicher falsch, aus dieser Einschätzung des Ökumenischen Pfingsttreffens insgesamt auf eine bloß restriktive ökumenische Haltung der Bischöfe zu schließen. Die Ermunterung zur Ökumene am Ort ist im Augenblick wohl auch das ökumenisch Richtigere als spektakuläre gemeinsame Veranstaltungen auf Bundesebene. Aber selbst diese Ermunterung wirkt inmitten der vielen Warnungen recht schwach.

Absage an die KDSE

In einer anderen Perspektive ist die Erklärung zur gegenwärtigen Entwicklung in der Katholischen Deutschen Studenten-Einigung (KDSE) zu sehen. Sie ist schärfer, präziser und unzweideutiger als die Stellungnahme zum Ökumenischen Pfingsttreffen. Aber sie wurde, nachdem sich eine von der zuständigen Kommission XII eingesetzte neunköpfige Prüfungskommission mit knapper Mehrheit (5 : 4) eindeutig gegen Programm und Führungsstil der gegenwärtigen KDSE ausgesprochen hatte, erwartet. Nach allem, was vorausgegangen war (die Verabschiedung des Schwerpunktprogramms, das Bekanntwerden eines Protokolls einer sog. Vorstandsretraite, das die KDSE-Führung schwer belastete (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 414), konnte, ob man sie billigte oder nicht, sich niemand mehr über die Feststellung der Bischöfe verwundern, „daß bestimmte Gremien und vor allem die Geschäftsstelle der KDSE Grundsätze vertreten, in denen sich ein Selbstverständnis und eine Zielsetzung der KDSE zeigen, die im Widerspruch zu ihrem kirchlichen Auftrag stehen". Die Bischöfe gehen noch weiter: Sie stellen fest, die Kirche werde in den Grundsätzen der KDSE nicht vom Evangelium Jesu Christi und vom verbindlichen kirchlichen Glauben her verstanden; an die Stelle der Freiheit, die Christus brachte, habe man einen marxistisch geprägten sozio-ökonomischen Begriff von Befreiung gesetzt.

Die Substanz dieser Aussage wird sich schwer widerlegen lassen. Wenn die Erklärung dennoch nicht nur bei den Studentenpfarrern auf ihrer Freisinger Tagung von Ende September auf Ablehnung, sondern auch bei manchen kirchlichen Behörden auf Unbehagen stieß, so weil die Bischöfe damit undifferenziert die kirchliche studentische Arbeit trafen, obwohl die Situation in den Gemeinden recht unterschiedlich ist. Auch hatten viele Bischöfe vor dieser Erklärung kaum Kontakt mit den betroffenen Studentenpfarrern. Doch einstweilen hat die Bischofskonferenz nur erklärt, nicht entschieden. Sie hat lediglich eine Kommission unter der Leitung von Bischof *Fr. Wetter* (Speyer) eingesetzt und beauftragt, „Richtlinien für die kirchliche Arbeit im studentischen Bereich zu erstellen". Über die Finanzfragen wird der Verband der Diözesen auf seiner Sitzung am 15. November entscheiden. Zurück bleibt neben einer großen Unsicherheit über die künftige kirchliche Arbeit in der Studentenschaft und an den Hochschulen das unbehagliche Empfinden, mit dem Zaunpfahl der Finanzsperren schon gedroht zu haben, noch bevor man sich trotz bereitliegender Vorlagen selbst ernsthafte Gedanken über ein praktikables und glaubenskonformes Pastoralprogramm machte. Über der Auseinandersetzung um den gegenwärtigen Kurs der KDSE ist das Wort der Bischöfe über den *Schutz des menschlichen Lebens* (vgl. den Wortlaut auf S. 544) fast unbeachtet geblieben. Doch markiert auch dieses eine wichtige Etappe. Man kann dieses Wort nicht einfach als Beitrag bzw. als Intervention in der gegenwärtigen Auseinandersetzung um die Reform des § 218 verstehen, denn die Bischöfe wenden sich gegen jede Form der Mißachtung menschlichen Lebens. Obwohl die Bischöfe auch in der Frage der strafrechtlichen Beurteilung keine Abstriche machen, wird doch eines deutlich: Man beginnt nun auch von katholischer Seite den ganzen Ernst des Problems nicht nur unter staatlichen und somit vornehmlich strafrechtlichen Aspekten, sondern als gesellschaftliches Problem zu begreifen.

Kirchliche Hilfsaktionen für Ostpakistan

Das ostpakistanische Drama scheint nicht enden zu wollen. Vor fast genau einem Jahr, am 13. November 1970, wurde der östliche Teil des Landes von einem Wirbelsturm heimgesucht, der Überflutungen bisher nicht gekannten Ausmaßes hervorrief. Schätzungsweise 500 000 Menschen fanden damals den Tod.

Mit den allgemeinen Wahlen vom 7. Dezember 1970 bahnte sich eine politische Katastrophe größten Ausmaßes an. Damals konnte die Awami-Liga von Scheik *Mujibur Rahman* 167 der 169 in Ostpakistan zu vergebenden Sitze erringen. Damit hatte er gleichzeitig mehr als die Hälfte aller 313 pakistanischen Parlamentssitze gewonnen. Die politischen Konsequenzen aus diesem eindeutigen Votum wurden jedoch von der Zentralregierung in Islamabad (Westpakistan) nicht gezogen. Statt dessen bemühte sich Staatspräsident *Yahya Khan* mit allen Mitteln — trotz laufender Verhandlungen mit der Awami-Liga — um ein Verbot dieser Partei, um so nachträglich das Wahlergebnis zu seinen Gunsten zu verändern.

Am 25. März 1971 begannen schließlich die geplanten und massiven Übergriffe der teilweise aus Westpakistan eingeflogenen Streitkräfte. Zwar stellten die Ostpakistani mit ca. 76 Millionen Einwohnern mehr als die Hälfte der Bevölkerung Pakistans, doch in Regierungsämtern waren sie nur mit ca. 15 % und in der 275 000-Mann-Armee sogar nur mit 5 % vertreten. Hinzu kamen seit 1947 wirtschaftliche Benachteiligung und Ausbeutung des Ostteils durch den Westen, so daß vielfach von einem fast kolonialen Status gesprochen werden mußte.

Fast neun Millionen Flüchtlinge

Der Übermacht des Militärs, das rücksichtslos und grausam ohne Unterschied vorging, fielen mehr als 200 000 Ostpakistani zum Opfer (einige Schätzungen sprechen sogar von 500 000 bis einer Million — die genauen Daten wird man wohl kaum erfahren). Millionen zogen die Flucht dem Militärterror vor. Als einziger Ausweg bot sich das ohnehin wirtschaftlich bedrängte Indien an. Am 20. September veröffentlichte die indische Regierung folgende offizielle Zahlen über die Flüchtlinge aus Ostpakistan, während Islamabad weiterhin bei der Behauptung bleibt, lediglich 2 Millionen Menschen hätten das Land verlassen. Die Gesamtzahl seit März 1971: 8 681 000. Vom 7. bis 30. April kamen täglich durchschnittlich 57 000 Menschen. Im Monat Mai waren es nach diesen Angaben sogar 102 000, im Juni 68 000, im Juli 26 000, im August 34 000 und bis zum 10. September 30 000 täglich. Bei den Flüchtlingen handelt es sich um 4,57 Millionen Männer und 4,1 Millionen Frauen. 6 Millionen Flüchtlinge fanden in staatlichen Lagern eine provisorische Unterkunft, 360 000 in zentralen Übergangslagern, 2,3 Millionen befinden sich außerhalb der Lager. Insgesamt waren am 20. September 935 staatliche Auffangzentren und Lager und 15 Übergangslager in Betrieb. Allein in den Lagern befanden sich zu dem Zeitpunkt 1,59 Millionen Kinder unter acht Jahren und 509 000 stillende Mütter (Fides-Dienst, 2. 10. 71). Es war von Anfang an klar, daß Indien allein mit diesem Problem nicht fertig werden konnte. Die geschätzten unbedingt benötigten Summen, um lediglich die dringendsten Maßnahmen ergreifen zu können, überstiegen alles bisher Gekannte. Und doch dauerte es lange, bis im weltweiten Bewußtsein das Ausmaß der Katastrophe erkannt wurde. Zwar setzten die ersten Hilfssendungen bereits im April ein, doch sorgten erst die Nachrichten über den Ausbruch der Cholera für größere Aktivität. Aus politischer Rücksichtnahme blieb allerdings bis heute vielfach die ausreichende Hilfe aus. Manche Regierungen drücken sich mit Hinweis auf eigene finanzielle Sorgen um die Solidarität. Bis Ende Juli waren von den von den UN veranschlagten Mindestsummen erst drei Achtel eingegangen. Hilfsorganisationen der verschiedensten Herkunft stürzten sich teilweise voller Idealismus, jedoch ohne entsprechende Tauglichkeit oder Vorbereitung in die Aufgabe, an Ort und Stelle zu helfen. Eine Reihe unerfreulicher Ereignisse und vertaner Energie war die Folge (vgl. u. a. „Süddeutsche Zeitung", 29. 7. 71 und 2. 10. 71). „Terre des hommes" (eine im Biafra-Konflikt aktive Organisation Schweizer Ursprungs, die sich hauptsächlich für notleidende Kinder einsetzt) und „medico international" (eine Organisation, die zunächst Ärztemuster für die Dritte Welt sammelte und neuerdings die Hilfe auf den gesamten medizinischen Sektor ausgebaut hat) mußten sich besonders von offiziellen indischen Stellen herbe Kritik gefallen lassen. Durch Angriffe auf die Caritas und das Diakonische Werk, die mittlerweile alle als unzutreffend erklärt werden konnten, wurden die notwendigen Hilfsmaßnahmen z. B. von deutscher Seite eine Zeitlang gefährdet und gerieten in Mißkredit. Zum Glück ist diese Phase inzwischen vorüber. Es bleibt aber der Eindruck, daß manches zu spät und zu wenig koordiniert einsetzte. Auch der Katastrophenrat der Bundesregierung zeigte erneut seine alten Schwächen.

Provokation der Caritas Internationalis

Von seiten der Kirchen wurde schon sehr früh auf Weltebene die Hilfe für die Flüchtlinge in großem Umfang eingeleitet. Katholischerseits mag manche Aktivität durch den Besuch des Jesuitenpaters *P. Fallon*, der als persönlicher Beauftragter des Erzbischofs von Kalkutta, *L. T. Picachy*, zum Papst und den westlichen Bischofskonferenzen und Regierungen reiste, besonderen Aufschwung erhalten haben, doch lagen die Appelle zur Hilfe schon länger zurück. Papst *Paul VI.* rief mehrmals, besonders eindringlich aber am 2. Juni zu solidarischer Hilfe auf (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 349), die Caritasorganisationen und der Weltrat der Kirchen hatten zu diesem Zeitpunkt bereits über ihre Partnerorganisationen in Indien und teilweise in Pakistan Mittel verteilt. Bis heute besteht dennoch der Vorwurf, in diesem Katastrophenfalle habe insbesondere die katholische Kirche nicht so intensiv und schnell geholfen wie in Biafra. Man hatte auch gleich die Begründung zur Hand: in Biafra seien die Katholiken unter der einheimischen Bevölkerung viel stärker präsent gewesen. Manche erklären die großen Bemühungen der letzten Wochen und Monate, die Katholiken in aller Welt zu einem größeren finanziellen Opfer zu bewegen, nun nachträglich mit dem Versuch, einiges wieder wettmachen zu wollen. In gewissem Umfang mag dieser Vorwurf zutreffen, mittlerweile jedoch müssen sich alle anderen Stellen den Vorwurf gefallen lassen, selbst kaum noch an die Not in Indien und Pakistan zu denken. Vielfach sieht es so aus, als überlasse man nun alles den kirchlichen Hilfsorganisationen. In diese Richtung zielte wohl auch eine Attacke der Caritas Internationalis von Ende September. Unter der Überschrift: „Ostpakistan — Appell der Caritas Internationalis zu einem verstärkten Druck auf die öffentliche Meinung anläßlich der Vollversammlung der Vereinten Nationen" wurde in dieser Organisation ein mit Emotionen beladener Angriff auf die angeblich völlig untätigen UN gestartet. Zwar hatte es auch schon früher solche Hinweise und Anfragen (u. a. von Senator *E. Kennedy)* gegeben, doch blieb man dabei auf dem Boden der Realitäten. Der Hohe Kommissar für Flüchtlingsfragen bei den UN ließ selbst am 19. August erklären, es müßten sofort weitere Geldmittel in die Kassen der Organisation fließen, anderenfalls komme die Hilfe zum Stillstand. Nach dem Appell von *U Thant* vom 19. Mai 1971 waren bei den UN zwar rund 100 Millionen Dollar eingegangen, doch wurden allein bis Ende September mehr als 150 Millionen Dollar benötigt. Im übrigen setzte sich die Hilfe aus bisher 46 Ländern so zusammen: 90% der Hilfe stammte von nur sieben Ländern, die Vereinigten Staaten allein hatten davon mehr als 70 Millionen aufgebracht (vgl. NC News Service, 20. 8. 71).
Das Papier der Caritas Internationalis nennt folgende Zahlen: UNICEF hatte 28 Millionen Dollar erwartet, um hungernde Kinder in Ostpakistan ernähren zu können, doch seien bisher lediglich 4 Millionen Dollar in Aussicht gestellt. Der Hohe Kommissar für die Flüchtlinge habe für Ostpakistan lediglich 1,5 Millionen Dollar erhalten, während die UN-Hilfe für die Flüchtlinge in Indien fast 175 Millionen

Dollar betrage. „Ein Vergleich dieser beiden Zahlen bedarf keines Kommentars", heißt es weiter. Hier jedoch muß gerade jeder Kommentar ansetzen. Der Vorwurf der sehr unterschiedlichen Verteilung der Hilfe auf die Flüchtlinge in Indien und die in Ostpakistan verbliebene Bevölkerung trifft nämlich in gleichem Maße auf die kirchlichen Hilfsorganisationen zu. Dies hat aber nicht das geringste mit mehr oder weniger Sympathie für eines der Länder zu tun. Die Hilfe ist vielmehr abhängig von der Einstellung der pakistanischen Regierung, die fast alle Maßnahmen, die im Zusammenhang mit den Bürgerkriegsunruhen vom März und April stehen, untersagt. Erst durch Intervention der USA und Großbritanniens konnten Hilfsmaßnahmen überhaupt durchgeführt werden. Der Appell der Caritas Internationalis wäre gerechtfertigt gewesen, hätte er sich darauf beschränkt, den Skandal aufzuzeigen, daß sich die 26. UN-Vollversammlung nicht mit dem Problem Pakistan beschäftigen wird. Falsche Zahlenangaben und unsachliche Polemik jedoch haben leider von diesem Anliegen abgelenkt. Den Stellen der UN fiel es deshalb auch nicht schwer, die Attacke mit dem Hinweis auf richtiges Zahlenmaterial abzuwehren. Leider trug die KNA (Informationsdienst, 30. 9. 71) noch zu einer weiteren Verwirrung bei, indem sie die ganze Angelegenheit als Versuch darstellte, „die eigene Unfähigkeit in polemischen Beschuldigungen anderer Organisationen . . . abzureagieren und unter pompösem Wortschwall zu vertuschen". Die als Beleg für die „Unfähigkeit" der Caritas Internationalis genannten Zahlen sind insofern unrichtig, als sie lediglich die Eigenmittel der römischen Zentrale, nicht aber die Gesamthilfe der Caritas berücksichtigen.

Allerdings sind sich auch andere Beobachter darüber im klaren, daß die Attacke einseitig und unklug war. Der Aufruf des Papstes vom 3. Oktober 1971 („Osservatore Romano", 4. 10. 71) während des Angelus zu einem weltweiten Tag des Gebets, des Verzichts und der Spenden für Ostpakistan und die kurz darauf bekanntgewordene Spende des Heiligen Stuhls an den Hohen Kommissar für die Flüchtlinge (für Ostpakistan) und für die UN-Flüchtlingshilfe in Indien (je 5 000 Dollar) können vielleicht ein Indiz dafür sein. Im übrigen traf der Angriff der Caritas genau mit dem lobenden Wort U Thants über den Papst in seinem Rechenschaftsbericht zusammen. U Thant dankte dem Papst außerdem in einem persönlichen Schreiben für seinen Aufruf für die Flüchtlinge. Auch andere UN-Stellen werden nicht müde, das gute Einvernehmen mit dem Vatikan herauszustellen.

Die kirchlichen Hilfsmaßnahmen

Es ist schwer, genaue Angaben über alle bisherigen Maßnahmen zu erhalten. Der Weltrat der Kirchen beschloß Ende Juni ein erstes Programm in Höhe von 4 Millionen Dollar. Nach einer Aufstellung der Caritas wurden von katholischer Seite bis zum 23. September 5,6 Millionen Dollar in bar und 9,22 Millionen Dollar in Sachspenden verteilt. Die deutsche Caritas ist mit 2,6 und 1,04 Millionen Dollar daran beteiligt. Ohne Beschlußfassung, jedoch mit dem Wunsch zu stärkerer Koordinierung und zu einem weiteren Ausbau der Hilfsmaßnahmen endete die erste vom Papst einberufene Sitzung von Vertretern aus neun internationalen katholischen Hilfsorganisationen am 25. September in Rom. Damit wurde „Cor unum" erstmals inoffiziell aktiv.

Die Abwicklung aller Hilfe am Ort erfolgt über die Partnerorganisationen, d. h. die CASA (Christian Agency for Social Relief and Development) für den Weltrat und die Caritas India für die Caritas. Entsprechende Partner gibt es in Pakistan, doch wird diesen bisher fast ausschließlich die Hilfe für die Überschwemmungsopfer übertragen. Der Appell der Caritas Internationalis ist insofern verdienstvoll, weil er ungeschminkt auf die dort zu erwartende noch größere Bedrohung hinweist. Denn die noch wachsende Hungersnot wird zu weiteren Flüchtlingsströmen nach Indien führen. Die von allen erhoffte Rückkehr des Großteils der Flüchtlinge nach Pakistan wird damit immer unwahrscheinlicher. Das Elend wird in Indien und Pakistan weiter ansteigen. Um so schnell wie möglich die weitere Hilfe gezielt ansetzen zu können, hat die Caritas India für ihren Bereich ein Mindesthilfsprogramm (s. u.) für die nächsten sechs Monate aufgestellt.

Die Finanzierung ist jedoch noch nicht gesichert. Der Papst hatte den 10. Oktober festgelegt, um überall in der Welt für Pakistan zu sammeln. Sicherlich läßt sich das Minimalprogramm zum Teil davon finanzieren. Doch reicht dies bei weitem nicht aus und ist auf sechs Monate beschränkt.

Der Pakistan-Tag in der Bundesrepublik wurde auf den 7. November gelegt. Die Planungen sollen schon vor dem Aufruf des Papstes angelaufen sein. Außerdem wollte man eine ökumenische Aktion starten und konnte sich nur auf diesen Termin einigen. Angesichts der Behauptungen, in den Medien werde zuwenig auf die erschreckende Lage in Indien und Pakistan hingewiesen, muß es allerdings befremden, daß „dringend gebeten" wurde, jeglichen Hinweis auf die Aktion am 7. November vor dem 25. Oktober zu unterlassen, weil am 24. Oktober erst einmal die Sammlung für die Weltmission abgehalten werden mußte. Im übrigen hatten schon Arbeitskreise beim Ökumenischen Pfingsttreffen einen gemeinsamen Pakistan-Sonntag gefordert. Bisher kam es aber lediglich zu einem Spendenappell von Kardinal *Döpfner* und Landesbischof *Dietzfelbinger* am 12. Juli 1971.

Am 7. November geht es u. a. darum, ob genügend Mittel für ein in drei Hilfsbereiche aufgeteiltes Notprogramm erbracht werden können. Unter dem Namen „Lifeline A" sollen allein 200 000 Menschen in 100 Zentren sechs Monate lang mit den nötigsten Nahrungsmitteln versorgt werden. Außerdem müssen in einem großen Lagerbereich die sanitären Anlagen eingerichtet werden. Als dritte Maßnahme muß für Kleidung, Medikamente und Schulen gesorgt werden. 4,7 Millionen Dollar sind für das gesamte Programm erforderlich!

Die eigenen Bemühungen von katholischer Seite werden mittlerweile ergänzt durch Aktionen, auch andere Stellen zu mobilisieren. So riefen die katholischen Bischöfe Kanadas ihre Regierung zu effektiverer Hilfe auf, die „Justitia-et-Pax"-Kommission Englands forderte von der Regierung jährlich 60 Millionen Dollar, und in der Bundesrepublik mehren sich die Stimmen derjenigen, die die Verwendung zumindest eines Teiles des Konjunkturzuschlages für schnelle Pakistan-Hilfe vorschlagen. Der Menschenrechtsarbeitskreis beim Katholischen Büro in Bonn schloß sich am 30. September diesem Vorschlag an.

Vorgänge und Entwicklungen

Die Schwierigkeit, heute von Gott zu reden

Zur „Gemeinsamen Theologischen Erklärung" über die Einigung der EKD

Am 28. September 1971 wurde auf einer Pressekonferenz in Hamburg von Bischof *Wölber* und Landesbischof *Heidland* (Karlsruhe) die lange geforderte „Gemeinsame Theologische Erklärung" veröffentlicht, die von 12 Kirchenbeamten und prominenten Laien der VELKD und der Arnoldshainer Konferenz erarbeitet worden war. Bischof Wölber sagte zu dem 32 Seiten starken Dokument sogleich, mit dieser „Orientierungshilfe" sei es zwar *nicht gelungen, eine neue Glaubenssprache zu finden,* die dem Menschen von heute eingeht, aber das Gespräch über das notwendige Grundbekenntnis der zu erneuernden EKD sei auf der Basis des Augsburger Bekenntnisses — eine Vorbedingung der Lutheraner — aufgenommen (epd, 29. 9. 71). Insofern ist seine Forderung zunächst einmal erfüllt, ein „aktuelles Bekenntnis" zur Erfassung der Wirklichkeit und zur Überwindung der reformatorischen Glaubensunterschiede zu entwerfen. Die Kirche werde mit einer neuen Theologie der Wirklichkeit das übertriebene soziale Engagement zugunsten der Seelsorge am manipulierten Menschen ergänzen. Die Presse war von dem schwierigen, weitgehend in theologischem Jargon abgefaßten und mit archaischen Formeln durchwirkten Text tief enttäuscht. Er sei weitschweifig und rede „im Stil einer Erweckungspredigt" über die Köpfe der Menschen hinweg („FAZ", 29.9.71), die Rechtfertigungslehre, ohne die die Lutheraner nicht auszukommen meinen, wirke befremdend und werde auf wenig Verständnis stoßen, das Kirchenvolk werde überhaupt nicht angesprochen, weil Intellektuelle den Text für Intellektuelle gemacht hätten: Eine „negative Leistung" („Deutsche Zeitung / Christ und Welt", 30. 9. 71). Nur „Publik" verzichtete taktvoll auf eine Bewertung (8. 10. 71).

Die Sache erfordert es aber, die Intention des Dokuments aus seinen kirchenpolitischen Wurzeln der EKD-Reform zu verstehen (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 286 f. und 25. Jhg., S. 169), vor allem aber auf die theologischen Ansätze zurückzugreifen, die von der Bischofskonferenz der VELKD mit ihrem *„Gasteiner Gespräch"* und der Erklärung über das „Reden von Gott" im Februar 1971 grundgelegt wurden (jetzt als Buch hrsg. von *H. Schnell* im Lutherischen Verlagshaus Hamburg 1971. 236 S. Es enthält die Referate und die erwähnte „Erklärung" mit der sprachlich sehr eingängigen Einführung von Bischof Wölber über die „Theologie der Wirklichkeit". Man fragt sich, warum es der gemischten Kommission nicht gelang, diese brauchbaren, allerdings auch heftig angegriffenen Ansätze (vgl. *M. Ruhfus* nach Herder-Korrespondenz ds. Jhg. S. 407) zu einem allgemein verständlichen Bekenntnis auszubauen, etwa nach Art der „Barmer Theologischen Erklärung" von 1934. Dabei hätte man den Hinweis von Wölber beachten sollen, „daß wir unsere Welt nicht mehr aus der Vergangenheit extrapolieren können. Wir stehen nicht mehr auf den Schultern der Väter ... Ohne Vergangenheit müssen wir Zukunft wagen" (Schnell, a. a. O., S. 13). Man geht wohl in der Annahme nicht fehl, daß die bayerischen Lutheraner, in der Kommission vertreten u. a. durch Landesbischof *Dietzfelbinger,* dieser Weg ebenso blockierten wie auf der Generalsynode der VELKD von Osnabrück Anfang Oktober (vgl. „FAZ", 9. 10. 71).

Das Problem der Sprache

Die Theologische Erklärung, schon durch ihren Namen exklusiv, gliedert sich in zwei Teile. Der erste über „Glauben und Gegenwart" soll von *einem* Verfasser stammen, wird aber von der ganzen Kommission verantwortet und versucht erfolglos eine ähnliche, nur viel zu kurze Analyse der Kirche und des Menschen in der Welt von heute wie „Gaudium et spes". Der zweite Teil über „Das Bekenntnis der Kirche heute" bietet *Lehrstücke* mit der Verwerfung von Irrtümern: „Von Gott" (archaisch in der Formulierung), „Vom Menschen", „Von Jesus Christus", „Von der Rechtfertigung", „Von der Kirche und vom Gottesdienst", „Vom politischen Leben" und schließlich „Von der Hoffnung". Daß es einen Holländischen Katechismus gibt und sogar den Katechismus von Isolotto, scheint unbeachtet geblieben zu sein. Offensichtlich sollen treue Kerngemeinden im Glauben gestärkt werden. Fehlanzeige einer missionarischen Öffnung!

Im zweiten Teil wird gegen den oben zitierten Rat von Wölber in archaischer Weise betont: „Die reformatorischen Väter bekennen ...", Väter, die den meisten evangelischen Christen und erst recht den Abgewandten gar nicht mehr als Autorität präsent sind. Was heute noch zählt, ist die Gottesfrage und die Frage nach Jesus und nicht, wie es in der Einführung heißt, „die Frage, ob das Bekenntnis der Väter heute die Kraft besitzt, den Menschen die Glaubenserfahrungen (der Väter) zu deuten und sie zu bewältigen" (epd, Dokumentation 24. 9. 71, S. 1; im weiteren zitiert mit D). Es folgt in der Einführung die Klage, daß sich die Menschen heute „weithin nicht mehr durch undiskutierte gültige Autorität christlicher Traditionen leiten lassen". Die „christliche Verkündigung" sei „oft in die Defensive gedrängt". Mit bloßer Zurückweisung des Modernismus und schnellen Verwerfungen sei nicht geholfen, weil der Umbruch der Zeit zu tief ist und ein neues Wirklichkeitsverständnis die Glaubenswahrheiten verdeckt. Etwas umständlich kommt man zur Feststellung: „Grund des Glaubens ist die Botschaft von Jesus Christus und die überwindende Kraft seines Wortes. Zwar erscheint die Bedeutung Jesu von Nazareth in der Gegenwart weniger bestritten als etwa das Bekenntnis zu Gott. Er wird nämlich weithin als Kämpfer für Freiheit und Recht des Menschen anerkannt. Die Kirche wird aber gefragt (von wem?), ob sie nicht den beispielhaften Menschen Jesus durch ihre Dogmatik mißdeutet ..."

Hier liegt genau das vor, was der neue Bischof von Hannover, Prof. *Lohse,* in Osnabrück erklärte: die neue Sprache sei noch nicht gefunden, „die Verständigung zwischen Kirche und Menschen ist unterbrochen ..."

Hier einige Proben der mißratenen Sprache aus der schwerverständlichen Analyse des ersten Teils. Sie erklären, warum die Generalsynode der VELKD das Doku-

ment trotz der Lutheranismen des zweiten Teils nur „zur Kenntnis genommen" hat: „Glaube vollzieht sich nämlich an einer Stelle, wo man zwischen Persönlichem und Allgemeinem, zwischen Subjektivem und Objektivem noch nicht unterscheiden kann. Sätze, die die Antwort des Glaubens zu sagen versuchen, beziehen ihren Sinn und ihre Gültigkeit von der Personhaftigkeit Gottes her, von der letzten Endes auch das Objektive ausgeht. Die Personhaftigkeit des Menschen ist ihr zugeordnet. Unsere Zeit gibt Bedrängnis ... Wir sind herausgefordert, und wissen nicht genau durch was ... Totalität bedrängt uns heute ... Alles erscheint machbar ... Deshalb erscheinen moderne Technik und Wissenschaft dann als total zwingend" (D S. 4). Der Mensch komme durch diese Totalität um, denn fast immer würden Möglichkeiten und Ziele untereinander verwechselt: „Wir sind es, die Prioritäten setzen. Das heißt schließlich: Es ist das Bild des Menschen von sich selbst, dem wir folgen. Die Bewältigung, die Verfügungen, die Totalitäten führen auf uns selbst zurück. Das Gegenüber des Menschen, die Wirklichkeit, ist also gar nicht so objektiv, so allgemein gültig." Gott allein sei objektiv, „Gott allein kann ICH sagen". Davon handelt das Erste Gebot. „Wenn wir nach dem Bilde des Menschen fragen, suchen wir in Wirklichkeit nicht uns, sondern Ihn, weil wir auf Ihn hin gemacht sind ... Das bedeutet, daß wir uns dem Totalitätsanspruch bei Sachen und Menschen versagen können und müssen, daß wir gegenüber den Zwängen der Technik und der Gesellschaft im letzten Freiheit besitzen." Alles werde heute an Produktivität und Effizienz gemesssen, alles, was nicht produktiv ist, werde geächtet. Zum Menschen gehöre aber außer Leistungsfähigkeit *auch Leid:* „Leid wird heute peinlich" ... „Der Lärm der Information verschlingt uns die Stille der Angst und der Verlassenheit, weil wir vor lauter Information nicht mehr kommunizieren, nicht mehr mit den Menschen neben uns sprechen. Lauter informierte, isolierte, kleine Ichs laufen herum. Das ist Sünde ..." (D. S. 5).

„Nun hat der Mensch Jesus mit den Menschen geredet. Vor allem mit den Leidenden, Einsamen und Schuldigen ... gegen alle Regel ... voraussetzungslos." Wegen seines Verstoßes gegen die Regeln wurde er hingerichtet: „Da auch wir keine Verletzung solcher Regeln zulassen, holen wir diese Tat (der Kreuzigung) nach ..." Mit Christus reden, heißt kommunizieren, das geschieht im Gebet. „Der Mensch Christus vertritt seinen Gesprächspartner vor der Identität Gottes und bedeutet für den Gesprächspartner die Identität Gottes. Glauben ist ein Zusammengehen mit Christus. Er begleitet uns auf dem Weg, den wir gehen ... Wenn wir so in Begleitung gehen, rechtfertigt das uns" (D. S. 8). Es ist nicht immer möglich, auch nur zu ahnen, was gemeint ist. Ein ziemliches Ausmaß an verhüllter Sprachlosigkeit! Wird *G. Ebelings* „Einführung in theologische Sprachlehre" helfen? (J. C. B. Mohr, Tübingen 1971. 264 S.)

Maßstab: die reformatorischen Väter

Während das Zweite Vatikanum sich weitgehend bemühte, auf die Heilige Schrift und die apostolische Tradition, das Wort Gottes, zurückzufragen und seine Aussagen von daher zu machen, gehen die Lehrstücke des Bekenntnisteils vorwiegend auf die Kontinuität mit den reformatorischen Vätern zurück: „Indem wir darauf hören, wie die reformatorischen Väter den Glauben für ihre Zeit bekannt haben, müssen wir uns den Fragen und Einsprüchen stellen, die heutige Weltorientierung der kirchlichen Überlieferung entgegenhält", eine Überlieferung, die offenbar erst bei Luther beginnt. Und dann heißt es „Von Gott" I: *„Die reformatorischen Väter bekennen* Gott als den Allmächtigen, den Schöpfer Himmels und der Erde, der in Jesus Christus Vater aller Menschen ist ..." (D S. 11). Taten das nicht bereits die altchristlichen Bekenntnisse? Es wird in schwierigen Sätzen ausgeführt, wie und wo das neuzeitliche Welt- und Menschenverständnis diesem Väterglauben entgegensteht, und der Schöpfungsglaube wird näher erklärt: „Der Schöpfungsglaube bezeugt Gott vielmehr als den allzeit gegenwärtigen Ursprung alles Geschehens, der aus der vorfindlichen Welt nicht abzuleiten ist und sich jeder Verfügung entzieht. Gott ist jenseits aller Systeme. Nur bei Ihm ist Totalität ... In Jesus Christus wird Gott als die Macht der Gnade, die das Verlorene sucht, erfahren." Dieser Glaube richte nicht eine Ordnung patriarchalischer Herrschaft auf, sondern rufe zu mitmenschlicher Solidarität. Das Bekenntnis zu dem allmächtigen Gott bedeute keine Verhinderung menschlicher Initiative (D. S. 13). Der Abschnitt schließt mit Anklängen an Luthers Kleinen Katechismus: „Menschen erfüllen das Erste Gebot, indem sie Gott über alle Dinge, Mächte und Ideen lieben, fürchten und vertrauen ..."

Zum Schluß des Lehrstücks folgen in Anlehnung an die Gasteiner Erklärung über das „Reden von Gott" die *Negationen:* „Der christliche Glaube bekennt Gott als Vater, Sohn und Heiligen Geist in untrennbarer Einheit. Er wehrt damit dem Mißverständnis, Gott isoliert als mächtiges Himmelswesen oder als vergöttlichten Menschen oder als göttliche Kraft in den Geschehnissen zu begreifen. *Es wird nicht recht von Gott geredet ...*" (D. S. 14). Mit dieser sich viermal wiederholenden Formel wird die Offenbarung in Jesus Christus gegen den Aberglauben abgesetzt, wenn z. B. „der Mut zur Verwandlung der menschlichen Verhältnisse sich vom Wissen um das unverfügbar Vorgegebene des menschlichen Daseins und von der Liebe löst, die den Menschen in seiner Situation aufsucht. Denn so entartet der Glaube in wirklichkeitsblinden Terror ..."

„Vom Menschen"

Müssen Theologen, Bischöfe oder Kirchenräte so schlechte Sprachmittler des Glaubens sein? Wird der einfache Christ nicht sagen: „Es wird nicht recht von Gott geredet", wenn so von Ihm geredet wird? Und auch „Vom Menschen": „Die reformatorischen Väter bekennen: Der Mensch, Geschöpf Gottes, ist aus der Gemeinschaft mit Gott gefallen. Alle Menschen leben unter dem Fluch der Sünde, der Gottesfeindschaft und des Todes. Von diesem Verhängnis werden sie allein durch Gottes Heilstat und seinen Geist befreit." Was intra muros richtig ist, aber umstritten wird, kann so nicht in diese Welt hineingesagt werden. Oder soll die neue EKD nicht mehr für diese Welt sein? Wieder werden die modernen Errungenschaften mit dem Menschenbild der Väter konfrontiert, als ob dieses nicht auch schon geschichtlich geprägt wäre. Das Reden von der Sünde wird gegen Vorwürfe verteidigt, als werde der Mensch dadurch in Unmündigkeit festgehalten. Müßte nicht von der Sünde aggresiv, statt defensiv gesprochen werden durch ihren Aufweis im Konkreten, den jeder Fernsehmensch kontrollieren kann? Es wirkt

hilflos, wenn es dann heißt: „Christlicher Glaube bejaht die wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Leistungen, durch die konkreter Schaden von Menschen abgewendet wird." Zugleich aber läßt er sich durch das Bekenntnis der Väter dazu anleiten, „technokratischen und totalitären Tendenzen unserer Zeit zu widerstehen", zu erkennen, daß die Triebe des Menschen zerstörerisch werden, wo sie sich selbst überlassen bleiben. „Alle Kräfte sind zu bejahen, die an der Verbesserung der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse arbeiten", aber man müsse sich hüten, daß „anstelle des ersehnten Reiches der Freiheit ein System titanischer Selbstbehauptung und Unterdrückung entsteht. Die Kreuzigung Jesu Christi ist . . . das Zeugnis dafür, wohin menschlicher Selbstbehauptungs- und Leistungswille führt. Sie stellt die Sünde des Menschen, deren Opfer Jesus geworden ist, bloß. Die Botschaft von der Auferstehung des Gekreuzigten bezeugt, daß Gott um Jesu willen einen Weg aus dem Verhängnis menschlicher Schuld und Selbstverschlossenheit öffnet . . ." Das sind sehr summarische Sätze. Wer fühlt sich betroffen?
Wiederum folgen die Negationen gegen „Versuche, im Gegenzug gegen die alte Lehre von der Sünde das Heil in menschliche Regie zu nehmen . . . Es wird nicht recht vom Menschen geredet . . ."

Gegen das falsche Verständnis von Jesus

Abermals liest man: „Die reformatorischen Väter bezeugen Jesus Christus als den Herrn und bekennen . . ." Warum wird dieses Bekenntnis im Festhalten der Trennung vorgetragen? Die Spitze der Negationen richtet sich gegen das Mißverständnis, Jesus sei nur Vorbild rechter Menschlichkeit. Auch das Lehrstück „Von der Rechtfertigung" bleibt in der Einzäunung: „Die reformatorischen Väter bekennen: Dem Menschen wird Heil und Rettung allein aus Gnade um Christi willen zuteil. Der Glaube an Jesus Christus schafft Gerechtigkeit." Es folgt die Apologetik gegen das Verständnis des säkularen Menschen von seiner „Selbstverwirklichung" in der Leistungsgesellschaft mit den Negationen: „Es wird nicht recht von der Rechtfertigung geredet . . .", wo sich z. B. „der christliche Glaube in revolutionärer Aktivität zur Schaffung der künftigen Menschheit erschöpft" (D. S. 22 f.). Wenn es wahr ist, daß es einen Konsensus zwischen Lutheranern und Katholiken über die Rechtfertigung gibt (vgl. die Dokumentation ds. Heft, S. 536 ff.) — was Bischof Dietzfelbinger in Osnabrück mit dem Hinweis auf den „anderen Stellenwert" bei diesen wie jenen bestritt —, warum wird dann nicht dieses wenig eingängige Lehrstück so präsentiert, daß es auch Katholiken mitbekennen können? Warum wird *ein reformatorisches Getto* aufrechterhalten?

Kirche und Gesellschaft

Der Grund dürfte im Lehrstück „Von der Kirche und vom Gottesdienst" zu suchen sein. Hier wird manchen Einwänden aus der Welt gegen die Kirche als Institution und als Machtinstrument recht gegeben, wo man sich auf die Kritik Jesu beruft und der Predigt den Vorwurf angemaßter Rede macht (D. S. 24). Denn zu allen Zeiten stehe die Kirche in der Versuchung, sich selbst an die Stelle ihres Herrn zu setzen. Überdeutlich ist der Satz: „Die Kirche bekennt, daß durch Jesu Sendung und seinen Kreuzestod die Menschheit vom Zwang kultischen Opferdienstes befreit und berufen ist, einen Gottesdienst selbstloser Nächstenliebe zu üben . . ." Der öffentliche Gottesdienst mit Predigt und Herrenmahl widerspreche aber nicht dem Gottesdienst der Nächstenliebe, sondern vergegenwärtige den Ursprung und das Ziel christlicher Sendung. Er benötigt dazu bestimmte *Strukturen, die dem Evangelium entsprechen müssen* (D. S. 25). Antihierarchische Töne werden vermieden. Die Negationen: „Die Kirche wird ihrem Auftrag nicht gerecht" beziehen sich auf eine Identifizierung mit herrschenden Gesellschaftssystemen und der Vernachlässigung ihrer Sendung zugunsten von Gesellschaftsreformen. Ein Absatz gilt der Aufgabe, überkommene Strukturen zu überprüfen, wieweit sie der Einigung der Christen im Wege stehen, aber man bleibt unverbindlich. „Die reformatorischen Väter bekennen . . ." leitet auch das Lehrstück „Vom politischen Leben" ein, das das Ordnungsdenken gegen den Vorwurf in Schutz nimmt, es leiste autoritären Staatsformen Vorschub. Hier wäre nun wirklich eine Absage an Luther empfehlenswert gewesen, aber sie fehlt. Stattdessen das bekante paulinische Lied von Gott, der „nicht ein Gott der Unordnung, sondern des Friedens" ist. Mündigkeit, Chancengleichheit und Mitbestimmung fallen darunter, das Festhalten an bestehenden Gewaltverhältnissen müsse einer weltumfassenden Friedenstrategie weichen (D. S. 28). „Die Aufgabe der Kirche im politischen Geschehen wird verfehlt", wenn sie sich mit politischen Bewegungen identifiziert, wenn ihr Anteil an der Gesellschaft überhaupt geleugnet wird oder wo sie sich in politischer Abstinenz ergeht. Das ist alles recht mager. Und das letzte Lehrstück „Von der Hoffnung" auf die Wiederkunft Christi? Es durfte eben nicht fehlen. Mehr kann man dazu kaum sagen. Sicher wird die „Theologische Erklärung" umgegossen werden. Päpstliche oder evangelische Kommissionen — welche sind besser?

Die Schweizer Erhebung zur Priesterfrage

Nach der bundesdeutschen Priesterumfrage, über die bereits berichtet wurde (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jgh., S. 383—387 und 419—421), liegen nunmehr auch erste Teilauswertungen der Befragungen in Österreich (vgl. ds. Jhg., S. 502) und in der Schweiz vor. Die Schweizer Umfrage wurde von der Schweizer Bischofskonferenz zusammen mit den General- und Bischofsvikaren und den 18 Delegierten der Priesterräte auf ihrer Frühjahrssitzung im März 1970 auf Antrag der Delegierten beschlossen. Mit der Ausführung beauftragte man das Pastoralsoziologische Institut in St. Gallen. Erfaßt wurden alle in einer Schweizer Diözese inkardinierten Priester, alle Weltpriester eines ausländischen Bistums, die in der Schweiz hauptamtlich in der (ordentlichen) Seelsorge arbeiten, aber — anders als in der deutschen Umfrage — nur jene Ordenspriester, die ebenfalls in der Seelsorge stehen und nicht Mitglied eines Ordens sind, der der Vereinigung der Höheren Ordensoberen der Schweiz angehört. Die Ordenspriester werden im Herbst im Auftrag der Vereinigung der Ordensoberen gesondert befragt.

Die erste Vollerhebung in der Schweiz

Die Erhebung verfolgte ein zweifaches Ziel: 1. den Priestern die Möglichkeit der Meinungsäußerung über alle sie selbst betreffenden Fragen und Schwierigkeiten zu geben und 2. ihr Selbstverständnis zu erfahren und die eigentlichen Ursachen des sog. „Unbehagens" unter ihnen zu ermitteln. Die letzte Verantwortung für die Ausarbeitung des Fragebogens lag, in Absprache mit den Auftraggebern, beim Pastoralsoziologischen Institut, das 3089 (100 %) Fragebogen aussandte. Die Rücklaufquote betrug 84,8 % (= 2619). Davon waren auswertbar 2548 Fragebogen (82,5 %). Diese Beteiligungsquote lag über der der Priesterbefragung in der BRD (1971) mit 76,5 % und in Österreich mit 74,3 %.

Diese ersten Ergebnisse müssen freilich noch durch detaillierte Querauswertungen ergänzt werden, ehe man zu einer umfassenden und differenzierten Beurteilung kommen kann. Die Grenzen liegen einmal in der gezielten Fragestellung — theologisches Selbstverständnis und Untersuchung des priesterlichen „Unbehagens" —, sodann in der schriftlichen Befragung als solcher. Diese kann natürlich — „im Gegensatz etwa zu persönlichen Tiefeninterviews" — nicht die individuellen Umstände präzise ermitteln. Im Hinblick auf die damals bevorstehende Bischofssynode (vgl. ds. Heft, S. 529) hatte man Teilergebnisse der Linearauswertung bereits Anfang September veröffentlicht. Eine differenzierte Analyse erstellte man nur in der Frage nach dem „Unbehagen im Klerus", nach dessen Gründen, nach der Einstellung zum „Priester-Werden" und der Meinung zur „Glaubensverwirklichung im Beruf". Diese Grenzen legen vorerst eine große Zurückhaltung in der Beurteilung auf. Ein Vergleich mit den bisher veröffentlichten Ergebnissen der deutschen Priesterumfrage, die schon verschiedene Querauszählungen bot, ist nur begrenzt möglich.

Im folgenden sollen unter aktuellen Gesichtspunkten vor allem folgende Fragenkreise der linearen Teilauswertung herausgegriffen werden: 1. Die Amtsauffassung der Priester; 2. die Fragen nach Tätigkeitseinschätzung, Arbeitsbeanspruchung und Arbeitsmethoden; 3. die Zölibatsverpflichtung; 4. das Verhältnis zur kirchlichen Autorität; 5. einige Fragen nach Ausbildung und Spiritualität sowie 6. die Analyse des „Unbehagens im Klerus".

Ein vorwiegend traditionelles Amtsverständnis

Erwartungsgemäß werden „Gottesdienst, Verkündigung und Sakramentenspendung" sowie der Mittlerdienst zwischen Mensch und Gott mit überwiegender Mehrheit zu den „Hauptaufgaben des Priesters" gerechnet: 51 % bzw. 54 % sind „voll und ganz" einverstanden und 35 % bzw. 24 % „im großen und ganzen". Allerdings hat man nicht wie bei der bundesdeutschen Umfrage die Glaubensverkündigung und den liturgisch-sakramentalen Dienst getrennt. Etwas schlechter schneidet die „Sorge um die konkreten Nöte" der Menschen ab. Immerhin gehört sie für 44 % der Befragten „im großen und ganzen" zu den priesterlichen Hauptaufgaben. Doch 18 % nur sind „voll und ganz" dieser Meinung, und fast ebenso viele (17 %) sind „eher nicht" damit einverstanden. Für „gute zwischenmenschliche Beziehungen zu sorgen" gehört immerhin für 42 % zur hauptsächlichen Sendung des Priesters. 36 % vertreten jedoch die entgegengesetzte Auffassung. Dieses Ergebnis stimmt mit den Durchschnittszahlen der deutschen Priesterumfrage überein. Es läßt sich jedoch unter Aufrechterhaltung des Vorrangs des spezifisch priesterlichen Dienstes eine Neigung zum stärkeren mitmenschlichen und sozialen Engagement herauslesen.

Auch in der Frage, ob die jetzige Tätigkeit sich in etwa mit ihren Vorstellungen von einem priesterlichen Leben deckt, ergeben sich ähnliche Zahlenwerte wie bei der deutschen Umfrage: 37 % bejahen sie „voll", 54 % „im großen und ganzen". Daß der Priester viel von seiner früheren Bedeutung in der Gesellschaft verloren habe, dem stimmen nur 33 % voll und 55 % bedingt zu. In die Anschauung übersetzt, bevorzugen die Befragten für ihre Tätigkeit das Bild des Hirten (70 %) vor dem des Propheten (19 %), das des Motors (42 %) vor dem des Magneten (18 %) und das des Bauführers (39 %) gegenüber dem Bild des Architekten (18 %). Daß sich der Priesterberuf mit einer weltlichen Tätigkeit vertrage, wird nur von 17 % verneint, 47 % bejahen diese Frage, 34 % halten eine solche Tätigkeit nicht für notwendig. Die Frage, ob es auf Grund ihres Amtes notwendig sei, sich auch gegen die eigene Überzeugung hinter den Standpunkt der offiziellen Kirche zu stellen, wird differenziert beantwortet: 48 % gegen 46 % meinen, der Priester könne sich von diesem Standpunkt distanzieren, wenn dies in der Sorge um den Menschen geschehe. Wenn nicht, sollte er sich für die offiziell kirchliche Auffassung einsetzen, auch wenn er nicht ganz mit ihr einverstanden ist.

Wenig profilierte Tätigkeitseinschätzung

Die Antworten auf die Fragen nach *Tätigkeitseinschätzung, Arbeitsbeanspruchung und Arbeitsmethoden* können hier ebenfalls nur differenziert nach Alter, Urbanisierungsgrad und Motivation wiedergegeben werden. Der überwiegende Teil der Priester (57 %) arbeitet in „nichtstädtischen Verhältnissen", während 37 % in „städtischen Verhältnissen" tätig sind. Die früheren Angaben bestätigend, schreiben 37 % der Befragten der Sakramentenspendung und der Liturgie den höchsten Bedeutungsgrad (einer fünfstufigen Skala) zu. 36 % meinen das gleiche von der Predigt und der Predigtvorbereitung, 29 % von den „geistlichen Übungen", 27 % von den Hausbesuchen, 25 % von der Schulkatechese und 24 % von der Krankenseelsorge. Dagegen nimmt die Ehe- und Familienpastoral (21 % für Stufe 3 bzw. 20 % für Stufe 4) eine relativ geringe Bedeutung ein. Auf der gleichen Bedeutungsebene liegen die Jugendseelsorge (19 % für Stufe 3 bzw. 4), das Studium und die Kulturpflege (25 % für Stufe 3, 24 % für Stufe 4) und die individuelle Sprechzimmerseelsorge (20 % für Stufe 3).

Subjektiver Bedeutungsgrad und effektive *Arbeitsbeanspruchung* entsprechen sich, wenn überhaupt, nur annähernd. Die weitaus stärkste Beanspruchung bringt die Schulkatechese und deren Vorbereitung mit sich: 25 % geben Stufe 5, 20 % Stufe 4 an. Demgegenüber beanspruchen Sakramentenspendung und Liturgie 26 % der Befragten nur mittelmäßig (Stufe 3) bis stark (18 % für Stufe 4 und 5). Offensichtlich zu kurz kommt — trotz hohem subjektivem Bedeutungsgrad — die Spiritualität. Für 26 % nimmt sie den Beanspruchungsgrad 2 ein, für 21 % Stufe 3 der Skala. Predigt und Predigtvorbereitung liegen in der oberen Hälfte der Skala: Stufe 3 (25 %), Stufe 4 (21 %), Stufe 5 (17 %). Die Ehe- und Familienpastoral dagegen nimmt die unteren Ränge ein: Stufe 1 (19 %), Stufe 2 (20 %), Stufe 3 (16 %). Die Jugendseel-

sorge hat einen mittleren Beanspruchungsgrad (Stufe zwei bis vier).
In gewisser Weise werden diese Daten durch die Angaben darüber bestätigt, wo die größten Schwierigkeitsbereiche liegen, nämlich bei der Schulkatechese (16 %), der Jugendseelsorge (16 %), den „geistlichen Übungen" (10 %) und der Predigt (10 %). Die geringsten Schwierigkeiten bereiten die „Seelsorgeberatung" (1 %), die Sakramentenspendung, die Kranken- und Altenseelsorge ($^1/_2$ %) und die Ehearbeit (3 %).
Aufschlußreich sind trotz fehlender Altersstruktur die Angaben über die *Arbeitsmethoden*. In ihrer Arbeitsweise lassen sich 29 % durch das „Bewährte" bestimmen, 22 % durch das „Gemäßigte", 11 % durch das „Gewohnte" und 20 % durch das „Experiment", 4 % durch das „Risiko" und 8 % durch „Improvisation". Diese Angaben decken sich im großen und ganzen mit dem Ergebnis, daß 40 % der Befragten „ständig nach geeigneten neuen Seelsorgemethoden" suchen, 25 % die bei Mitbrüdern bewährten Methoden übernehmen und 21 % die altbewährten Weisen noch heute für richtig halten. „Anwendbare Modelle und Anleitungen für die Seelsorge" vermissen jedoch 51 % gegen 35 % der Befragten. Ist das Vorherrschen des Bewährten, Gewohnten und Gemäßigten (insgesamt 62 %) darauf zurückzuführen? Oder darauf, daß neue Seelsorgemethoden bei einer Minderheit der Gläubigen auf Widerstand stoßen? Immerhin meinen dies 41 % der befragten Priester.
Eine große Rolle bei der Berufsausübung spielen für die überwiegende Mehrheit (70 %) die „Übereinstimmung mit der priesterlichen Sendung", das Entwickeln von „Eigeninitiative (54 %), die Verwirklichung der eigenen Fähigkeiten (44 %) und die persönliche Bereicherung und Befriedigung (30 %).
Eine relativ kleine bzw. gar keine Rolle spielen dagegen die reine Pflichterfüllung (30 % bzw. 25 %), die Arbeitsroutine (31 % bzw. 28 %) und ein Spezialwissen (29 % bzw. 27 %).

Zölibat und verheiratete Priester

Die aktuelle Frage nach dem *Zölibat* wurde jeweils nach Welt- und Ordenspriestern getrennt gestellt. Dabei ergab sich eine Akzentverschiebung in der Frage nach seiner Unerläßlichkeit: während bei Weltpriestern ihn nur 29 % für unerläßlich halten, sind es bei den Ordenspriestern 68 %. Dagegen ist er für Weltpriester nach 44 % der Befragten — für Ordenspriester nach 12 % — nur „wünschenswert". Daß er für Welt- bzw. Ordenspriester bedeutungslos sei, meinen nur 5 % bzw. 1 %. Die Antworten zur Frage der Aufhebung der Zölibatsverpflichtung lassen sich mit denen der bundesdeutschen Priesterumfrage nur bedingt vergleichen, da sich sowohl die Fragen wie die vorgegebenen Antwortschemata nicht bzw. nicht völlig decken. Für eine grundsätzliche Aufhebung sprechen sich in der Schweiz 31 % gegen 55 % aus (Deutschland: 27,7 % dafür, 16,4 % nicht notwendig, 27,9 % nicht vertretbar). Daß die Zölibatsverpflichtung „für alle Priester bestehenbleiben soll", wird von 43 % abgelehnt und vom gleichen Prozensatz befürwortet. Der größte Teil der Schweizer Priester (76 %) empfindet das ehelose Leben nicht oder nur in geringem Maße als Last. Nur für 18 % ist es eine ziemlich schwere und für 4 % eine sehr schwere Last.
Die überwiegende Mehrheit spricht sich dagegen für die *Weihe verheirateter Männer zu Priestern* ohne Zölibatsverpflichtung aus: 66 % dafür, 14 % dagegen. Daß sie für Schweizer Verhältnisse notwendig bzw. wünschenswert seien, meinten 13 % bzw. 40 % gegen 32 % (nicht notwendig) und 11 % (unvertretbar). Die deutschen Durchschnittszahlen lauten: 28,4 % notwendig, 50,6 % erwägenswert, 10 % nicht notwendig, 5,8 % unvertretbar. Dagegen sollen nach 42 % der Befragten Priester, die mit kirchlicher Erlaubnis eine Ehe eingehen, nur einen „kirchlichen Dienst" ohne priesterliche Funktion ausüben dürfen, während sich 37 % auch für die Übernahme priesterlicher Funktionen aussprechen (deutsche Vergleichszahlen: 29 % für die Zulassung zum priesterlichen Dienst).
Die *Motivanalyse* ergibt ein Vorherrschen der pastoralen und der eschatologischen Motivierung: größere zeitliche Verfügbarkeit für den priesterlichen Dienst bejahen 62 % voll und ganz, 24 % im großen und ganzen (Deutschland: 84,3 %); für 69 % gegen 19 % steht das stärkere Engagement im Dienst am Menschen im Vordergrund. Ein eschatologisches Glaubenszeichen sehen im Zölibat 59 % gegen 18 % (Deutschland: 71,8 %). Weitgehend abgelehnt wird die Meinung, der Zölibat beeinträchtige das persönliche Lebensglück des Priesters (68 % gegen 19 %) und zur Persönlichkeitsentfaltung gehöre die Partnerschaft mit der Frau (57 % gegen 30 %). Diese Daten decken sich in etwa mit dem Gesamtergebnis der deutschen Umfrage, wonach „die negativen Schlagworte gegen die Ehelosigkeit des Priesters insgesamt eindeutig abgelehnt werden". 29 % der befragten Schweizer Priester halten sogar an der Ansicht fest, der Zölibat gehöre zum Wesen des Priestertums. Auch hier werden sich differenzierte Aussagen erst nach Vorliegen der Gesamtauswertung machen lassen.

Problemloses Verhältnis zur Autorität?

Im *Verhältnis zur kirchlichen Autorität* treten im Durchschnitt die traditionellen Einstellungen stärker hervor, als es die Aussagen über die Reformbedürftigkeit der Kirche erwarten lassen. Allerdings erlauben die z. T. pauschalen Fragestellungen keine differenzierten Antworten. 71 % gegen 23 % meinen, daß „ein guter Katholik alles hinnehmen muß, was die Kirche zu glauben vorlegt". Für ebenso viele Priester (70 % gegen 23 %) wird an „der" Kirche zuviel Kritik geübt. „Viele Ideen der neueren Theologie gefährden die Menschen im Glauben" (61 % gegen 32 %). Zustimmung und Ablehnung halten sich in etwa die Waage bei folgenden Ergebnissen: Die Kirche sei zu selbstbezogen und kümmere sich zu wenig um Gerechtigkeit, Frieden und Mitmenschlichkeit: 46 % bejahen dies, 43 % verneinen es. Die Kirche höre zu wenig auf die Laien: 43 % meinen ja, 46 % sagen nein. Die Bibelexegese sei stark glaubensgefährdend: 42 % meinen ja, 45 % finden sie nicht glaubensgefährdend. Die heutigen kirchlichen Strukturen hemmen die Entfaltung charismatischer Impulse: 42 % ja, 40 % nein. Auch die Priesterumfrage in der Bundesrepublik ergab „im Gesamtergebnis eine überdurchschnittlich positive Identifikation mit der Kirche" (64,2 %).
Gegenüber diesen Aussagen überrascht, daß 53 % die nachkonziliaren Neuerungen in der Kirche als notwendig und 21 % gegen 17 % sie als ungenügend betrachten. Es überrascht, daß 75 % — gegen 19 % — der Befragten „tiefgreifende Neuerungen in Verhalten, Sprache und Denken der Kirche" für „unumgänglich" halten, um wieder, besonders bei den jungen Menschen, glaubwürdig zu

werden. Und es überrascht, daß nur 6% meinen, der Priester müsse die „offizielle kirchliche Meinung immer als einzig richtigen Weg" hinstellen, und daß nur 12% der Auffassung sind, er solle auch die Gläubigen von dieser Meinung überzeugen. 77% dagegen betonen die eigene christliche Verantwortung der Gläubigen, auf die sie diese aufmerksam machen sollen, auch wenn sie selbst zugleich die Meinung der offiziellen Kirche vertreten sollen.

Die Beziehungen zu den *unmittelbaren kirchlichen Vorgesetzten* sind für die überwiegende Mehrheit der Schweizer Priester problemlos: für 30% sind sie freundschaftlich, für 31% vertrauensvoll und für ebenfalls 31% korrekt. Sie finden auch bei ihren Vorgesetzten (68% gegen 17%) und in der Gemeinde (65% gegen 14%) genügend Anerkennung. Den Informationsgrad der Bistumsleitung über ihre Priester beleuchten die Antworten auf die Fragen, ob sie über die Art, wie diese denken, informiert seien. 22% halten sie für „gut", 38% für „mäßig" informiert. Ernüchternd ist jedoch der Informationsstand der Bistumsleitung über die persönlichen Probleme der Priester: gut 15%, mäßig 35%, schlecht 25%. Von den kritischen Äußerungen über die Bistumsleitung überwiegen die Aussagen: „ohne klares Konzept" (15%), „wenig vertraut mit den seelsorglichen Problemen" (12%), „ungeschickt im persönlichen Umgang mit den Priestern" (11%), „weder Hilfe noch Belastung" (11%). Für 15% der Befragten ist jedoch an der Bistumsleitung „überhaupt keine Kritik angebracht". Aufschlußreich sind auch die Antworten auf die Frage: „Die kirchliche Autorität legitimiert sich zu wenig, argumentiert zu wenig überzeugend, stellt sich zu wenig der Kritik und verlangt einfach Gehorsam": 16% machten „oft", 33% „hin und wieder" und 26% „selten" diese Erfahrung. 14% lehnen diese Aussage ganz ab.

Charakteristisch sind die Aussagen über die *Spiritualität* der Priester. Als besonders hilfreich für ein lebendiges geistliches Leben werden die Feier der Liturgie (22%), das spontane Gebet (17%), der Dienst am Mitmenschen (13%), das Breviergebet und die Meditation (je 10%) angegeben. Schwierigkeiten im Beruf werden am besten durch den Glauben und durch das Gebet (39%) und durch das mitbrüderliche Gespräch (15%) bewältigt. Am stärksten tragen den Priester in seinem priesterlichen Dienst die „Aufgabe, andere zu Gott zu führen" (18%), die persönliche Beziehung zu Gott (16%), der Berufungsgedanke (14%), die Aufgabe, den Menschen Lebenshilfe zu bieten (14%) und die Treue zu seiner Entscheidung (13%). Die Schwächen der *theologisch-kirchlichen Ausbildung* spiegeln sich in den Antworten auf die Fragen, ob sie ausreichend sei. Zum Verständnis der neueren theologischen Ideen halten 39% gegen 54% ihre Ausbildung für ausreichend. 37% gegen 52% halten die theologische Ausbildung auch zur Lösung religiöser und ethischer Zeitprobleme für geeignet. Als ausreichender „Rückhalt" für das persönliche geistliche Leben wird sie von 59% gegen 31% angesehen.

Wie stark ist das „Unbehagen"?

Nur ein Punkt in der Umfrage wurde nach differenzierten Gesichtspunkten analysiert, die Frage nämlich: „Empfinden Sie in ihrer priesterlichen Tätigkeit Unbehagen?" 28% spüren überhaupt kein Unbehagen, 21% nur ein geringes (Stufe 2 einer fünfstufigen Skala) und 20% ein mittleres (Stufe 3). Kaum berührt davon werden 17% (Stufe 1). Nur 5% bzw. 3% geben ein großes bzw. sehr großes Unbehagen an. Das entspricht nicht ganz den deutschen Antworten, wonach 30% mit ihrer gegenwärtigen Tätigkeit „sehr zufrieden", 48,2% „zufrieden" und nur 4,6% „nicht besonders zufrieden" und 1,2% „gar nicht zufrieden" sind.

Unter den 17 *Hauptgründen* für das Unbehagen rangiert an erster Stelle die „Arbeitsüberlastung" (9%), gefolgt von „mangelnder Mitbrüderlichkeit" (8%), „überlebten Denkstrukturen in der Kirche" (8%) und dem „Säkularisierungsprozeß" (7%). Die geringste Rolle spielen „Unsicherheit im Amtsverhältnis", im Glaubensverständnis, Aktivismus im Beruf, Zugehörigkeit zum klerikalen Stand, paternalistische Autoritätspraxis (je 3%). In der Mitte liegen ungenügende Ausbildung, die Zölibatsverpflichtung und ungenügende seelsorgerliche Zusammenarbeit (je 6%). Aufschlußreich für diese Frage sind auch die angegebenen häufigsten Gründe für das Ausscheiden aus dem Priesteramt. Hier überrascht ein wenig — nach den positiven Aussagen über den Zölibat —, daß der Wunsch zur Ehe den höchsten Prozentsatz (25%) erhält. Mit Abstand folgen dann als Gründe „Rollenunsicherheit" (11%), „Motivationsverlust" (10%), schlechte Erfahrung mit Vorgesetzten (8%), der Wunsch nach größerer Persönlichkeitsentfaltung und Erfolglosigkeit (je 7%).

Die Aufschlüsselung nach dem Alter zeigt, daß die Zahl derjenigen, die keinerlei Unbehagen empfinden, mit zunehmendem Alter steigt: von 8% der 26—30jährigen bis zu 63% der über 70jährigen. Die Altersgruppe unter 25 Jahren zeigt wieder in stärkerem Ausmaß keinerlei Unbehagen (31%). Ein geringes bis mittleres Unbehagen (Stufenwerte 2 und 3) herrscht in der Altersgruppe zwischen 25 und 45 Jahren vor, wobei der Intensitätsgrad 2 der unter 25jährigen mit 31% weit herausragt. Hier flacht die Intensitätskurve mit zunehmendem Alter ab.

Erwartungsgemäß zeichnen sich auch deutliche Unterschiede zwischen Stadt und Land ab. Es gibt in nichtstädtischen Verhältnissen mehr Priester (30%), die frei sind von jeglichem Unbehagen, als in städtischen (22%). Hingegen gibt es auf den mittleren Skalenbreiten zwischen Stadt und Land nur geringe Unterschiede. Das Verhältnis vom Grad der Belastung durch den Zölibat und dem Intensitätsgrad des Unbehagens zeigt eine direkte Abhängigkeit des zweiten vom ersten. Diejenigen, welche der Zölibat nicht belastet, spüren zu 44% überhaupt kein, zu 18% ein ganz geringes (Stufe 1) und 15% ein geringes (Stufe 2) Unbehagen. Nur 1% der „sehr schwer" am Zölibat Tragenden empfinden kein Unbehagen. Stufe 3 und 4 sind bei diesen Priestern mit je 23% und Stufe 5 mit 32% vertreten. Ein mittlerer Unbehagensgrad ist bei denen festzustellen, die leicht bzw. schwer vom Zölibat belastet werden.

Der Bezug zwischen dem *Alter und den Gründen für das Unbehagen* läßt ebenfalls eine klare Abhängigkeit von ganz spezifischen Faktoren erkennen. Für 27% der unter 30jährigen, 18% der 30- bis 40jährigen und 12% der 40- bis 50jährigen bilden unangepaßte Pastoralstrukturen den häufigsten Grund für ihr Unbehagen. An zweiter Stelle kommen — in gleicher Altersfolge — überlebte Denkstrukturen in der Kirche: 25%, 30%, 17%; dann folgen die Arbeitsüberlastung (25%, 23%, 23%), die Zölibatsverpflichtung (15%, 34%, 14%) und ungenügende Zusammenarbeit in der Seelsorge (17%, 14%,

15 %). Eine große Rolle spielt die mangelnde Mitbrüderlichkeit.
Die gleichen Faktoren treten hervor, wenn man die Gründe zur Intensität des Unbehagens in Bezug setzt. Als Grund für das stärkste Unbehagen geben — in absteigender Folge — 38 % der Befragten die Zölibatsverpflichtung, 37 % überlebte kirchliche Denkstrukturen, 24 % mangelnde Mitbrüderlichkeit, 23 % unangepaßte Pastoralstrukturen und 18 % Zugehörigkeit zum „klerikalen" Stand" an.
Die Analyse der Beziehung zwischen den *Gründen für das Unbehagen und der Ansicht darüber, in welchem Beruf der Priester seinen Glauben ehrlicher verwirklichen kann,* ist insofern interessant, als sie zugleich einigen Aufschluß gibt über die Gründe des Ausscheidens aus dem Priesteramt. Hier zeigt sich deutlich, daß 13 % (gegen 4 %) derjenigen, die in der Zölibatsverpflichtung einen Grund für ihr Unbehagen sehen, zugleich meinen, in einem anderen Beruf ihren Glauben ehrlicher verwirklichen zu können. Ein ähnliches Verhältnis gilt für das Motiv der überlebten Denkstrukturen in der Kirche: 13 % (gegen 6 %) glauben an eine ehrlichere Glaubensverwirklichung in einem anderen Beruf. Auch mangelnde Mitbrüderlichkeit und Zugehörigkeit zum klerikalen Stand sind für je 8 % ein mögliches Motiv für einen Berufswechsel.
Umfassende Urteile lassen sich aus den vorliegenden Teilergebnissen nicht ableiten. Dennoch sind gewisse Aussagerichtungen erkennbar, die im ganzen ein wenig bewegtes Bild abgeben. Das Amtsverständnis der Schweizer Priester betont die spezifisch priesterlichen Funktionen mit einer gewissen Tendenz zu einem stärkeren sozialen Engagement. Die Werte der Mitmenschlichkeit werden gegenüber früher enger mit dem Priesteramt verknüpft gesehen. In der Seelsorgetätigkeit zeigt man sich vorsichtig, nicht sehr experimentierfreudig. Am grundsätzlichen Wert des Zölibats wird nicht gezweifelt. Seine pastorale Motivation steht im Vordergrund. In der Frage der Freistellung halten sich Zustimmung und Ablehnung die Waage. Die Weihe verheirateter Männer zu Priestern wird von einer Mehrheit befürwortet. Als neuralgische Punkte im priesterlichen Leben erscheinen dagegen mangelnde Zusammenarbeit in der Seelsorge, mangelnde Mitbrüderlichkeit, die Arbeitsüberlastung und überholte Denk- und Pastoralstrukturen in der Kirche. Im ganzen zeigt dieses Bild trotz begrenzter Vergleichsbasis und mit geringen Abweichungen ähnliche Konturen wie in Deutschland.

Länderbericht

Zur Stellung der Frau in der DDR

Die gegenwärtige Erörterung der Reform des staatlichen Ehescheidungsrechts, die Auseinandersetzung um den § 218 des StGB sowie Fragen der Familienpolitik in der BRD sind aktueller Anlaß für den nachfolgenden Versuch einer kurzgefaßten, möglichst objektiven Darstellung von Frauen- und Familienproblemen in der DDR.
Die angeführten Zahlenangaben stützen sich vornehmlich auf die Auswertung offiziöser Materialien, z. B. des Statistischen Jahrbuchs, der Informationsbroschüre „Die Familie in der DDR", Texte von Gesetzen, Parteibeschlüssen und Verordnungen sowie Angaben aus Referaten von Parteiführern. An der weitgehenden Richtigkeit der Zahlenangaben braucht nicht gezweifelt zu werden.
Wenn man zu Frauen- und Familienproblemen in der DDR Stellung nehmen will, so muß man von den Bedingungen der dort gegebenen sozialistischen Staats- und Gesellschaftsordnung ausgehen und sich in ein weitgehend anderes Lebensmilieu hineinversetzen. Gerade im Bereich Frau und Familie ist die gesellschaftliche Auseinanderentwicklung, der Kontrast zwischen BRD und DDR, schon recht bedeutend. Seit 1945 haben sich die Kommunisten in Mitteldeutschland zielstrebig und konsequent bemüht, die Gleichberechtigung der Frau allseitig durchzusetzen, um dadurch auch in der Familie, der kleinsten Zelle der menschlichen Gesellschaft, eine tiefgreifende gesellschaftliche Umwälzung einzuleiten.
Mit dem am 20. Dezember 1965 verabschiedeten Familiengesetzbuch, dessen Grundsätze auch in Artikel 38 der neuen DDR-Verfassung vom 6. April 1968 Eingang gefunden haben, wurde ein umfassendes Gesetzeswerk geschaffen, das sich bis jetzt im großen und ganzen unter den in der DDR gegebenen Bedingungen bewährt hat und vom größten Teil der Bevölkerung keineswegs abgelehnt wird. In dem genannten Verfassungsartikel heißt es u. a.:
„(1) Ehe, Familie und Mutterschaft stehen unter dem besonderen Schutz des Staates. Jeder Bürger der Deutschen Demokratischen Republik hat das Recht auf Achtung, Schutz und Förderung seiner Ehe und Familie.
(2) Dieses Recht wird durch die Gleichberechtigung von Mann und Frau in Ehe und Familie, durch die gesellschaftliche und staatliche Unterstützung der Bürger bei der Festigung und Entwicklung ihrer Ehe und Familie gewährleistet. Kinderreichen Familien, alleinstehenden Müttern und Vätern gilt die Fürsorge und Unterstützung des sozialistischen Staates durch besondere Maßnahmen.
(3) Mutter und Kind genießen den besonderen Schutz des sozialistischen Staates. Schwangerschaftsurlaub, spezielle medizinische Betreuung, materielle und finanzielle Unterstützung bei Geburten und Kindergeld werden gewährt."

Forcierte Berufstätigkeit der Frau

Das hervorstechendste Merkmal bei der gesellschaftlichen Rolle der Frau in der DDR ist der außergewöhnlich hohe Grad ihrer Berufstätigkeit (Weltspitze). Über 81,5 % der Frauen im arbeitsfähigen Alter sind berufstätig (in 100 Familien mit einem Kind sind 80 Ehefrauen, in 100 Familien mit drei und mehr Kindern immerhin noch 70 berufstätig, in der BRD ist es geradezu umgekehrt: zwei Drittel der verheirateten Frauen sind Nur-Hausfrau). Der Anteil der Frauen an der berufstätigen Bevölkerung betrug 1970 49 %. Eine gesetzliche Verpflichtung zur Arbeit besteht aber nicht. Der hohe Grad weiblicher Berufstätigkeit ist heutzutage keineswegs vorwiegend aus einer wirtschaft-

lichen Notsituation der Familie erklärbar, sondern vielfach aus dem Streben nach mehr Wohlstand bzw. nach befriedigender Betätigung im beruflichen und gesellschaftlichen Leben.
Wenn auch in der DDR heute noch ein erheblicher Teil der Frauen in den niedrigsten Lohngruppen eingestuft ist, so hat doch jede Frau gute Qualifizierungschancen. Die Kaderleiter haben den Auftrag, der Frauenförderung große Aufmerksamkeit zu widmen. Vielfach gibt es direkte Auflagen, daß eine bestimmte Anzahl von Führungspositionen von Frauen besetzt werden müssen. 70 % aller Frauen von 18 bis 30 Jahren verfügen über eine abgeschlossene Berufsausbildung. In verschiedenen Berufen (Lehrer, Richter, Ärzte, Bürgermeister, Direktoren, Meister) sind DDR-Frauen relativ stark vertreten. Als Beispiel sei erwähnt: 33 % aller Richter (BRD 4 %) und 11 % aller Bürgermeister (BRD 0,5 %) sind Frauen. Die Zahl weiblicher Abgeordneter liegt über 30 % (in der BRD unter 10). In Schlüsselstellungen der Regierung und der Parteiführung ist der Frauenanteil jedoch noch niedrig und mit dem bundesdeutschen Stand vergleichbar.
Obwohl es in der DDR ein breites Netz von preiswerten Kinderkrippen, -gärten und -horten gibt (Tagessatz für Betreuung und Verpflegung im Kindergarten 35 Pfennig, eingeplanter Staatszuschuß pro Kindergartenkind im Monat 50 Mark), der Prozentsatz der Ganztagsschulen stetig im Wachsen ist und bald bei 50 % liegt, ist dennoch die Frau in der DDR doppelt und dreifach belastet. Der Service der Dienstleistungsbetriebe funktioniert noch immer schlecht. Vier Wochen Wartezeit in Wäschereien und Reinigungen sind vielerorts üblich. Die Ausrüstung der Haushalte mit modernen Geräten (Küchenmaschinen, Kühlschränken, Waschmaschinen etc.) liegt noch erheblich unter dem bundesdeutschen Stand. In der täglichen Versorgung sind Engpässe „normal", so daß der Einkauf viel Zeit und Kraft verlangt.
Die hohe Quote weiblicher Berufstätigkeit, die stärkere Einbeziehung aller Frauen in das politische und gesellschaftliche Leben, der beachtliche Grad der beruflichen Qualifikation und die umfassende Förderung der Frau hat die Frauen in der DDR selbständiger und selbstbewußter gemacht. Staat und Partei sind bestrebt, hemmende Vorurteile und Traditionen, die der Gleichberechtigung der Frau entgegenstehen, auszuräumen. Die Berufstätigkeit der Ehefrau wird als positives gesellschaftliches Leitbild herausgestellt und ist kein negatives Statussymbol. Die berufstätige Frau steht gesellschaftlich höher im Kurs, und auch ihr Ehemann gilt als aufgeschlossen. Das gesellschaftliche Ideal ist, daß in der Ehe beide Partner gemeinsam — sofern nicht Kleinkinder zu betreuen sind — im Berufsleben stehen. Jede Frau soll gerade durch ihre Berufstätigkeit eine auf eigenen Füßen stehende, wirtschaftlich vom Mann unabhängige „sozialistische" Persönlichkeit sein. Die Berufstätigkeit wird als wesentliches Attribut weiblicher Persönlichkeitsentfaltung herausgestellt.

Das Gesetz und die Praxis

Die Benachteiligung des unehelichen Kindes ist beseitigt, und eine uneheliche Geburt ist kein Makel mehr für Mutter und Kind. Jedes achte Kind in der DDR (doppelt soviel wie in der BRD) wird „außerhalb der Ehe" geboren. Der Begriff unehelich existiert in der DDR aber offiziell nicht mehr. Selbstverständlich verfügt die ledige Mutter über die uneingeschränkte elterliche Gewalt. Das außerhalb der Ehe geborene Kind ist mit seinem Vater verwandt und voll gleichberechtigt mit den ehelichen Kindern im Erbanspruch (nicht nur über den Erbersatzanspruch).
Im Familiengesetzbuch wird die Gleichberechtigung der Ehepartner verankert. Im § 2 heißt es:
„Die Gleichberechtigung von Mann und Frau bestimmt entscheidend den Charakter der Familie in der sozialistischen Gesellschaft. Sie verpflichtet die Ehegatten, ihre Beziehungen zueinander so zu gestalten, daß beide das Recht zur Entfaltung ihrer Fähigkeiten zum eigenen und gesellschaftlichen Nutzen voll wahrnehmen können. Sie erfordert zugleich, die Persönlichkeit des anderen zu respektieren und ihn bei der Entwicklung seiner Fähigkeiten zu unterstützen."
Die aktive Mithilfe des Mannes im Haushalt sowie bei der Wartung und Erziehung der Kinder wird durch eine breite Öffentlichkeitsarbeit propagiert. Im übrigen ist dies auch wie folgt als moralische Verpflichtung im § 10 des Familiengesetzbuches verankert:
„Beide Ehegatten tragen ihren Anteil bei der Erziehung und Pflege der Kinder und der Führung des Haushalts. Die Beziehung der Ehegatten zueinander sind so zu gestalten, daß die Frau ihre berufliche und gesellschaftliche Tätigkeit mit der Mutterschaft vereinbaren kann."
Während die weitverbreitete Berufstätigkeit der Ehefrau und die Ausräumung mancher Vorurteile schon selbstverständlich geworden sind, hat sich die aktive Mithilfe des Mannes im Haushalt und bei der Kinderbetreuung noch nicht allgemein durchgesetzt. Gerade in diesem Bereich entzünden sich nach offizieller Darstellung die meisten Ehekonflikte. In zahlreichen Artikeln wird darauf hingewiesen, daß in der Ehe mit einer berufstätigen Ehefrau der Mann nicht nur gelegentlich, sondern ständig im Haushalt mithelfen muß. Zur Zeit werden aber noch 75 % aller Hausarbeiten von den Frauen neben ihrer Berufstätigkeit erledigt. Immer wieder wird angeprangert, daß viele Frauen durch die Bequemlichkeit oder den Dünkel ihrer Männer weniger Freizeit oder weniger Entspannung haben und auf die Wahrnehmung kulturell-geistiger Interessen oft ganz verzichten müssen.
Widerstände der Mehrheit der Frauen gegen die vorgeschriebene Emanzipation sind nur wenig bekanntgeworden. Dies schließt aber nicht aus, daß bei der Durchsetzung der Gleichberechtigung zahlreiche Konflikte in den Betrieben sowie in den Ehen auftreten. Manche Frau hat doch vor Schwierigkeiten resignieren müssen und z. B. im Interesse der Aufrechterhaltung der Ehe auf weitere Qualifizierung und beruflichen Aufstieg verzichtet.

Hohe Scheidungsquote

Die DDR — und dabei insbesondere deren Hauptstadt Ost-Berlin — steht in der Scheidungsquote in der Spitzengruppe im Weltmaßstab. Von 10 000 Bürgern der DDR werden jährlich 37 geschieden (BRD 24). In der DDR wird allerdings im Durchschnitt jung geheiratet, jede dritte junge Ehe aber zerbricht schon in den ersten fünf Jahren.
Offiziell gilt auch in der DDR die Ehe als eine für das Leben geschlossene Gemeinschaft. Staatlicherseits wird die Ehescheidung keineswegs gefördert, aber auch nicht erschwert, wenn Ehen tatsächlich zerrüttet sind. Staat, Partei und Gesellschaft haben ein großes betontes Interesse an der Erhaltung der Ehen. Ein breites Netz von Ehebera-

tungsstellen soll Konflikte ausräumen helfen. In der DDR existieren in 205 Stadt- und Landkreisen Ehe- und Familienberatungsstellen. Die Mitarbeiter dieser Institutionen (Juristen, Ärzte, Pädagogen, Psychologen) sind zu strengster Diskretion verpflichtet. Die Ratsuchenden brauchen ihren Namen nicht zu nennen. Auch Forschungskollektive an Universitäten beschäftigen sich mit den Problemen der Ehekonflikte und der Möglichkeit ihrer Verhütung. Gesellschaftliche Organe (Arbeitskollektive, Hausgemeinschaften) werden eingeschaltet, um eheschädliche Einflüsse auszuräumen, bzw. um ggf. bei der Bereinigung von Ehekonflikten mitzuwirken.

Auch den Literatur- und Filmschaffenden wurde die Aufgabe gestellt, mit ihren Mitteln zur Erhaltung von Ehen beizutragen und das positive Ideal der sozialistischen Ehe herauszustellen. Im Buch des DDR-Schriftstellers Günter de Bruyn „Buridans Esel" wird die sozialistische Ehe wie folgt skizziert:

„An Ella und Fred Mantek sah sie, daß das möglich war. Gemeinschaft ohne Abhängigkeit, Nebeneinander zweier Souveräne ohne Machtkämpfe, schönes Gleichgewicht der Kräfte, zwei Mittelpunkte, deren Kreise sich ohne Komplikationen überschneiden, zwei Sonnen an einem Himmel, zwei ineinandergewachsene Bäume, die sich gegenseitig kein Licht wegnehmen und gleichzeitig hoch und breit werden" („Sonntag", 27. Dezember 1970, Seite 4).

Von solch lyrischer Harmonie und Perfektion sind die meisten Ehen in der DDR weit entfernt. Die Funktionäre der Partei meinen, von der Ehe im Sozialismus zur sozialistischen Ehe sei noch ein langwieriger Prozeß des Umdenkens und Umlernens notwendig.

Ehe und Familie werden in der DDR nicht als reine Privatsache angesehen, sondern es wird insbesondere die Verantwortung der Eltern gegenüber den Kindern und der sozialistischen Gesellschaft hervorgehoben. Der Gesellschaft wird das Recht zugesprochen, sich insbesondere dann, wenn Ehekonflikte heraufziehen, soweit als möglich vermittelnd einzuschalten.

In den vergangenen Jahren wurde wiederholt in Artikelserien über Eheprobleme detailliert berichtet, wobei vor allem Hinweise zur Verhütung bzw. Überwindung von Ehekrisen gegeben und vor leichtfertigen Eheschließungen und Scheidungen gewarnt wurde. Auch das Oberste Gericht der DDR machte in seiner Stellungnahme vom 24. Juni 1970 „Über die erzieherische Tätigkeit der Gerichte zur Erhaltung von Ehen" eine sorgfältige Prüfung der Eheklagen mit dem Ziel zur Pflicht, von der Scheidung bedrohte Ehen nach Möglichkeit zu erhalten.

Das Bemühen um die Erhaltung der Ehe soll insbesondere dann stark in den Vordergrund treten, wenn Kinder unter einer leichtfertigen Scheidung leiden müßten. Vor jedem Scheidungsverfahren müssen die Gerichte erst prüfen, ob nicht doch noch Chancen für die Aufrechterhaltung der Ehe gegeben sind. Die Gerichte sollen erst nach gründlicher und sorgfältiger Prüfung, wie sich die Ehe bisher entwickelt hat, wie die Interessen minderjähriger Kinder wahrgenommen werden können und ob die Ehescheidung gegebenenfalls für einen Partner eine unzumutbare Härte darstellt, zu einem Urteil kommen. Bei allen Scheidungsverfahren soll die Sicherung der Sorge um die Kinder im Mittelpunkt stehen, wobei beide Partner ihren angemessenen Anteil am Unterhalt bzw. der Pflege der Kinder zu leisten haben.

In der DDR kann eine Ehe nur dann geschieden werden, wenn sie nach Ansicht des Gerichts (das sich mitunter erst nach Befragung der Hausgemeinschaft oder des Betriebskollektivs ein Urteil bildet) ihren Sinn für die Partner, die Kinder und die Gesellschaft verloren hat. Schuldsprüche gibt es nicht mehr. Es wird allein vom Zerrüttungsprinzip ausgegangen. Eine einmalige Verfehlung (z. Ehebruch) wird nicht als Scheidungsgrund anerkannt.

Für die DDR-Frau ist eine Scheidung meist keine gesellschaftliche, moralische oder wirtschaftliche Katastrophe mehr. Gesellschaftliche Nachteile bzw. Vorurteile hat eine geschiedene Frau kaum zu erwarten. Da sie ja schon meist als Ehefrau in einem Arbeitskolektiv einbezogen war, treten Probleme der Isolierung, der Einwöhnung etc. seltener auf. Angesichts des großen Mangels an Arbeitskräften in der DDR hat auch die bisherige Nur-Hausfrau, wenn sie tüchtig und lernwillig ist, relativ gute Chancen für eine volle Wiedereingliederung ins Berufsleben und einen Aufstieg.

Ausgehend von der weitgehend verwirklichten Gleichberechtigung der Frau, braucht der Mann seiner geschiedenen Frau aber in der Regel keinen Unterhalt zu zahlen. Wenn die Frau jedoch bis dahin Nur-Hausfrau war und deshalb Anfangsschwierigkeiten beruflicher Eingliederung hat oder erst eine Berufsausbildung abschließen muß, so hat er ihr bis zu zwei Jahren einen Unterhaltsbeitrag zu zahlen. Wenn die Frau jedoch arbeitsunfähig oder durch mehrere Kleinkinder bzw. kranke Kinder arbeitsbehindert ist, so kann die Zeit der Unterhaltszahlung auch darüber hinaus (ggf. unbefristet) ausgedehnt werden. Mitunter muß aber auch die geschiedene Frau ihrem einstigen Mann Unterhalt zahlen.

An Konflikten mangelt es nicht

Aus der hohen Scheidungsquote sollte man aber keine negativen Schlußfolgerungen hinsichtlich des allgemeinen Sittlichkeitsniveaus herausdeuten. In der DDR ist ein sexuell prüdes Klima dominierend. Zu außerehelichen Beziehungen ist weniger Gelegenheit gegeben. Die Prostitution ist nahezu beseitigt. Pornographie und betonte Sexualität sind im Vergleich zur BRD wirklich nur Randerscheinungen. Die hohe Scheidungsquote wird vornehmlich damit erklärt, daß man ehrlicher ist und daß kein Partner aus materiellen oder gesellschaftlichen Motiven es nötig hat, eine zerrüttete bzw. inhaltsleer gewordene Ehe des Scheins, des Sozialprestiges oder des Vorteils willen aufrechtzuerhalten.

In der Broschüre „Die Familie in der DDR" heißt es diesbezüglich:

„In kapitalistischen Ländern beeinflussen gesellschaftliche Vorurteile, religiöse Dogmen und wirtschaftliche Abhängigkeit der Frau von einem ‚Ernährer' die Scheidungsquote wesentlich. Viele Frauen können es nicht wagen, sich scheiden zu lassen. Die Frauen in der DDR dagegen sind dank ihrer Stellung in der sozialistischen Gesellschaft nicht gezwungen, in zerrütteten Familienverhältnissen auszuharren, nur um ihre Versorgung nicht aufs Spiel zu setzen. Sie brauchen sich zum Beispiel nicht mit Alkoholmißbrauch und Untreue eines Ehepartners abzufinden. Sie ziehen die Konsequenzen aus dem Verhalten eines Mannes, der unbelehrbar meint, mit der Ehe nur Rechte erhalten, nicht aber Pflichten übernommen zu haben, und der deshalb die für viele bereits selbstverständliche Bereitschaft zur Erfüllung seines realen Anteils an Aufgaben in der Familie vermissen läßt."

Bemerkenswert an der hohen Scheidungsquote ist jedoch,

daß die meisten Anträge von Frauen gestellt werden. Der schon erwähnte Schriftsteller Günter de Bruyn erklärte dies so:
„Fallende Fesseln erzeugen zuweilen Mißtöne. Die Emanzipation hat vieles verändert, vor allem die Anforderungen an die Ehe. Sie sind nicht mehr ökonomischer, sie sind moralischer Art. Dies zu befriedigen, kostet mehr.
. . .
Einerseits die Entschlossenheit der Frau, sich durch Leistungen im Beruf als selbständige Persönlichkeit zu betätigen, andererseits der Ehealltag mit Wochendeinkauf und Kinderkrankheiten. Das entscheidende Resultat für die Ehe ist: zwei fordernde Persönlichkeiten, von denen keine mehr die Bereitschaft zum Dienen und Aufopfern hat. Das ist nicht langweilig, das ist anregend. Einerseits. Andererseits macht es die Ehe unbequemer, anstrengender.
Die Arbeit nimmt einen gewichtigeren Platz im Leben ein als je. Das formt die Persönlichkeit. Einerseits. Andererseits bleibt zuwenig Zeit für gemeinsame Erlebnisse, man lebt auf der Arbeitsstelle. Das Engagement in die Arbeit bestimmt die ganze Persönlichkeit, macht sie souverän. Einerseits. Kann andererseits der Andere immer genügend darauf eingehen (bei zunehmender Spezialisierung), oder fühlt sich der Ehepartner in der Arbeitssphäre besser verstanden? Monologisierung oder Mangel an Mitteilungsfähigkeit können die Gefahr des Auseinanderlebens heraufbeschwören."
Als Folgeerscheinung der stark geförderten Frauenqualifizierung und der den Frauen eingeräumten Aufstiegschancen werden bei Ehemännern vor allem dann Minderwertigkeitskomplexe registriert, wenn die Frau ihren Mann im Verdienst und in der beruflichen Position überflügelt. Gerade dies soll vielfach bei Ehekonflikten eine bedeutende Rolle spielen.

Schwangerschaftsabbruch weitgehend legalisiert

Zum DDR-Programm verwirklichter Gleichberechtigung der Frau gehört wie in allen anderen kommunistischen Staaten eine sachgerechte Geburtenregelung, bei der die Frau bzw. das Paar weitgehend selbst entscheiden können. In der DDR wird deutlich unterschieden zwischen Abtreibung und der legalen genehmigten Schwangerschaftsunterbrechung in den ersten drei Monaten. Die Abtreibung ist nicht gestattet. Auch im neuen Strafgesetzbuch der DDR vom 12. Januar 1968 heißt es unter der Zwischenüberschrift „Unzulässige Schwangerschaftsunterbrechung":
„§ 153
(1) Wer entgegen den gesetzlichen Vorschriften die Schwangerschaft einer Frau unterbricht, wird mit Freiheitstrafe bis zu drei Jahren oder mit Verurteilung auf Bewähung bestraft.
(2) Ebenso wird bestraft, wer eine Frau dazu veranlaßt oder sie dabei unterstützt, ihre Schwangerschaft selbst zu unterbrechen oder eine ungesetzliche Schwangerschaftsunterbrechung vornehmen zu lassen. Die Strafverfolgung verjährt in drei Jahren.
§ 154
(1) Wer die Tat ohne Einwilligung der Schwangeren vornimmt oder wer gewerbsmäßig oder sonst seines Vorteils wegen handelt, wird mit Freiheitsstrafe von einem Jahr bis zu fünf Jahren bestraft.
(2) Ebenso wird bestraft, wer durch Mißhandlung, Gewalt oder Drohung mit einem schweren Nachteil auf eine Schwangere einwirkt, um sie zur Schwangerschaftsunterbrechung zu veranlassen."
Legale Schwangerschaftsunterbrechungen sind aber aus medizinischen, ethischen und sozialen Gründen möglich, u. a. bei Frauen, die jünger als 16 bzw. älter als 40 Jahre sind. Bei Müttern, in deren Haushalt schon fünf Kinder leben oder die in kurzer Zeitspanne schon mehrere Kinder geboren haben, nach Vergewaltigungen, wenn Gefahr für das Leben und die Gesundheit der Frau gegeben ist oder eine Erbkrankheit beim Kind vermutet werden kann. In den Schwangerschaftsberatungsstellen kann ein Antrag auf Schwangerschaftsunterbrechung gestellt werden. Über einen Antrag muß kurzfristig entschieden werden. Die Kommissionen sollen „engherzige Entscheidungen" vermeiden. Gegen einen Ablehnungsbescheid kann bei der Bezirkskommission Einspruch erhoben werden, wobei dort meist in noch höherem Grade mit weitherzigeren Entscheidungen zu rechnen ist.
Die jetzige Regelung der Schwangerschaftsunterbrechung scheint bei der Mehrheit der Bevölkerung der DDR auf wenig Widerstand zu stoßen. Der Protest der katholischen und der evangelischen Kirche gegen die Weisung des Gesundheitsministeriums zur Ausweitung der Schwangerschaftsunterbrechungen aus dem Jahre 1964 fand angesichts der politischen Verhältnisse wenig Beachtung. Damals argumentierte die SED: „Wir haben gar nichts dagegen, wenn christliche Staatsbürger von den allen Bürgern eingeräumten Möglichkeiten der legalen Schwangerschaftsunterbrechung keinen Gebrauch machen. Im Gegenteil, wir begrüßen eine solche Haltung. Dennoch können kirchliche Vorstellungen nicht die Rechtsnormen und die Moralanschauungen aller Bürger verbindlich prägen."
Hormonale Mittel der Geburtenregelung sind zugelassen. Sie dürfen ab 18 Jahren ohne einschränkende Bestimmung von allen Ärzten verschrieben werden. Bei Minderbemittelten hat die Sozialversicherung die Kosten zu übernehmen.

Stärkere Förderung kinderreicher Familien

Angesichts des Geburtenrückgangs in den letzten Jahren (DDR steht in der Geburtenrate in Europa an letzter Stelle) hat die Regierung der DDR zahlreiche Maßnahmen zur verstärkten Förderung und Unterstützung kinderreicher Familien in Kraft gesetzt. Erwähnenswert sind: Kinderreiche Familien haben Anspruch auf vorrangige Versorgung mit angemessenem Wohnraum, Kredite werden ihnen zu Vorzugsbedingungen eingeräumt, von den geringfügigen Unkostenbeiträgen für Schulspeisung, Kindergarten etc. sind sie befreit, außerdem erhalten sie Mietzuschüsse sowie andere Beihilfen und Vergünstigungen, z. B. progressiv gestaffeltes Kindergeld und Geburtenbeihilfe. Die Geburtenbeihilfe für das 1. Kind beträgt 500 Mark, für das 5. und jedes weitere Kind dagegen 1000 Mark. Das staatliche Kindergeld für das 1. Kind beträgt 20, für das 4. Kind 60 und für jedes weitere Kind 70 Mark. Auch die Leistungen der Sozialversicherung im Krankheitsfall richten sich beim Krankengeld nach der Größe der Familie. Nach Wegfall des betrieblichen Lohnausgleiches erhält ein Werktätiger mit fünf und mehr Kindern bis zur Wiederherstellung der Arbeitsfähigkeit 90% vom Nettoverdienst weiterbezahlt. Nach Weisung der Partei- und Staatsführung sollen auch die örtlichen Organe darauf achten, daß kin-

derreiche Familien nicht in eine gesellschaftliche Außenseiterposition geraten.
Seit einigen Jahren bemüht sich die SED-Führung zweifellos stärker um ein familienfreundliches Verhalten. Obwohl es im allgemeinen keinen Mangel an Kinderkrippen für Kleinkinder gibt, so wird doch die volle Betreuung im Elternhaus in den ersten drei Lebensjahren jetzt für die richtigere Lösung gehalten. Zwar ist dies bisher noch nicht in Parteibeschlüssen verankert, doch prominente, der SED angehörende Wissenschaftler haben in Artikeln und Broschüren bisher unwidersprochen sich für die individuelle Betreuung der Kleinkinder im Elternhaus und die zeitweilige Unterbrechung der Berufstätigkeit der Frau einsetzen können. Wenn trotz der beachtlichen Förderung kinderreicher Familien die Geburtenquote in der DDR nicht deutlich steigt, so liegt dies offenbar daran, daß Kinder unter den schwierigen Lebensbedingungen der jetzigen totalitären Gesellschaft vielfach als Belastung empfunden werden. Viele berufstätige Ehepaare empfinden angesichts ihrer umfangreichen gesellschaftlichen Verpflichtungen, den Mängeln im Handel und im Dienstleistungsgewerbe sowie ihrer ehrgeizigen beruflichen Pläne mehrere Kinder meist als Zumutung und als Hemmnis für die eigene Entwicklung. Materielle Momente spielen dagegen kaum eine Rolle.

Stabilisiert die Frauenpolitik die DDR?

Für die innere Stabilisierung der DDR war und ist die Frauen- und Familienpolitik der SED von großer Bedeutung. Die systematische Einbeziehung der Frauen zur demokratischen Mitgestaltung in Staat und Gesellschaft trägt zur Entwicklung eines DDR-Staatsbewußtseins erheblich bei. In den kleinen Fragen des Alltags können die Frauen vornehmlich in Elternbeiräten, in Elternaktivs, in Gemeinderäten, in den Organen der Nationalen Front, in Frauenausschüssen wirklich mitbestimmen. 380 000 Frauen wirken z. B. 1971 in Elternbeiräten bzw. Elternaktivs mit. Solche „Mitgestaltung" ist jedoch nur auf der Linie der Partei möglich. Da den Frauen die Verhältnisse in den Schulen, den Kindergärten und auch in den Betrieben und Gemeinden nicht gleichgültig sind, machen sie vom Angebot zur Mitarbeit Gebrauch, obwohl es für sie meist eine Zusatzbelastung ist. Frauen, die nach einer beruflichen Karriere streben, wissen, daß nicht nur fachliche Leistungen, sondern auch vorweisbare gesellschaftliche Aktivität eine Voraussetzung für echten Aufstieg ist.
Die Frauen in der DDR sind durch Ausbildung, Erziehung und Berufstätigkeit sowie durch das sie prägende Milieu der sozialistischen Gesellschaft in bedeutendem Maße in das aktive gesellschaftliche Leben einbezogen. Nicht wenige Frauen in der DDR sind überzeugte eifrige Stützen des Regimes geworden.
Während insbesondere wegen mangelnder Meinungs- und Informationsfreiheit, gegebener Reisebeschränkungen in westliche Staaten sowie wirtschaftlicher Unzulänglichkeiten und der betriebenen ideologischen Indoktrination noch allgemeine Unzufriedenheit verbreitet ist, so ist im Bereich der Frauen- und Familienpolitik nur in erheblich geringerem Maße Unmut feststellbar. Der Wille von Partei, Staat und Gesellschaft zu Fürsorge und Hilfe für die Familie sowie zur maximalen Entfaltung der Frau wird von einem großen Teil der Bevölkerung durchaus anerkannt.

Zeitberichte

Neue religiöse Subkulturen in den USA

Wie schon oft zuvor scheint auch in letzter Zeit wieder eine in den Vereinigten Staaten von Amerika entstandene Bewegung mit angemessener Verspätung auf Europa überzugreifen. In England hat die als „Jesus-Bewegung" oder gar „Jesus-Revolution" bezeichnete Erscheinung bereits Fuß gefaßt, und in der Bundesrepublik tauchen neuerdings ähnliche Zirkel an verschiedenen Orten (Hamburg, Berlin, Frankfurt z. B.) auf. In der am Rande des Ruhrgebietes gelegenen Stadt Herne unternahm man am 25./26. September den ersten größeren Versuch, auf einem Jugendfestival unter dem Titel „Jesus-Generation" mit Veranstaltungen wie „Help, Hope and Halleluja" den amerikanischen Import vorzustellen. *A. Holl* hat recht, wenn er behauptet, daß „es in Europa eine Jesus-Bewegung vornehmlich nur in den Zeitungen gibt" („Die Zeit", 1. 10. 71), doch ist gerade wegen dieses publizistischen Interesses auch mit einer stärkeren Ausdehnung in unseren Breiten zu rechnen.
Auslöser der zunehmenden Berichterstattung über dieses Phänomen war die Titelgeschichte des amerikanischen Nachrichtenmagazins „Time" vom 21. Juni 1971 (übersetzt in „Publik" vom 25. 6. 71 und 2. 7. 71). Es war, wenn man will, ein Spätbericht, denn die Bewegung ist bereits Ende 1966 in den USA entstanden. Zudem hatte die amerikanische Illustrierte „Look" unter dem Titel „Die Jesus-Bewegung ist unter uns" bereits am 9. Februar 1971 einen größeren Bildbericht gebracht (damals griff nur das „Ruhrwort" [10. 4. 71] diesen Hinweis auf). Auch der Bericht in „Newsweek" (22. 3. 71) blieb größtenteils unbeachtet. Der poppige, bärtige Jesuskopf auf dem Titelblatt von „Time" hat also anscheinend seine Wirkung nicht verfehlt. Die erste Welle teils ironischer, teils bestürzter, teils ratloser Zeitungsberichte scheint indessen wieder abzuebben. Erstaunte Fragen wie die der „Deutschen Zeitung" (10. 9. 71): „Sind die Hippies fromm geworden?", sind nicht mehr im Vordergrund. Die Ironisierung der Bewegung (vgl. „Konkret", 15. 7. 71, „Die Zeit", 24. 9. 71, „Pardon", November 71) und damit ihre „Integration" hat schon begonnen . . .
Doch sieht das ganze Spektrum dieser und ähnlicher religionsartiger Betätigungen und Bewegungen in der Jugend nach wie vor recht verwirrend aus. Da gibt es neben Jesus Buddha, da gibt es die Hare-Krishna-Bewegung, Meditationsgruppen, Okkultismus, Hermann-Hesse-Studium, christliche Kommunen, Pfingstbewegungen. Das Musical „Hair" kündigt das „Zeitalter des Wassermanns" an, in dem „Frieden die Planeten leitet und Liebe die Bahn der Sterne". Die „New York Times" spricht von einer

„Neuen Reformation" der christlichen Kirchen, andere proklamieren „Gott ist tot — es lebe Buddha". „Publik" (25. 6. 71) schließlich scheint an einen „Machtwechsel" zu glauben und verkündet „Nach Mao kommt Jesus".
Harvey Cox hat mit seinem 1969 in den USA erschienenen Buch „Das Fest der Narren — Das Gelächter ist der Hoffnung letzte Waffe" (deutsch: Kreuz-Verlag, Stuttgart 1971) sicherlich nicht unerheblichen Einfluß auf die aufbrechende Betonung der Spontaneität, der Phantasie, des Festes ausgeübt, mußte aber auf die Frage nach seiner erstaunlichen „Wandlung gleichsam von der Weltlichkeit zu einer Mystik" antworten: „Ich mußte die Tatsache zu verstehen suchen, daß selbst in der ‚Stadt ohne Gott' offenbar etwas wie eine mystische Widergeburt, eine geistliche Wiedergeburt, am Werke ist — ganz außerhalb der Kirchen, aber nichtsdestoweniger eine Bewegung des Geistes oder eine Bewegung religiösen Fühlens, die hier tatsächlich vorhanden ist. Neue Rituale, neue Arten kultischen Verhaltens treten auf . . ." (zit. nach „Internationale Dialog Zeitschrift", 2/71, S. 175).

Eine Form von Protest?

Ohne den typisch amerikanischen Hintergrund läßt sich schwer eine Erklärung für diese fortschreitende „Kulturrevolution" in der Jugend finden. Bereits die Hippie-Bewegung in der Mitte der sechziger Jahre war im Grunde aus den gleichen Motiven entstanden. Daß sie heute überholt ist, liegt größtenteils an ihrer Erfolglosigkeit. Aus ihrem Mißerfolg erklärt sich auch teilweise die Hinwendung zu den Religionen verschiedenster Ausprägung. Dabei können die Jugendlichen durchaus auf Vorbilder in der eigenen Geschichte zurückgreifen. „Tatsächlich sind die Jesus-Leute die jüngsten Erben einer religiösen Tradition, die so amerikanisch ist wie etwa Apfelauflauf" („New York Herald Tribune", 5. 7. 71). Hippies, Hare Krishna- und Jesusbewegung sind geprägt vom Überdruß am technologischen Fortschritt. Dieser läßt zwar ständig neue Erleichterungen und Verbesserungen zu, bringt aber auch Leere und Verantwortungslosigkeit mit sich. „Experten" und „Technokraten" lenken alles innerhalb des Wirtschafts- und Regierungssystems, doch bleibt der einzelne dabei zunehmend kompetenz- und machtlos. Zudem glauben sich die Jugendlichen von den Technokraten betrogen. Sie sehen die fast unermeßlich erscheinende Umweltverschmutzung, zunehmenden Haß und Krieg, Seuchen, Hunger und Tod. Ihnen fehlt eine glaubwürdige Antwort auf diese Diskrepanz, auf diese Schizophrenie der amerikanischen Gesellschaft. Der Vietnam-Krieg mit seinen mittlerweile mehr als 40 000 gefallenen US-Soldaten hat tiefe Spuren hinterlassen. Die USA sind immer mehr erfüllt von Stimmen derjenigen, die „Frieden", „Liebe", „Lächeln" ersehnen. Das Musical „Hair" bietet für diese Spannung und Zerrissenheit, diesen Fatalismus und gleichzeitigen hoffnungsvollen Aufbruch in Teilen der Bevölkerung ein gutes Spiegelbild. Auch die Suche nach Resten einer heilen Welt mit all ihren Etappen zwischen Gewaltlosigkeit und Drogenrausch, ungehemmtem Liebesleben, Meditation und Revolution wird hier besonders deutlich. Schon seit mehreren Jahren bilden sich zwei Gruppen in der Jugend heraus, die diametral entgegengesetzte Ziele verfolgen: eine zahlenmäßlig kleine „harte" Gruppe, die revolutionäre Entwicklungen zur Veränderung einleiten will, und eine größere Gruppe, die nicht mehr an den Erfolg dieser Bemühungen glaubt. Es wäre vereinfacht, diese Unterteilung mit den Urteilen „politisch" und „unpolitisch" zu fixieren. Viele der sich später als Hippie ausgebenden Jugendlichen und der heutigen neureligiösen Bewegungen waren lange Zeit politich äußerst aktiv. Doch sahen sie in zunehmendem Maße die Erfolglosigkeit ihrer Bemühungen ein.

Niedergang der Hippie-Bewegung

Dieser Rückzug war ein stiller Protest ebenso wie Resignation. Die Hippies wollten sich allen Zwängen entziehen, wollten dem Konformismus entgehen und die Welt mit Liebe und Gewaltlosigkeit verändern. Sie sahen sich manipuliert und formiert und wollten statt dessen leben, wie es ihnen richig erschien. Glücklich ohne Verpflichtung oder Bindung, Unabhängigkeit von Normen und Gesetzen, das waren ihre Parolen. Ihre entwaffnende Waffe sollte die Blume sein. Ihre Anhänger rekrutierten sich meistens aus der mittleren Mittelschicht, die wenigsten stammten aus der Unterschicht. Fast die gleichen Daten lassen sich für die Anhänger der Jesus-Bewegung ermitteln. *Hermann Hesse* und *Timothy Leary* waren bereits damals die bevorzugten „Lehrer". Eine differenzierte Weltanschauung lehnten sie ab. Die großen Hippiezentren Haight-Ashbury in San Franzisko und East Village in New York sah man als „letzte Hoffnung" für Amerika an, als „Außenposten der Humanität in einem Land, in dem Computer die Vernichtung des vietnamesischen Volkes und die Zerstörung menschlicher Gefühlsregungen hier in Amerika planen" („New Left Notes", 6. 11. 67). Jeder sollte sein eigener Richter sein, alle Entscheidungen mußten selbst und allein verantwortet werden. Doch an ihrer Traum-Gesellschaft, die alles erlaubt, der sogenannten „permissive society", sind sie schließlich selbst zugrunde gegangen. Es fehlten eine Richtschnur, ein realisierbares Ziel, Korrekturen und auf Dauer wirksame Lebensinhalte. Aber auch Einflüsse von außen änderten das Erscheinungsbild und das Selbstverständnis der „Blumenkinder" sehr schnell. Der englische Poet *A. Mitchell* hatte schon 1967 gewarnt, Liebe allein sei nicht kraftvoll genug, um die Bastionen von Kapitalismus und Militarismus zu durchbrechen.
Auf der einen Seite verstand es die amerikanische Geschäftswelt und Industrie sehr gut, nach einem anfänglichen Schock die Impulse aus der Hippie-Bewegung in bare Münze umzusetzen. Die Bewegung wurde kommerzialisiert, vereinnahmt. Die Außenwelt war besser für diesen Wettstreit gewappnet als die Innenwelt der „love generation." Auf der anderen Seite kam es zu Konfrontationen zwischen der Polizei und den Hippies. Trotz gewaltloser und blumenreicher Begegnung mit den Hütern der abgelehnten Ordnung mußte die Mehrzahl der Hippies die Erfahrung von Schlagstöcken und Untersuchungshaft machen.
Anscheinend war die Änderung der Gesellschaft auf diese Art nicht zu erreichen. Ja zunehmend setzte sich die Erkenntnis durch, daß diese Gesellschaft kaum zu Änderungen im Sinne der Hippies bereit war. Die Folge war eine Resignation, die sich in Bewußtseinserweiterung durch Drogen, in Selbstbefreiung und innerer Emigration einen Ausweg suchte. Viele Hippies machten dabei neue Erfahrungen. Die Halluzigene schienen ihnen Bereiche des Unterbewußtseins zu eröffnen, die ihnen bis dahin verschlossen gewesen waren. Nach ihren Lehrmeistern war

dies der Schlüssel zur Selbsterkenntnis, Wahrheitsfindung und Selbstbefreiung. Der „Prophet" der Bewegung, T. Leary, nannte den Rauschgiftsüchtigen einen „tiefreligiösen Menschen".
Meistens entwickelte sich neue Art der Selbstbefreiung aber schon bald zu neuen Zwängen. Es fehlte die Disziplin in der Einnahme der Drogen, später fehlte das Geld. Es kam nicht nur zu immer größerem Zulauf zu den Hippie-Zentren und den damit verbundenen Problemen, sondern auch zu zunehmendem Abfall von der ursprünglichen Idee der Gemeinschaft und Gewaltlosigkeit. Plötzlich mußte man die Erfahrung von brutaler Gewalt in den eigenen Reihen machen. Entsprechende Strömungen von außen kamen hinzu. Das schöne Gebäude brach immer mehr zusammen. Frustration, Verrohung, Kommerzialisierung, Drogen und sexuelle Ausschweifungen waren nicht mehr zu übersehen. Die spektakuläre Brutalität der Morde der Gruppe um *Ch. Manson* gab der Hippie-Bewegung den entscheidenden Todesstoß. Parallel dazu liefen die immer unkontrollierbareren Rauschgift-Experimente. Schon im Sommer 1967 mußten sich 13 000 Hippies aus der Haight-Ashbury in ärztliche Behandlung begeben.
Und doch brachte die Drogenerfahrung für viele eine neue Dimension mit sich, die teilweise das Ende des Hippietums überdauerte. *D. H. Salman* untersuchte in dem Beitrag „Die Phantastika und die religiöse Erfahrung" („Concilium", 11/1969, S. 703 ff.) Folgen und Gefahren des Drogengebrauchs. Dabei kam er u. a. zu dem wohl etwas anzweifelbaren Ergebnis, daß *eine* Wirkung beständiger zu sein scheint: „Sie besteht weiter, wenn die anderen verschwunden sind: eine gewisse bleibende Ansprechbarkeit für transzendente Werte und die Wiederentdeckung eines Sinnes für das Sacrum (sacré) — recht bedeutsame Züge, die dem säkularisierten Menschen der profanen Welt von heute nur allzusehr abgehen. Der Erwerb einer solchen Disposition paßt ausgezeichnet zu dem, was wir über die Lösung allzu starrer Abwehrmechanismen durch die Erfahrung mit Phantastika bereits sagten. Man kann also zu einer Persönlichkeit gelangen, die für höchste Engagements offener und zugänglicher ist. Doch von religiöser Persönlichkeit kann wohl kaum die Rede sein."

Fernöstliche Vorbilder

Es kann aber sein, daß mit dieser „bleibenden Ansprechbarkeit für transzendente Werte" bereits der Grundstein für die Hinwendung zu sehr unterschiedlichen religiösen Strömungen gelegt worden ist. Diese Erfahrung und Sehnsucht deckten sich mit der Erkenntnis, daß in westlichen Religionen kaum die gesuchte Lösung zu finden sei: „Wenn die Wissenschafts-Technologie des Westens uns zu einem tödlichen Ende gebracht hat, ist es Zeit, nach einem anderen Weg zu suchen", lautete die neue Devise, und man glaubte das gelobte Land bei den asiatischen Religionen zu finden. „Weder Reden, Reden, Reden noch Handeln, Handeln, Handeln, sondern Meditation und Kontemplation" wurden bestimmend. „Die Geburt ... dieser ‚neuen Religionen' des Gefühls, der Phantasie, des Mysteriums und der Gemeinschaft ist ein natürliches Ergebnis der neuen Suche der Jugend", heißt es in einem aufschlußreichen Artikel von „The Christian Century" (14. 4. 71, „Going East: Neomysticism and Christian Faith"). Das Christentum hatte wenig Chancen, den asiatischen Religionen den Rang abzulaufen, da man es nicht nur mit dem abgelehnten „american way of life" identifizierte, sondern (wenigstens im großkirchlichen Protestantismus) auch keinerlei „Antenne" für Inspiration, Geheimnis und Feier entdeckte. Alles erschien zu rational, zu festgelegt. „Das Fest der Narren" von H. Cox macht diesen Verlust im Christentum sehr deutlich und zeigt eine Fülle von Möglichkeiten für eine Änderung auf. „Wenn wir wieder zu feiern gelernt haben, dann werden wir vielleicht auf den Tod Gottes zurückblicken als auf das bloß religiöse Symptom einer Kulturkrankheit — unserer Anbetung von Arbeit und Produktion — und unserer Unempfindlichkeit gegenüber dem Geheimnis, dem die menschliche Geschichte entspringt und auf das sie unausweichlich zuläuft" (a. a. O., S. 67).
Die Hinwendung zu den asiatischen Religionen wurde durch die unterschiedlichsten Impulse ausgelöst. Sowohl die verstärkte Beschäftigung mit der „Dritten Welt" als auch die Möglichkeit, alle Texte religiöser Bewegungen Asiens in guten Übersetzungen zu studieren, spielen dabei eine Rolle. Auch die verstärkte missionarische Tätigkeit seitens des Buddhismus und Hinduismus darf nicht übersehen werden. Diese günstigen Voraussetzungen treffen sich mit der Suche nach neuen Werten, nach einer Transzendenz ohne dogmatische Festigung. Sicherlich kommen auch noch Protesthaltung und vielfach Reaktion auf Enttäuschungen mit der eigenen Religion hinzu. Vielen erscheint plötzlich in den asiatischen Religionen eine echte „Gegenwelt" mit den Prinzipien der Geistigkeit, Gelöstheit, der Unabhängigkeit und Freude, eine „Gegenwelt" zur produktions- und leistungsorientierten Welt des Westens. Sie sehen eine Fluchtmöglichkeit aus den Zwängen der Gesellschaft. Sie orientieren sich am Tibetanischen Totenbuch, richten sich nach der in 3000 Jahren gesammelten Spruchweisheit Chinas, wie sie im „I Ging", dem Buch der Wandlungen, zusammengefaßt ist (deutsch: Eugen Diederichs-Verlag, Düsseldorf - Köln). Verbunden mit diesem Studium ist eine Bewegung zurück zur Natur, zur Einfachheit. Man sieht durch den westlichen Fortschritt das Gleichgewicht der Natur gestört. Kriege und Ungerechtigkeit in der Welt werden dem Christentum vorgehalten. Da es nicht vermochte, dagegen anzukämpfen, setzt man es damit gleich. Andererseits sieht man in Asien Bewegungen der Gewaltlosigkeit und religiöse Gruppeen (z. B. im Buddhismus), die sich gegen den amerikanischen Krieg und Einfluß auf asiatischem Boden verwenden.

Hermann Hesse

H. Hesse scheint viele dieser Sehnsüchte und Erwartungen in einer für die amerikanische Jugend schmackhaften Weise in seinen Werken (besonders „Siddharta", „Glasperlenspiel" und „Steppenwolf") niedergelegt zu haben. Aus seiner persönlichen Kenntnis des Westens wie des Ostens läßt sich die Anziehungskraft vielleicht erklären. „Der Weg zu geistigem Dasein, zur Lösung vom Ich" durch Meditation und Kontemplation wird ebenso begeistert befolgt wie der Ratschlag, „daß man das Ewige nicht durch Wut gegen das Zeitliche gewinnen könne". Überträgt man z. B. die in „Siddharta" geschilderte Lebensgeschichte auf die Situation der USA-Jugend, so zeigt sich ein Weg vom traditionell religiös geprägten Elternhaus über die Ablehnung dieser Lehre, ein darauffolgendes ausschweifendes und mit Gütern gesegnetes Leben und einen unüberwindbaren Lebensüberdruß bis

zur „Einsicht in die ewige Verwandlung, in der nichts Weltliches mehr berührt". Durch Meditation und Rückzug aus der Gesellschaft findet sich schließlich eine Möglichkeit für ein geistiges, sinnvolles, vom eigenen Ich abstrahierendes Dasein.

„Look" (23. 2. 71) hat den „Hesse-Trip" untersucht. Demnach wenden sich von Monat zu Monat mehr Jugendliche den Werken Hesses zu. In den Buchhandlungen der USA sieht man ganze Regale mit Hesse-Literatur gefüllt. Bisher sind mehr als eine Million Exemplare von „Siddharta" gedruckt, vom „Steppenwolf" wurden allein in einem Monat über 360 000 Stück verkauft. Bei Hesse findet man kein allgemeingültiges Rezept, nur immer wieder den Hinweis, daß es die wahre Aufgabe des Menschen sei, den Weg zu sich selbst zu finden. Stellvertretend für viele deutete ein amerikanisches Mädchen die Begeisterung für Hesse so: „Das Gute an ihm ist, daß er nicht eine Menge fester Antworten oder ähnliches gibt. Im Gegenteil, seine Antwort besteht darin, daß man seine eigene Antwort finden müsse" (zit. nach „Look", 23. 2. 71). In Hesses Werken glauben sie ihre dringendsten Probleme, denen sie sich konfrontiert sehen, wiederzufinden: die Frage nach der Identität in der technologischen Gesellschaft, die Suche nach einer persönlichen Moral und einem verantwortlichen Individualismus, den Konflikt zwischen Reflexion und Pflichten.

Die Wirkung der Lektüre zeigt sich nicht in der Gründung von „Hesse-Gemeinschaften", sondern in einem ganzen Fächer neuer mehr oder weniger religiöser Betätigungen. Zur Gruppenbildung ist das Konzept zu vage. Die Verwirklichung der Anstöße muß anderswo gesucht werden.

Die Hare-Krishna-Bewegung

Aus der Vielfalt von Gemeinschaften, die sich anbieten, ragt die *„Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein"* besonders heraus. Ihre Anhänger fallen schon allein durch ihre eingängige Musik und ausgefallene Kleidung überall auf. Ihr „Hare Krishna, Hare Krishna, Krishna, Krishna, Hare, Hare, Hare Rama, Hare Rama, Rama, Rama, Hare, Hare" taucht in „Hair" und auf dem Broadway, in San Franzisko und Chicago, aber auch in Hamburg und Berlin auf. Die Zeitschrift der Vereinigung („Zurück zur Gottheit") erscheint in englischer, französischer, deutscher und japanischer Sprache sowie in Hindi und wird in einer Auflage von 150 000 Stück gedruckt.

Der geistige Führer der internationalen Krishna-Bewegung, der heute 76jährige *A. C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada,* kam vor fünf Jahren nach New York, um von dort im Westen die Lehre Krishnas zu verkünden. Heute betrachtet er sich als Führer der weltweiten Bewegung, deren Anhänger „bhakti-yoga", Liebesdienst für Gott, praktizieren. Es ist die ewige Wissenschaft vom Gottesbewußtsein, wie sie in der vor 5000 Jahren zusammengestellten Veda-Literatur beschrieben wird. In einer Selbstdarstellung („Back to Godhead", Nr. 40) heißt es weiter: „Das Wesen der Religion oder des Lebens selbst ist es, die Liebe zu Gott zu entwickeln. Wir wollen dafür sorgen, daß alle Menschen das Geschenk empfangen, zu wissen, wie man Gott lieben kann. Wir wollen die Liebe zu Gott erwecken, die in jedem Menschen ruht, unabhängig von Geschlecht, Glauben oder Hautfarbe ... Nur durch die Anerkennung Gottes als oberster Vater kann es Brüderlichkeit, Frieden und Wohlstand geben. In dieser materialistischen Welt sind die Tempel der Internationalen Gesellschaft für Krishna-Bewußtsein wie Oasen in der Wüste, wo ausgedörrte Menschen den Nektar des Glücks kosten können."

Die Vereinigung bezeichnet sich selbst als „bona fide religiöse Gesellschaft", die strikt folgenden Hauptgrundsätzen folgt: „Die absolute Wahrheit ist in allen großen Schriften der Welt wie Bibel, Koran und Tora enthalten. Doch ist die älteste überlieferte Schrift die Bhagavad-gītā. Gott oder ‚Krishna' ist ewig, allwissend, allgegenwärtig, allmächtig und der Vater der Menschheit. Das Prinzip, daß alle Menschen Brüder sind, kann nur verwirklicht werden, wenn wir Gott als unseren gemeinsamen Vater anerkennen. All unser Tun soll als Opfer für den Obersten Herrn angesehen werden. Durch tiefe Beachtung der geistigen Quellen kann man ein reines, glückliches Bewußtsein frei von Angst erlangen. ... Unsere Pflicht und religiöse Aufgabe ist es, auf die Straßen zu gehen, auf denen die Menschen unsere Gesänge hören und unseren Tanz sehen können. Wir haben schon in der Praxis erlebt, wie dadurch viele, viele Jungen und Mädchen aus Amerika und Europa von den unmoralischen Praktiken unserer Zeit gerettet wurden und nun ihr Leben in den Dienst Krishnas gestellt haben."

Mit strengen moralischen Grundsätzen und asketischen Lebensregeln müssen all die rechnen, die sich entschließen, als Botschafter der Lehre mitzumachen. Wie im Trance-Zustand bewegen sie sich auf den Straßen und sprechen die Passanten an. Sie erscheinen wie fremde Wesen, die sich von der Realität dieser Welt gelöst haben. Sie lassen Spott und provozierende Fragen über sich ergehen.

„Was geht da wirklich vor sich; was sind das für Strömungen, für geistige Strömungen, die sich in diesen verschiedenen Bewegungen Ausdruck schaffen? Wie können die guten Elemente darin gestärkt und genährt und die gefährlichen — denn ich denke, solche gefährlichen Elemente gibt es darin auch — richtig kritisiert werden?" Diese Frage stellte sich H. Cox z. B., als er Tag für Tag an den tanzenden Hare-Krishna-Anhängern in Cambridge vorbeikam. Verstehen und kritisieren sei die Aufgabe der Theologen in diesem Falle.

Die Jesus-Bewegung

Ähnlich muß wohl das Verhalten gegenüber der Jesus-Bewegung aussehen, die einige Parallelen zur Hare-Krishna-Gruppe aufweist. Hier treffen wir ebenfalls einen moralischen Rigorismus, eine ökumenische Aufgeschlossenheit ohne soziale Aktivität, aber mit Bekenntnischarakter und spielerischer Gottesverehrung an. Beide Richtungen stehen mittlerweile in einem offenen Konkurrenzverhältnis zueinander und versuchen z. B. in Honolulu, mit kräftigen Methoden sich gegenseitig die Mitglieder abzuwerben.

„Nicht das Christentum, sondern der Hinduismus hat den Drogenkonsumenten den Weg zur Religion gewiesen. Nur über diesen Umweg haben einige auch einen Zugang zu Jesus gefunden, den sie nun besser zu verstehen meinen als die Kirche" („Lutherische Monatshefte", Juli 71, S. 341). Bei diesem erneuten Wandel in der Einstellung, bei der Fortsetzung der Suche nach einer besseren Antwort auf die Fragen und Probleme mag sicherlich auch die Tatsache eine Rolle gespielt haben, daß der Buddhismus als dogmenlose Religion und der Hinduismus mit seiner gegenüber dem menschlichen Entscheidungsprozeß zwischen Glauben und Verdammung toleranten Haltung

auf die Dauer doch nicht der Suche der Jugend nach Leitbildern oder gar einem Vaterersatz genügten. Auch die Begegnung mit Asiaten selbst könnte in vielen Fällen zu einer Ernüchterung geführt haben. Denn manche der den asiatischen Religionen entnommenen Lehren und Verhaltensformen werden dort bereits seit langer Zeit in Frage gestellt. So läßt sich vielleicht eine Deutung der teilweise eigentümlichen und eigenwilligen Rückbesinnung auf das Christentum erbringen. Manche stellten fest, daß „das Christentum das Wort, aber der Buddhismus die Stille hat" („National Catholic Reporter", 11. 6. 71). Beides ist notwendig, schließt sich nicht gegenseitig aus. So bleiben in der neuen religiösen Gegenkultur der amerikanischen Jugend durchaus noch Elemente fernöstlicher Religionen enthalten. Daraus hat sich eine völlig neue Mischung von „Liebe, Gebet und Abstinenz" entwickelt. Gerade die zur Zeit populären Versuche, den Zen-Buddhismus und Meditationsformen Asiens in unseren Kirchen bekannt zu machen und teilweise zu lehren, zeigen, daß dieser Weg keineswegs so revolutionär ist.

Neben dieser fast „akademischen" Kurskorrektur scheinen einige weitere Motive eine Rolle gespielt zu haben. Alle bereits im Zusammenhang mit dem Aufkommen der Hippie-Bewegung genannten Beweggründe haben bis heute ihre Bedeutung nicht verloren. Ja, die tägliche Erfahrung von kranker Umwelt, Krieg und Lebensbedrohung hat viele Eindrücke nur noch verstärkt. Lebensangst und Fatalismus — oft überspielt durch betonte Lässigkeit und Desinteresse — fanden weitgehend auch bei Drogen, Okkultismus und Meditation kein Ende, zumindest kein dauerhaftes. Im Grunde blieb alles zu unverbindlich. Eine Zeitlang konnte diese Ungebundenheit nützlich und schön sein. Aber das reichte nicht. Zudem bekam der einzelne die Folgen der Drogenabhängigkeit immer mehr am eigenen Leib zu spüren.

In seinem bereits erwähnten Beitrag wies H. Cox auf „jene schreckliche, apokalyptische Todesseite" in der „neuen kulturellen Bewegung der Jugend" hin. Hier scheint die einzige und wichtigste Aufgabe für einen christlichen Theologen in der Begegnung mit diesen Gruppen zu liegen: Der Beitrag sollte in einer „Bejahung des Lebens, einem freudigen Bewußtmachen der Möglichkeiten des Menschen und seiner kreatürlichen Bestimmung" bestehen. Jeder Versuch, die Jugend mit Versprechungen und Tricks in die Kirchen zu ziehen, wäre verhängnisvoll. Doch müßte man zumindest einen Weg finden, „die Symbole des Lebens und der Kraft, der Freude und der festlichen Erhebung, die in der christlichen Tradition vorhanden sind, in einer Weise in diese Bewegung" einzubringen, „daß sie von dieser Art Todesbesessenheit" gerettet wird.

Durch kleine Kreise, die Ende 1966 an verschiedenen Orten der USA (zunächst fast ausschließlich in Kalifornien) zusammentraten, wurde inzwischen eine Bewegung in Gang gesetzt, die mittlerweile bereits mehr als 500 000 Anhänger haben soll. Das plötzliche, kollektive Entstehen der Jesus-Bewegung ohne große Publizität läßt sich bisher nicht in Einzelheiten deuten. Niemand vermag genau den Beginn festzustellen. Es gibt keine zentrale Leitung, keine herausragende Führerpersönlichkeit. In der langen Geschichte der amerikanischen „revival"-Gruppierungen zählen Persönlichkeiten mehr als die Botschaft. Erstmals trifft dieses Prinzip bei einer Bewegung so großen Ausmaßes nicht zu. „Ist es dann überhaupt eine Bewegung?" wird bereits gefragt.

Statt der Führerpersönlichkeit konzentriert sich alles auf Jesus, auf den zum „Superstar" stilisierten und erhobenen Helden. In ihm glaubt man den gefunden zu haben, der selbst den Tod nicht fürchtet, einen Märtyrer, der für Frieden und Menschlichkeit gestorben ist. Wenn man ihm folgt, sieht man keine Notwendigkeit für Angst und Fatalismus mehr. In kleinen Gruppen wurde zudem demonstriert, daß man im Vertrauen auf Jesus mit Hilfe einer Gemeinschaft von Freunden und Gleichgesinnten endgültig dem Rauschgift abschwören kann. Man hat es nicht mehr nötig, man glaubt mit der Hinwendung zu Jesus ebenso, wenn nicht sogar noch mehr „high" sein zu können ohne harte Drogen. Erste Erfolge dieser „Therapie" ließen den Zulauf zur Jesus-Bewegung anschwellen. Es mußte damit etwas Besonderes auf sich haben, wenn man diesen Wandel erreichte, ohne das Hochgefühl des Rausches zu verlieren.

Die in Kalifornien besonders grassierende Weltuntergangsstimmung tat ein übriges zum Erfolg hinzu. Seitdem Geologen aus aller Welt ein schweres Erdbeben innerhalb der nächsten zehn Jahre für Kalifornien vorausgesagt haben, bei dem der größte Teil dieses Landes endgültig überspült werden soll, sind viele junge Menschen in diesem „Paradies" dem Pessimismus verfallen. Ein Erdbeben in San Fernando zu Beginn dieses Jahres führte zu einer enormen Vergrößerung der Bewegung. Die Massentaufen neuer Anhänger nahmen zu — das publizistische Interesse erwachte. Bis heute blieb alles im Rahmen der jugendlichen Subkultur. Die Anhängerschaft rekrutiert sich zu einem großen Teil aus der Gruppe der politisch Inaktiven. Doch verstärkt sich die Zahl derjenigen, die bisher äußerst aktiv in der politischen Aktion waren und nun zur Einsicht gelangt sind, daß fast alles umsonst war. Die Resignation führt sie herbei. Die politische Linke sieht in der Jesus-Bewegung Abtrünnige und Verführte und attackiert sie bei jeder Gelegenheit.

Überraschende Grundsätze

Das äußere Erscheinungsbild der „Jesus-Jünger" ist vielfältig und verwirrend. Man findet den Kern in den „Gotteskindern", die Familie und Wohlstand aufgeben und sich in christlichen Kommunen neu zusammenschließen. Es gibt die Gruppen „Der Weg" und „Der Prozeß" (vgl. „Time", 6. 9. 71) mit teilweise bizarren Vorstellungen und Bibelauslegungen. Einzelne Gruppen haben sich fast ausschließlich zur Selbsthilfe für in Not geratene Jugendliche entschlossen. So wartet in Anaheim/Kalifornien Tag und Nacht ein 50-Mann-Team in einer Notfall-Zentrale auf Anrufe von Jugendlichen, die Hilfe bei Schwangerschaftsunterbrechung oder bei Rauschgiftsucht brauchen. Man vertröstet sie telefonisch mit dem Hinweis auf die Hilfe Jesu, während andere sofort zu dem Hilfsbedürftigen fahren. Allein in Anaheim rufen monatlich durchschnittlich 1000 Menschen an. Jeden Monat werden Tausende bei Massentaufen in Swimmingpools und im Pazifik in die „Gemeinschaft mit Jesus" aufgenommen. Wer sich dazu bekennt, wird strengen Forderungen unterworfen. Alkohol, Nikotin, Rauschgift und vorehelicher Geschlechtsverkehr sind verboten. Dieser moralische Rigorismus schreckte lange Zeit manchen ab, der im Grunde gerne mitmachen möchte. Man bekennt sich offen zu Jesus und versucht durch persönliches Gespräch und durch Telefon-Hinweise alle Menschen von der Richtigkeit des Weges zu überzeugen. Man lernt

Sätze der Bibel auswendig und legt sie wörtlich aus. Man stört sich nicht an den Forschungen der Theologie. Ohne Systematik widmen sich die Anhänger einer fundamentalistischen Religion. Lediglich in einigen Gruppen ist es gelungen, Geistliche der verschiedenen Konfessionen einzubeziehen, die „das Schlimmste verhüten" helfen.

„Die von der soziologischen Zusammensetzung her auffälligste Erscheinung ist das fast völlige Fehlen schwarzer Studenten. Die ‚Gegenkultur' ist die Krise der weißen Mittelklasse in Amerika" („Areopag. Mainzer Hefte für internationale Kultur", 1/71). In der „schwarzen Theologie" zeigt sich eine Parallele zur Jesus-Bewegung insofern, als man auch hier versucht, einen eigenen Weg mit besonderer Betonung von Spontaneität und Emotion zu gehen. Doch im Gegensatz zur Jesus-Bewegung findet sich bei den Negern noch die unübersehbare politische Komponente. Manche Beobachter sehen deshalb nur in einer gegenseitigen Beeinflussung beider Richtungen gewisse Hoffnungen für einen Neubeginn für alle christlichen Kirchen der USA.

Viel Symptom, wenig Richtung

Die selbstgesetzten Normen und Prinzipien der neureligiösen Kultur bleiben besonders angesichts anderer Entwicklungen der letzten Jahre ein Rätsel. Denn immerhin fällt die Suche der Jugend nach einer neuen Autorität mit dem Höhepunkt der antiautoritären Bewegung zusammen. Dieser Widerspruch läßt sich vielleicht noch am einfachsten erklären: Die negative Erfahrung einer Richtungslosigkeit und Weisungsungebundenheit ist nicht zu übersehen. Anderseits ist die „persönliche Hinwendung" zu Jesus möglicherweise als eine Fortsetzung der Rebellion gegen jede Autorität zu verstehen. Damit entzieht man sich der Autorität der Lehre des „Establishments". Schließlich haben sich die antiautoritären Adepten Maos ja auch der fernen Autorität unterworfen.

Doch was ist mit der auf dem Höhepunkt der Liberalisierung im sexuellen Bereich entstandenen geradezu puritanischen Einstellung der Jugendlichen? Während die Frauenemanzipationsbewegung „Womens Lib" überall spektakulär von sich reden macht, verdammen die „Jesus-Leute" die Frau wieder zur Küche und erwarten Unterordnung unter den Mann. Während überall Traditionen und „alte Zöpfe" abgeschnitten werden, während man Seminarordnung und Nonnenkleidung „modernisiert", tritt diese neue Gruppe in teilweise grotesker Verkleidung auf und verkündet Strenge und Ordnung. Was die westlichen „Maoisten" im Grunde nie verwirklicht haben, nämlich die Nachahmung ihrer chinesischen Brüder der „Roten Garden" in Zucht, Disziplin, Gehorsam, moralischer Strenge, findet nun plötzlich seine Entsprechung ausgerechnet in dieser religiösen Subkultur. Auch die Begeisterungsfähigkeit, die Ausrichtung auf die Worte eines einzelnen, die Zitation seiner Worte, ja auch die unkritische Übernahme dieser Aussagen stimmen mit dem chinesischen Phänomen überein. Noch vor einiger Zeit lächelte man unverständlich über den „Massenenthusiasmus", wenn nicht gar über die „Massenhysterie" der Chinesen. Nun plötzlich finden wir vergleichbare Elemente in unserer Kultur. Auch die Motive (Schaffung des „neuen Menschen", „Selbstbefreiung" und große Gemeinschaft) ähneln sich sehr.

Sucht man nach dem Für und Wider, nach einer Deutung und Prognose, bleibt man auf Vermutungen angewiesen. Die Kritiker stellen besonders das fehlende politische Engagement heraus. Manche dieser Aussagen scheint allerdings davon geprägt zu sein, daß man ohne Rücksicht auf die Argumentation der „Jesus-Leute" lediglich Angst um den Bestand der „politischen Theologie" zum Ausdruck bringt. Dabei wird häufig die Entstehung der neuen religiösen Gruppen gerade aus einer Absage an die Gleichsetzung von christlicher Botschaft und sozialer Aktion übersehen. Die Jugend rebelliert teilweise dagegen, weil sie glaubt, dadurch werde vieles an Freude, Gebet und Gottesdienst verkürzt. Hinzu kommt ihre bittere Erfahrung der „anarchistischen Freiheit". Das von der neueren Theologie entworfene Bild des „modernen Menschen" wird als soziologisch, anthropologisch und theologisch „unkorrekt" empfunden. Diese „Empfindungen" bedürfen sicherlich einer Korrektur, doch sollte eine Überprüfung auf beiden Seiten stattfinden. Es stehen sich damit auch jene Richtungen gegenüber, die eine Veränderung der Gesellschaft insgesamt fordern oder zunächst eine Veränderung des einzelnen wollen. Viele Jugendliche glauben nicht mehr an den Erfolg einer Revolutionierung großen Stils und gehen auf die Kleinarbeit im überschaubaren Bereich zurück. Sie wollen keine Theorien entwickeln, sondern erfolgreich handeln. Der Vorwurf der totalen sozialen Gleichgültigkeit trifft nicht zu. Ihre Einstellung gegenüber der Regierung, der Wehrdienstverweigerung und den Gesetzen jedoch bringt sie stark in die Nähe der politischen Rechten.

Ähnliches läßt sich bezüglich ihrer Intellektfeindlichkeit und des theologischen Fundamentalismus sagen. Ihre Abneigung gegenüber der kritischen Rationalität läßt sich aus ihrer gesamten Einstellung und Prägung heraus gut erklären, wird aber auch leicht mit der „gängigen, bis in die Spitzen der Kirche hinein zu beobachtenden Angst" („Die Zeit", 24. 9. 71) gleichgesetzt. So sieht man in der Jesus-Bewegung den „Verstärker schon vorhandener reaktionärer Tendenzen" oder gar einen „religiösen Hula-Hoop" („Konkret", 15. 7. 71). Schließlich erhebt man den Vorwurf, sie sei ein „Handlanger des Imperialismus".

Am Jesus-Bild als Held und Drogenersatz entzündet sich die meiste Kritik. Man sieht darin vielfach eine „Revolution der Naivität" und glaubt, daß die Jesus-Begeisterung gleichzusetzen sei mit einer Weltflucht und Realitätsferne. Am Beispiel der Rock-Oper „Jesus Christ — Superstar", die bereits jetzt Millionenauflagen und -erträge zu verzeichnen hat, läßt sich manche Einzelheit der angreifbaren theologischen Basis ablesen. Allerdings ist dabei zu beachten, daß dieses musikalische Produkt aus England stammt und in keinem unmittelbaren Zuammenhang mit der Jesus-Bewegung steht (Textauswahl und kritische Besprechung in den „Evangelischen Kommentaren", April und Mai 1971). Der hier präsentierte Jesus ist der Super-Mensch, der sich töten läßt, von Auferstehung ist nicht die Rede. „An der Stellungsnahme zu Jesu Tod wird sich entscheiden, ob die da und dort aufbrechende Jesus-Bewegung nur wiederum den enthusiastischen Hosanna-Einzug Jesu in Jerusalem verwirklicht, dem alsbald Verrat und Massenabfall folgen werden" („Orientierung", 30. 9. 71). Den Vorwurf des Geschäfts und der Kommerzialisierung kann man hingegen nicht der Bewegung machen. Im Gegenteil, hier zeigt sich erneut die Wendigkeit einer auf Produktion ausgerichteten Gesellschaft, die sich schnell am latenten und geweckten Bedürfnis orientiert. Der Bewegung selbst wird dadurch sicherlich nur manche Freiheit und Ungebundenheit genommen.

Was sagen die Kirchen?

Als positives Element läßt sich vielleicht eine gewisse Neuentdeckung von Gemeinschaft verzeichnen. Diese ermöglicht erst im Aufeinander-Hören echtes Gebet, das auch über den persönlichen Rahmen hinausgeht. In dieser Gemeinschaft läßt sich die Angst vor der Stille, vor der Notwendigkeit, seine Gefühle mitzuteilen, leichter überwinden. Die vielbeklagte Entpersönlichung scheint in diesen „christlichen Kommunen" aufgehoben zu sein. Dafür spricht auch, daß bisher fast alle Mitglieder aus der Gründerzeit um 1966/67 noch dabei sind. Promiskuität und die Suche nach materiellem Gewinn sind größtenteils ausgeschaltet. Niemand hatte mehr erwartet, daß man mit Forderungen zur Askese noch „ankommen" könne — freiwillig und aus Eigeninitiative heraus gewinnt sie neue Anhängerschaft. In einer Art Kreuzzugsenthusiasmus helfen die „Jesus-Leute" im Rahmen ihrer Möglichkeiten ohne Rücksicht auf Religion, Hautfarbe oder Bedürftigkeit. Im Mittelpunkt steht bei alledem die Bibel. Mit ihren Hinweisen auf Nächstenliebe und Frieden, auf den leidenden Bruder und die Schwester, auf den Herrn operiert man. Viele Theologen sind schon froh, daß es überhaupt dazu (und nicht zu Mao Tse-tung) gekommen ist. Andere sind mit Recht skeptisch gegenüber dieser „ungebundenen" Auslegung. Man hatte versucht, durch Anpassung und Entgegenkommen die Jugend „bei der Stange zu halten". Jazzmessen, „Bibel provokativ", Zen-Meditation, Tanzabende haben jedoch weitgehend nicht ausgereicht. Mit manchem soeben gestarteten Versuch, mit Hilfe der neuen Bewegung noch etwas wettzumachen, dürfte die offizielle Kirche nichts gewinnen. Insofern sind die neuen Subkulturen Anlaß zur Besinnung.

Hat man doch zu wenig gefordert? Hat man der Jugend den christlichen Kern nicht genügend nahegebracht? Hat man sich zu sehr auf Aktionen, zu wenig auf Spiritualität verlegt? Die neureligiösen Jugendlichen suchten und bauten sich ein „unstrukturiertes Christentum", sie sprechen davon, daß sie „Christus-orientiert", nicht „Kirchen-orientiert" seien. Dennoch trifft der Hinweis auf eine Rebellion gegen die „etablierten Kirchen" nur bedingt zu. Denn die meisten von ihnen haben eigentlich niemals zur Kirche gehört, nur dem Taufschein und der Familientradition nach. Deshalb legen viele so besonderen Wert auf eine „neue Taufe". Damit gehört man dazu, ist Teilhaber an der neuen Gesellschaft, in der alle ohne Eingengung „in Jesus eins sein sollen". Konfessionelle Grenzen werden ignoriert. Einer Organisation entzieht man sich weitgehend. Lediglich der von *Bill Bright* organisierte „Campus-Kreuzzug für Christus" ist organisiert und arbeitet mittlerweile in fast allen Universitäten der USA. Allein an seinem missionarischen Kongreß im Dezember 1970 in Illinois nahmen mehr als 12 000 Jugendliche teil. Diese Gruppe hat sich zum Ziel gesetzt, bis 1976 die USA und bis 1980 die ganze Welt mit Jesus zu „saturieren".

Eine Bewegung solchen Ausmaßes und solcher Zielsetzung muß von den Kirchen als Herausforderung angesehen werden. Noch sind die Stellungnahmen spärlich. Lediglich zu einer in vielen Punkten ähnlich verlaufenden religiösen Neubesinnung, zum „Pentecostal Movement" (der Pfingstbewegung), liegen bereits Erklärungen vor. *E. D. O'Connor* hat die Entstehung einer solchen Bewegung an der amerikanischen Notre-Dame-Universität von Anfang an verfolgt („The Pentecostal Movement in the Catholic Church", Ave Maria Press, Notre Dame/Indiana 1971). Sie ist zur gleichen Zeit wie die Jesus-Bewegung entstanden, sie hat aber mehr Gewicht wegen ihrer größeren theologischen Fundierung. An den katholischen Universitäten der USA gibt es bereits überall Gruppen, die anziehend für viele enttäuschte Studenten wirken. Die theologische Problematik wird außer bei O'Connor auch in „New Blackfriars" (Mai und Juni 71) ausführlich behandelt. Am 14. November 1969 erstattete eine Gutachterkommission der amerikanischen Bischofskonferenz Bericht. Dieser fiel überraschend gemäßigt und positiv aus.

Am 8. August 1971 schrieb der im Ruhestand lebende Erzbischof *F. J. Sheen* in der „New York Times", es sei zu begrüßen, daß die heutige Jugend im Gegensatz zu der vor drei Jahren in Jesus nicht mehr den Rebellen, sondern den Erlöser feiere. Der durch seine Evangelisationszüge bekannte *Billy Graham* glaubt sich bestätigt zu sehen und versucht, die Bewegung für sich zu gewinnen. Dabei haben intensive Untersuchungen („The Religious Crusade", in: „American Journal of Sociology", März 1971) erst kürzlich die kurze Erfolgszeit und den geringen echten „Bekehrungswert" seiner Kampagnen verdeutlicht. Die „Church Times" (3. 9. 71) warnt eindringlich vor dem „Todeskuß durch die Begrüßung seitens der offiziellen Kirchen". Endgültige Urteile lassen sich nicht fällen. Manche Begeisterung wird schwinden. Wenn man die Ansätze in der Subkultur aber als Symptom und Anreiz ansieht, wäre vorerst einiges gewonnen.

Die Priesterfrage auf der römischen Bischofssynode

Die zweite ordentliche Bischofssynode, die Papst Paul VI. am Vormittag des 30. September mit einer feierlichen Konzelebration in der Sixtinischen Kapelle eröffnet hat, war von den meisten Interessierten bzw. den davon Betroffenen mit gedämpfter Hoffnung erwartet worden. Nicht nur die engagierten Priestergruppen, von denen sich Vertreter aus rund 33 Ländern zur „Operation Synode" zusammengeschlossen hatten, um die Sachthemen der Synode aus ihrer Sicht zu „ergänzen", meldeten Zweifel an. Man rechnete von vornherein eher mit einer „Konsolidierung der Verhältnisse" als mit einem neuen Aufbruch. Dies gilt allerdings nur für das erste Thema: die Priesterfrage. Hoffnungsvoller sah man dem zweiten Beratungsgegenstand, dem Thema Gerechtigkeit in der Welt entgegen. Gleichwohl wurden auch zu diesem Thema wegen der politischen Implikationen der Fragestellung und wegen des beschränkten Potentials an qualifiziertem Sachverstand keine großen Entscheidungen erwartet (vgl. auch Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 457—460).

Die Bischöfe sollten, das unterstrich der Papst in seiner Eröffnungsrede (vgl. „Osservatore Romano", 1. 10. 71), vor allem als Vertreter ihrer Konferenzen sprechen. Damit aber gaben sie, wenn sie nicht auch in eigenem Namen sich zu Wort melden wollten, den Standpunkt der Konferenz wieder, der in der Regel einen Kompromiß gegensätzlicher Meinungen darstellt. Eine differenzierte Meinungsstruktur, wie sie in den einzelnen Ländern besteht, war nicht unbedingt zu erwarten. Paul VI. begrüßte wäh-

rend des Eröffnungsgottesdienstes die bischöflichen Synodalen als „kirchenrechtliche Vertretung" der „gesamten katholischen Kirche". Alle sollten nicht in ihrem eigenen Namen, sondern als „qualifizierte Stimme ihrer Kirche für die ganze Kirche" sprechen. Denn es gelte zu hören, „was der Geist den Gemeinden sagt" (Offb. 2, 7). Er forderte von den Synodalen die Haltung „passiver" und „aktiver Verfügbarkeit" für den Beistand des Geistes. Er beschwor die „bewährten Traditionen" der Kirche, die Freiheit der Gewissensentscheidung und die Klarheit des Urteils. Eindringlich warnte er vor der Gefahr, sich von innen oder von außen unter Druck setzen zu lassen. — Die Vertreter der Aktion Synode fügten hinzu, „auch nicht vom Papst", dem sie allerdings ohne klaren Beleg Furcht vor der Sachauseinandersetzung vorwarfen.

In einem zweiten Grußwort zu Beginn der ersten Arbeitssitzung gab Paul VI. seine Diskussionskriterien an: die Fragen müßten „den Intentionen Jesu Christi entsprechen, mit der authentischen Tradition der Kirche harmonisieren, sich logisch aus ihr ergeben und zugleich den Notwendigkeiten des Augenblicks angepaßt ... sein". Den Auftakt zur Diskussion bildete — allerdings ohne unmittelbaren Bezug zu den Synodenthemen selbst — der sog. „Panoramabericht" des Apostolischen Administrators von Lucca, Bischof *E. Bartoletti,* über die Situation der heutigen Kirche, den dieser anhand der von einzelnen Bischofskonferenzen eingegangenen Informationen erstellt hatte. Neue Elemente bot der Bericht nicht. Bartoletti sprach von dem tiefgreifenden kulturellen und technischen Umbruchprozeß der Gegenwart, über das neue anthropolgische Denken und die positiven und negativen Auswirkungen auf die Kirche. Er skizzierte die gegenwärtige innerkirchliche Entwicklung mit ihren positiven und negativen Merkmalen und nannte abschließend ebenfalls schon bekannte vordringliche und ungelöste Probleme, u. a. das des Glaubensgehorsams gegenüber dem Lehramt, das Verhältnis von authentischem Lehramt und der Lehrfunktion der Theologen, das Problem von Einheit und Pluralität in der Theologie, die Frage der öffentlichen Meinung und der zwischenkirchlichen Gemeinschaft und Hilfe, vornehmlich gegenüber den sog. jungen Kirchen. Manche meinten, auf diesen „farblosen" Bericht, der von den Synodalen nur zur Kenntnis genommen, aber nicht diskutiert wurde (Anmerkungen dazu konnten schriftlich eingereicht werden), hätte man ohne Verlust auch verzichten oder ihn als Manuskript den Synodalen zur Lektüre zustellen können. Aber so schlecht war er nicht (vgl. ds. Heft, S. 505). Die anderen Synodalen taten sich mit Zeitdiagnosen nicht leichter.

I. Die Argumente der Berichterstatter

Im folgenden können wir, da bei Redaktionsschluß noch keine endgültigen Ergebnisse vorlagen, lediglich den Verlauf der Debatte über die Priesterfrage nach Schwerpunkten zusammenfassen. Wir stellen die Berichte der beiden vom Papst bestellten Relatoren, den des Kardinals *J. Höffner* (Köln) über den doktrinalen Teil und den des Primas von Spanien, des Erzbischofs von Toledo, des Kardinals *V. Enrique y Tarancón,* über den praktischen Teil der Priesterfrage an die Spitze, da sich auf diese Weise die Gesamtdiskussion am komprimiertesten darstellen läßt und die zahlreichen gedanklichen Wiederholungen während der Debatte am ehesten zu vermeiden sind.

Kardinal Höffner war bereits Vorsitzender der Ad-hoc-Kommission zur Ausarbeitung des synodalen Arbeitspapiers zur Priesterfrage (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 157 und 215). Dennoch waren manche überrascht, daß der dogmatische Teil der Priesterfrage einem Sozialethiker anvertraut wurde, der sich als Bischof auf eine eindeutig konservative Spielart von Theologie festgelegt hat. Höffner erhielt zwar für seinen gedanklich klaren und sprachlich prägnant formulierten Vortrag die spontane Zustimmung eines Teils der Väter und die besondere Anerkennung des Papstes, der sich mit Handschlag beim Relator bedankte, doch die heißen Themen ging der zweite Relator mutiger und offenherziger an. Man hatte den Eindruck, bei ihm sei auch die Zustimmung breiter gewesen.

Die Thesen des Kardinals Höffner

Höffner machte vier Vorbemerkungen über Grenzen und Zielrichtung seines Berichts: 1. sein Referat wolle nur ein Leitfaden der Diskussion sein; 2. ein „Lehrteil" sei gerade für die praktischen Fragen besonders notwendig; 3. er beabsichtige nur, die Glaubenslehre der Kirche vom priesterlichen Dienstamt auf „klare, bestimmte und unzweideutige Weise" authentisch auszulegen, nicht aber in die theologische Diskussion einzugreifen noch Fragen zu klären, über die „keine Entscheidung der Kirche vorliegt"; 4. die Einheit des Glaubens besitze Vorrang vor „gewissen Sonderfragen der einzelnen Länder oder der verschiedenen theologischen Schulen".

In einem zweiten Teil erörterte Höffner kurz zwei „Sinndeutungen des priesterlichen Amtes", die nach seiner Meinung beide eine wesentliche Dimension sichtbar werden lassen. Die erste schematisierte er durch die Reihenfolge „Christus — Apostel — Kirche". Dieser ersten Sicht, wonach Christus die Apostel erwählte (Ursprung des Priestertums) und auf diese die Kirche gründete, steht die sog. kommunitäre Sicht „Christus — Kirche — Dienste" gegenüber. Beide Sichten bezeichnete Höffner als *legitim und komplementär:* Das erste Schema schließe das zweite „irgendwie" ein, da die Apostel auch „Kirche" sind. Daher könne ihm nicht der Vorwurf eines „pyramidalen" Kirchenbildes gemacht werden. Umgekehrt mache der, welcher aus dem zweiten Schema das erste ausschließt, die Priester zu „bloßen Delegierten der Gemeinden". Daraus zog der Kardinal den Schluß: „Das priesterliche Amt stammt von oben. Es transzendiert die Gemeinden und setzt das Gegenwärtigsein des Geistes im priesterlichen Amt voraus. Zugleich steht das priesterliche Amt mitten in der Gemeinde. Es setzt das Gegenwärtigsein des Geistes in der Gemeinde voraus."

In einem dritten Teil formulierte Höffner in zehn Thesen die Lehraussagen der Kirche über das priesterliche Dienstamt: „1. Jesus Christus hat seine Kirche durch sein priesterliches Tun gegründet. 2. Jesus Christus hat der Kirche aufgetragen, das Erlösungswerk zu vergegenwärtigen, bis er wiederkommt. Daher ist die Kirche selbst wesenhaft priesterlich. 3. Die Kirche ist zur Erfüllung ihrer Sendung von Christus mit verschiedenen Gaben und Dienstämtern ausgestattet worden. 4. Das priesterliche Dienstamt ist nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils durch ‚göttliche Einsetzung' begründet und mit ‚heiliger Vollmacht' ausgestattet. 5. Obgleich in der Urkirche eine Entwicklung der Strukturen zu beachten ist, bleibt doch das priesterliche Dienstamt im Wesen dasselbe. 6. Das von göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt

wird in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heißen. 7. Das priesterliche Dienstamt wird durch die sakramentale Mitteilung des Heiligen Geistes, d. h. durch das Weihesakrament übertragen. 8. Die priesterliche Weihe ist nicht ein wirkungsloses Zeichen, sondern eine Kraft, die das ganze Leben des Priesters zum Dienst für den Herrn und die Menschen bestimmt und seine ganze Person durchdringt. 9. Die Verkündigung des Evangeliums, die Leitung des Volkes Gottes, die Spendung der Sakramente und die Feier der eucharistischen Geheimnisse sind aufeinander bezogen und zu dem einen priesterlichen Dienst zur Erbauung des Leibes Christi eng miteinander verbunden. 10. Auch wenn das priesterliche Amt im Dienst des Reiches Gottes steht, das nicht von dieser Welt ist, so wirken sich die priesterlichen Dienste dennoch auch in den irdischen Ordnungen aus, und sie sollen diese Auswirkung haben." Diese Relatio Höffners führte nicht wesentlich über die Arbeitsvorlage hinaus.

Forderung nach praktischen Reformen

An diesen thesenartigen Überblick über die dogmatischen Elemente des traditionellen Priesterbildes der Kirche schloß sich eine rund dreitägige Aussprache im Plenum an (vom 1. bis 5. 10. 71). Erst nach dieser Generaldebatte zum lehrhaften Teil trug der spanische Erzbischof von Toledo, *V. Enrique y Tarancón*, seinen Bericht über die praktischen Fragen des Priesteramtes vor. Seine Hauptakzente setzte er auf die Verkündigung und auf die christliche Freiheit. Verkündigung und Kult könnten zwar nicht voneinander getrennt werden, doch müsse das Schwergewicht heute auf der Verkündigung liegen. Der Priester als „Gewissen der Menschheit" habe eine gesellschaftskritische Funktion auszuüben. Für den Sakramentenempfang müsse ein von jedem magischen Verständnis geläuterter Glaube Voraussetzung sein. Die liturgische Erneuerung sei noch stärker der Psychologie der Völker und den Besonderheiten jeder einzelnen Gemeinde anzupassen. Das grundlegende Prinzip für eine Übernahme nicht strikt priesterlicher Tätigkeiten sei die dadurch ermöglichte Ausübung gerade dieses priesterlichen Dienstes: Gerade in einem von einem Priester ausgeübten weltlichen Beruf sah der Kardinal ein mögliches Mittel der Verkündigung. Vorsichtiger war Tarancón in der Frage des politischen Engagements, da der Priester seine Einheitsfunktion in der Gemeinde zu wahren habe. In der Regel soll er sich der eigentlichen und aktiven politischen Tätigkeit enthalten. Ähnliches sollte nach Tarancón aber auch von der wissenschaftlichen Forschungsarbeit eines Priesters gelten. Als ungenügend wies der Berichterstatter Begründungen zurück wie den Wunsch nach wirtschaftlicher Sicherstellung, nach besserer Integration in die Gesellschaft, nach Erlangung eines gewissen psychologischen Gleichgewichts, u. a.

Die gesamte Pastoral der Kirche — so leitete Tarancón zum zweiten Fragenkreis über — müsse sich als Grundvoraussetzung von der Freiheit der Kinder Gottes und von der geordneten Solidarität aller bestimmen lassen. Dieses Prinzip müsse wirksam werden in der Seelsorge, in den kirchlichen Strukturen, im Verhältnis zwischen Priester und Bischof. Der Priester sei Mitarbeiter des Bischofs und nicht im eigentlichen Sinne dessen Untergebener. Dies erfordert, nach Tarancón, einen häufigen Dialog zwischen beiden, die Kenntnis der besonderen materiellen, psychologischen, spirituellen und persönlichen Verhältnisse und Schwierigkeiten der Priester und — deshalb — gegebenfalls eine Verkleinerung der Diözesen. Spontane Priestergruppen wollte der spanische Primas gefördert wissen, sofern sie keine Parteiungen in den Klerus hineintragen und sich zu pressure groups entwickeln. Die pastoralen Aufgaben der Laien gegenüber denen der Priester bedürften noch der weiteren Klärung und Abgrenzung.

Eine Vertiefung der priesterlichen Spiritualität versprach sich Tarancón von der Entfaltung des Begriffs der „pastoralen Liebe" und von der Einbeziehung der Gemeinde in das Gebetsleben des Priesters. In seinen Aussagen zum Zölibat wurden keine neuen Akzente sichtbar. Bevor man verheiratete Männer zu Priestern weiht, solle man erst den Einsatz von Diakonen und Laien in den kirchlichen Diensten intensivieren und den priesterlichen Dienst selbst stärker spezifizieren. Das System der kirchlichen Pfründe und der Stolgebühren solle reformiert werden. Außerdem forderte Tarancón eine Sozialversicherung für alle Priester. Seine Vorschläge über die priesterliche Aus- und Weiterbildung gingen — in Frageform gestellt — über die bisher bekannten nicht hinaus (vgl. Herder-Korrespondenz, 24. Jhg., S. 104—106; 213—217).

II. Die Aussprache im Plenum

Die den beiden Relationen jeweils folgenden Generaldebatten (vom 1. bis 5. 10. über den doktrinalen und vom 7. bis 14. 10. über de praktischen Teil des Themas) nahmen einen schleppenden, um nicht zu sagen schwerfälligen Verlauf. Man wiederholte sich zu oft und monologisierte zuviel. Nur selten bezogen sich die Redner aufeinander. Zu einem eigentlichen Gedankenaustausch im Für und Wider der Argumente stieß man nicht vor. Insgesamt gesehen, diente die Aussprache in erster Linie der Bestandsaufnahme der Meinungen zum Thema. Eine Klärung von Sachfragen konnte und wollte niemand bieten. Die Debatte trug aber zu einer schärferen Erfassung der ungeklärten Probleme bei, die noch einer lehrhaften Vertiefung bedürfen.

Von Anfang stellte sich ein *methodisches Problem:* sollte man induktiv von der Erfahrung und den praktischen Problemen ausgehen, sie analysieren und auf sie dann eine Antwort aus dem Glauben zu geben versuchen, oder sollte man bei den bisherigen Lehraussagen über das Priesteramt beginnen, insbesondere bei denen des Konzils, und von ihnen aus die praktischen Fragen beurteilen? Die Mehrheit plädierte für den zweiten Weg, doch im Verlauf der Debatte näherten sich beide Standpunkte einander an und wurden schließlich als einander ergänzend angesehen.

Was ist ein Priester?

Im Kern aller Interventionen stand bei unterschiedlicher Akzentuierung und aus den verschiedensten Blickrichtungen die Frage: Was ist ein Priester? Diese Grundfrage konnte freilich nur in zahlreichen Einzelfragen entfaltet werden: Zur Debatte standen die Frage nach dem Ursprung des Priesteramtes, nach seiner Begründung, nach seiner Übertragung, seinem Verhältnis zur Gemeinde und die Frage nach dem Verhältnis zum allgemeinen Priestertum. Nur eine kleine Minderheit war mit der vorgelegten doktrinellen Linienführung vorbehaltlos einverstanden,

so z. B. *A. S. Tortolo,* Erzbischof von Paraná im Namen der argentinischen Bischöfe oder *F. N. Adam,* Bischof von Sitten (Schweiz), der die Lehre von Trient beschwor und bedauerte, daß man auf der Suche nach den Ursachen der heutigen Priesterkrise den Teufel ganz und gar vergessen habe, dem sogar gewisse Theologen „Adieu" gesagt haben, Das Plenum reagierte mit Heiterkeit. Eine ähnlich schlichte Position nahmen *P. Rodríguez,* Bischof von Garzón-Neiva (Kolumbien), und *R. Primatesta,* der Erzbischof von Córdoba (Argentinien) ein. Eine Reihe von Vätern, die sich zu Wort meldeten, wollte es bei den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils bewenden lassen. Diese bräuchten höchstens noch klarer herausgearbeitet und notfalls noch etwas vertieft zu werden (z. B. Kardinal *W. Conway,* Erzbischof von Armagh, Irland, oder der Erzbischof von Dakar und Primas von Senegal, *H. Thiandoum.*

Die überwiegende Mehrheit war sich aber mit unterschiedlich gesetzten Schwerpunkten der vielen noch ungeklärten Fragen bzw. Aspekte in der traditionellen Lehre über das Priesteramt bewußt und forderte eine weitere Vertiefung. Viele warnten vor einer Festschreibung etwa in einem neuen Dokument. Gerade das Verhältnis zwischen dem allgemeinen und dem Weihepriestertum müsse erst noch geklärt werden. Diese Forderung wurde von vielen Rednern gestellt. Der Erzbischof von Seoul, Kardinal *E. Kim,* ging jedoch als einer der wenigen der Frage wirklich auf den Grund. Was bedeute denn eigentlich „wesentlicher Unterschied", der zwischen beiden Arten von Priestern angenommen wird? Werde der Begriff „wesentlich" im philosophisch-technischen Sinne gebraucht, so gäbe es ja zwei aufeinander nicht zurückführbare Arten von Priestertum. Das aber widerspricht der Tatsache des einen Priestertums Christi. Oder habe „wesentlich" einen allgemeineren Sinn, da ja verschiedene Sakramente auch von „Laien" gespendet werden können? Wie aber kann die gleiche sakramentale Handlung von zwei verschiedenen Personen aufgrund eines wesentlich verschiedenen Priestertums vollzogen werden? Und was ist eigentlich jene sog. „ontologische Realität", die der Priester durch die Weihe empfängt? *J. Cordeiro,* Erzbischof von Karatschi (Pakistan), sah den qualitativen Unterschied in der mit der Weihe mitgeteilten personalen Weihe (consacrazione) begründet. Auch er warnte vor einer Trennung beider Wirklichkeiten durch eine sog. „ontologische Realität". Nach ihm verbindet gerade das Unterscheidende des Priesters diesen mit den Laien. Die Klärung dieser Frage nach dem Unterschied zwischen Priester und „Laien" forderten u. a. *J. Diraviam,* Erzbischof von Madhurai, Indien (die Weihe integriere den Priester tiefer in die christliche Gemeinde), und *P. Yoshigoro Taguchi,* Erzbischof von Osaka (Japan). Dabei war die gewünschte Richtung der Klärung keineswegs bei allen die gleiche. Andere meinten, die Synode solle sich vor dem Versuch einer Definition des „Priesters" hüten (Kardinal *G. B. Flahiff,* Erzbischof von Winnipeg, Kanada).

Weitere Interventionen zielten auf eine Vertiefung des *christologischen* und *ekklesiologischen* Aspektes des Priesteramtes, die stärkere Herausstellung seiner *königlichen* und *prophetischen* Funktion (z. B. Kardinal Döpfner u. a.). Kardinal *B. J. Alfrink* erinnerte daran, daß die Schrift Christus vornehmlich als Hirten und Propheten herausstellt und weniger als Priester. Sein Priestertum dürfe nicht nur von seinem Tun am Kreuz, sondern von seiner gesamten Mittlertätigkeit in seinem Leben her gesehen werden.

Kardinal *J. Willebrands,* der Vorsitzende des römischen Einheitssekretariats, brachte den ökumenischen Gesichtspunkt in die Debatte ein. Gerade für eine künftige Interkommunion sei eine völlige Klärung der Amtsfrage Voraussetzung. Er wollte unter Beibehaltung des „wesentlichen" Unterschieds in erster Linie die untrennbare Zusammengehörigkeit zwischen allgemeinem und Amtspriestertum herausgearbeitet wissen. Der Priester, so führte er aus, sei zwar in die Gemeinde eingefügt, stehe ihr aber auch „gegenüber". Worin bestehe aber dieses „gegenüber"? In einem bloßen „Vorsitz" oder darin, daß er der Gemeinde gegenüber Christus als deren Haupt vergegenwärtigt? Da auch die anderen christlichen Gemeinschaften die Unwiederholbarkeit der Weihe vertreten, entstehe die Frage, worin diese begründet sei. Der Bischof von Essen, *F. Hengsbach,* stellte gegenüber dem Gemeindebezug den gesamtkirchlichen Bezug des Priestertums heraus. Kardinal *Suenens* legte besonderen Wert auf die historisch-exegetische Vertiefung der Aussagen über das priesterliche Amt. Der Begriff der „Sendung" (Christi, der Zwölf, des Priesters, der Gläubigen) müsse stärker betont werden. Er bedauerte das Fehlen einer Theologie des Heiligen Geistes im Bericht Kardinal Höffners, welche die orientalische Theologie so sehr hervorhebe. Die weitere Vertiefung der Fragen dürfe jedoch die ganze vielschichtige Wirklichkeit der priesterlichen Existenz heute nicht unberücksichtigt lassen. Insgesamt schien die doktrinale Debatte keinen wesentlichen Schritt weiterzuführen. Kardinal Döpfner schlug die Einsetzung einer Kommission zur weiteren Vertiefung vor.

Fast einmütig für den Pflichtzölibat

In der Debatte über die praktischen Fragen des Priesteramtes ergab sich ein ganz klarer Schwerpunkt: die Frage der Freistellung des Zölibats und die nach der Weihe des verheirateten vir probatus (dabei kam auch das Problem der Wiederzulassung laisierter Priester in den kirchlichen bzw. priesterlichen Dienst zur Sprache). Eine große Rolle spielte die Frage der Bewältigung der heutigen pastoralen Probleme. Demgegenüber trat das Anliegen der Berufsausübung, des sozialkritischen und politischen Engagements eher zurück.

In der *Zölibatsfrage* kam es zu keiner Polarisierung der Meinungen der Episkopate. Ausnahmslos wurden die Angemessenheit des Zölibats als einer möglichen priesterlichen Lebensform und sein spiritueller und pastoraler Wert sowie sein möglicher eschatologischer Zeichencharakter bejaht und bekräftigt. Ebenfalls so gut wie einstimmig sprachen sich die Väter für die Beibehaltung der institutionellen Sicherung dieser Lebensform in der Weise des Pflichtzölibats aus. Über die bereits bekannten Argumente hinaus wurden wenig neue Elemente beigebracht. Einige erwähnten jedoch ausdrücklich, daß sie nicht auch für die Priester ihres Landes sprachen (z. B. *A. B. Rojas,* der Erzbischof von Santo Domingo, Dominikanische Republik, und Kardinal *J. Krol,* Erzbischof von Philadelphia, USA). Als einziger in diesem Block stritt Kardinal Suenens „in eigenem Namen" für eine Lockerung der bisherigen Zölibatsdisziplin. Die Bischöfe „haben nicht nur die Vollmacht, Priester zu weihen, sondern auch die Pflicht, für eine ausreichende Anzahl von ihnen zu sorgen". Wo Priestermangel herrsche, sei daher die Hierarchie in erster

Linie zur Verantwortung gerufen. Diese Pflicht göttlichen Rechtes rangiert, so betonte Suenens, vor jeder kirchlichen Gesetzgebung, die den Priesternachwuchs dadurch blockiere, daß sie von den Priesterkandidaten ohne Unterschied Eigenschaften fordert, die die Schrift nicht verlangt. „Das Priestertum Getauften verweigern, die fähig sind, diese Verantwortung zu übernehmen, ist unbegreiflich und ärgerniserregend." Jesus habe seine Kirche nicht auf den Lieblingsjünger Johannes, sondern auf Petrus gegründet, der verheiratet war. Und gegen Stimmen gewandt, die mit der leidigen Zölibatsdebatte — wie Kardinal *A. Dell'Acqua,* der Generalvikar von Rom — endlich Schluß machen wollten, sagte der belgische Primas, „ich bedauere, daß die Aufhebung des Diskussionsverbots durch die römischen Behörden so spät gekommen ist. Ich würde sagen, fünf Jahre zu spät." Hinter die gerade erst begonnene öffentliche Debatte einen Schlußpunkt setzen zu wollen wäre eine „Katastrophe".

Außer Kardinal Suenens zeigten eine größere Aufgeschlossenheit in dieser Frage der skandinavische Episkopat, der eine Freistellung des Zölibats aufgrund der drückenden Einsamkeit gerade der jungen Priester für erwägenswert hielt, sowie *T. Amaral,* der Generalobere der Redemptoristen, der im Namen der Vereinigung der Generaloberen der Orden sprach. Man solle doch auf der Synode „ohne Furcht jene verbreiteten Zweifel prüfen, ob es opportun sei, nur solche Männer zu Priestern zu weihen, die glauben, auch das Charisma des Zölibats zu besitzen". Die Orientalen zeigten sich zum Teil konzessionsbereiter, widersprachen sich aber gegenseitig. Zu den vorausgegangenen Interventionen über den Zölibat bemerkte der maronitische Patriarch von Antiochien, *P. P. Méouchi,* man habe den Eindruck, die Kirche werde über die Charismen gestellt, so als ob der Heilige Geist der Kirche zu gehorchen hätte. Die Verherrlichung des Zölibats laufe beinahe auf eine Diskreditierung des Sakraments der Ehe und auf eine Abwertung der orientalischen Tradition hinaus. Weder Schrift noch Tradition stellten zwischen dem Priestertum und der Ehelosigkeit eine so enge Beziehung her, daß die Kirche daraus das Recht ableiten könne, vom Priestertum jene auszuschließen, die heiraten möchten. Man solle dem Priesterkandidaten hier die Freiheit der Entscheidung zugestehen. *M. Hermaniuk,* der ukrainische Metropolit von Winnipeg, Kanada, wollte auch die Konvenienz zwischen Priestertum und Ehe herausgearbeitet wissen. Der ehelose wie der verheiratete Priester seien legitime Formen der Teilnahme am Priestertum Christi. Entsprechend der besonderen Gabe des einzelnen Priesterkandidaten und je nach den pastoralen Bedürfnissen sollten die Patriarchalsynoden der Orientalen und die Bischofskonferenzen der lateinischen Kirche prüfen, welche von beiden Formen die bessere sei. Der Apostolische Exarch für die Katholiken des slawisch-byzantinischen Ritus in Bulgarien dagegen, *D. Stratiew,* betonte, daß auch bei den Orientalen ein einmal geweihter Priester nicht heiraten dürfe und die Bischöfe und Priester in Bulgarien die Beibehaltung der bisherigen Zölibatstradition wünschen. Nach *F. Kuharic,* dem Erzbischof von Agram (Jugoslawien), waren auch die beiden orientalischen Bischöfe seines Landes, die verheiratete Priester haben, aufgrund ihrer Erfahrungen für die lateinische Zölibatsdisziplin eingetreten. Der melchitische Patriarch von Antiochien, *Maximus V. Hakim,* erklärte, daß die westliche Kirche, sollte sie die orientalische Zölibatstradition übernehmen, nicht mehr so leicht Priester laisieren könnte.

Auf eine Diskrepanz in der Werteinschätzung der Voraussetzungen für das Priestertum machte der Generalobere der Weißen Väter, *Th. van Asten,* aufmerksam. Man verlange vom Priester den Verzicht auf die Familie, messe aber offensichtlich dem Verzicht auf Ehren, Titel (auch kirchlichen) und auf Reichtümer entgegen der Schrift keineswegs die gleich große Bedeutung bei. Warum eigentlich?

Für und wider den „erprobten Mann"

Anders als in der Zölibatsfrage zeichneten sich in der Frage der *Weihe verheirateter Männer zu Priestern* unter den Synodalen zwei fast gleich starke Blöcke mit einem zunächst knappen Übergewicht der Gegner dieser Lösung ab. Viele Väter bejahten im Namen ihrer Konferenzen mit den bekannten Einschränkungen in Notlagen die Weihe des vir probatus, einige wollten jedoch in ihm keinen Lückenbüßer sehen, sondern waren grundsätzlich für einen doppelten Typus von Priester. Doch versprachen sich die Väter davon keine unmittelbar spürbare Verringerung des Priestermangels. Die Befürworter dieser Möglichkeit waren in allen Kontinenten zu finden. Sprachen die deutschen, die Schweizer und die französischen Bischöfe dagegen aus, so die österreichischen dafür. Geographische Schwerpunkte lassen sich hier schwer angeben. Kardinal *B. J. Alfrink* bat jene Bischofskonferenzen, die die Weihe verheirateter Männer ablehnten, wenigstens jenen, die dafür seien, keine Hindernisse in den Weg zu legen. Die Gegner einer solchen Regelung wiesen auf den Schneeballeffekt hin, den die Zulassung verheirateter Männer zu den Weihen haben würde. Sie schlugen den verstärkten Einsatz von Diakonen und Laien und eine differenzierte Auffächerung der kirchlichen Dienste vor. Viele hielten die Ordination Verheirateter wenigstens zur Zeit für unopportun. Kardinal Döpfner machte den Vorschlag, man möge den Papst ersuchen, gemäß der Geschäftsordnung (Artikel 24) eine geheime Abstimmung über zwei Fragen zuzulassen: 1. Soll die bisherige Zölibatsregelung in der lateinischen Kirche beibehalten werden? 2. Soll man unter bestimmten Bedingungen verheiratete Männer zu Priestern weihen?

Unter den Befürwortern befanden sich z. B. Länder wie Sambia, Kongo-Kinshasa, Tschad, die Zentralafrikanische Republik, Südafrika, Australien, Indonesien, Brasilien, Perú, Mexiko, Kanada, Belgien, Holland u. a. Zu den Gegnern zählten z. B. Tansania, Ceylon, die USA, Neuseeland, Italien, Deutschland (bei knappen Mehrheitsverhältnissen innerhalb der Bischofskonferenz), Kolumbien, Angola, Vietnam, Polen, die ČSSR, Irland, Spanien, Portugal.

Eine Wiederzulassung des laisierten Priesters zum priesterlichen Dienst wurde von den wenigen Rednern, die diese Frage anschnitten, mit überwiegender Mehrheit aus meist pastoralen Gründen abgelehnt. Einzelne setzten sich jedoch für eine grundsätzliche Überprüfung der Frage ein. *Th. van Asten* befaßte sich ausdrücklicher mit ihr. Entgegen dem äußeren Anschein sei dieses Problem keineswegs so einfach. Viele Priester seien zur Zeit ihrer Entscheidung für Priestertum und Zölibat infolge des Erziehungssystems und der Umwelteinflüsse weder reif noch frei genug für ein endgültiges Engagement gewesen. Man könne sich ihnen gegenüber nicht von defensiven und ungerechten Reflexen bestimmen lassen. Der Generalobere der Weißen Väter wünschte, daß die Synode gerade an sie

ein Wort des Verständnisses, der Liebe und der Gerechtigkeit richte. Zumindest sollten sich alle jeder beleidigenden und verächtlichen Äußerung enthalten. Van Asten verlangte die Aufhebung der diskriminierenden Einschränkungen der neuen Laisierungsordnung. Ein laisierter Priester müsse in der Kirche alles tun dürfen, was auch ein guter Laie tun kann.

Gegenüber diesen beiden Schwerpunkten (Pflichtzölibat und Weihe verheirateter Priester) traten die übrigen praktischen Fragen, wie z. B. die Auffächerung des priesterlichen Dienstes, die Ausübung eines weltlichen Berufes, das sozialkritische und politische Engagement, die Spiritualität, wirtschaftliche Verhältnisse, die Suche nach neuen Pastoralmethoden u. a., in der Generaldebatte zurück. Sie wurden zwar am Rande angesprochen, aber kaum vertieft. Die verschiedenen Schwerpunkte und Tendenzen, die in den 130 Interventionen sichtbar geworden waren, faßte der Relator, Kardinal V. Enrique y Tarancón wie Kardinal Höffner für den theoretischen Teil am Schluß der Debatte vor dem Plenum kurz zusammen.

Mehr institutionalisierte Zusammenarbeit

Was war das Ergebnis? Ziemlich einhellig hatten die Synodalväter den inneren Zusammenhang von Verkündigung und Kult mit einem gewissen Vorrang der Verkündigung herausgestellt, da der Glaube vom Hören komme. Die Wirksamkeit dieser Verkündigung hänge auch von den menschlichen und christlichen Qualitäten des Verkündigers ab. Sie solle jedoch nicht auf den liturgischen Bereich beschränkt sein. Neue Formen der Wortverkündigung könnten geschaffen werden, etwa im Zusammenhang mit der Spendung des Bußsakraments.

Einig war man sich im allgemeinen auch darin, daß Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien je nach der Art ihrer Teilhabe an der einen Sendung der Kirche zu einer effektiven pastoralen Zusammenarbeit kommen müßten. Diese solle aber auf der allen gemeinsamen Sendung und nicht auf psychologischen Konvenienzen beruhen. Demgegenüber betonte Kardinal *F. Marty,* Erzbischof von Paris, gerade die persönlichen Beziehungen zwischen Priestern und Bischöfen: persönliche Anteilnahme, freundschaftliche Aufgeschlossenheit, privates Gespräch. Allerdings reiche dies allein nicht aus. Vielmehr müsse es zu einer Gruppenzusammenarbeit kommen, und zwar auf den verschiedenen kirchlichen Ebenen. Mit einigen anderen Bischöfen forderte er eine Institutionalisierung dieser Zusammenarbeit. Vor allem die bestehenden Priester- und Pastoralräte müßten noch wirkungsvoller arbeiten. Er gab aber zu, es sei schwierig, zwischen den konsultativen und beschließenden Funktionen einen Ausgleich zu finden.

P. Arrupe, Generaloberer der Jesuiten, wollte diese Zusammenarbeit auch in institutioneller Form auf Ordensleute und Priester ausgedehnt wissen (Zusammenkünfte zwischen den Bischofskonferenzen und den Vereinigungen höherer Ordensobern, Teilnahme von Ordensleuten an den Priesterräten u. a.). Speziell die Wünsche der Priester zu diesem Punkt trug der Bamberger Pfarrer *E. Schmitt* vor. Der Dialog zwischen Priestern und Bischöfen müsse nicht nur institutionell gesichert sein, sondern auch auf wirklichem Vertrauen beruhen. Wo der Geist fehlt, da helfe das Recht nichts, meinte er. Die Priester wünschten in den Bischofskonferenzen vertreten zu sein, an den Bischofswahlen stärker beteiligt zu werden. Er forderte auch namens der Priesterauditoren eine Aufwertung der Priesterräte. Mit seinem Dank an den Papst für die symbolische Anwesenheit der Priester auf der Synode verband er den Wunsch nach einer künftigen effektiven Beteiligung.

Von vielen Vätern wurde eine *Auffächerung des priesterlichen Dienstes* entsprechend der Vielfalt der menschlichen Wirklichkeiten und den Adressaten der Verkündigung in einer säkularisierten Welt gefordert. In sie müßte aber auch — dies war wohl der weiteste Vorstoß, der aus Kanada kam *(Kardinal G. B. Flahiff)* — die Frau einbezogen werden. Sie könnte bereits bestehende Dienste noch stärker als bisher übernehmen, oder für sie könnten bzw. müßten neue Dienste geschaffen werden. Ohne es direkt auszusprechen, warf er damit gezielt die Frage einer möglichen Ordination der Frau in die Debatte. Er erhielt Unterstützung vom Erzbischof von Kingston (Jamaika), *S. Carter,* der ausdrücklich eine Prüfung dieser Möglichkeit verlangte, da die früher ihr entgegenstehenden kulturellen und nicht theologischen Gründe heute nicht mehr gelten.

Das für die Ausübung eines *weltlichen Berufes* vom Relator angegebene Kriterium wurde zumeist bestätigt (Medium der Verkündigung und Wahrung der Einheitsfunktion). Während ein direktes und aktives politisches Engagement von der Mehrheit abgelehnt wurde, ließen wenige es unter bestimmten Bedingungen (Entwicklungsländer, Verletzung der Menschenrechte, Mangel an ungeschulten Laien u. a.) gelten oder brachten Verständnis dafür auf. Die Komplementarität zwischen einer Vorevangelisierung und der eigentlichen Verkündigung betonte der Erzbischof von Madhurai, *J. Diraviam,* Indien. Im politischen Bereich bestehe die Aufgabe des Priesters vornehmlich in der Gewissensbildung der Laien *(P. Amaral).* Es fehlte aber auch nicht an Warnungen vor der Gefahr eines neuen Klerikalismus und eines gewissen Horizontalismus. Der Erzbischof von Panamá, *M. McGrath,* verwies in eigenem Namen auf die vielfachen Erklärungen des kirchlichen Lehramtes der neueren und neuesten Zeit zum sozialen Fortschritt und zu den Menschenrechten. Man dürfe sich daher nicht wundern, wenn viele Priester diese Worte ernst genommen und — in der Ungewißheit, worin gerade in Entwicklungsländern ihre primäre Aufgabe bestehe — sich vielleicht stärker sozial und politisch engagiert haben, als dies von ihrer spirituellen Sendung her verantwortbar ist.

Für die *spirituelle Formung* hielten die meisten Synodalväter die bisher üblichen Frömmigkeitsformen (tägliche Meßfeier, häufige Beicht, Breviergebet und Betrachtung) noch für wirkungsvoll genug. Andere warnten vor einer Einkapselung in einen neuen „Supranaturalismus". Aufgrund seiner prophetischen Aufgabe müsse der Priester neue Wege einer Spiritualität in der Welt suchen. Der Akzent dieser neuen priesterlichen Spiritualität müsse auf der Einheit zwischen ihr und dem Apostolat (Entfaltung der pastoralen Liebe) und auf einer Aufwertung der Kontemplation liegen (z. B. *E. Pironio,* Weihbischof von La Plata, Argentinien und, Sekretär des CELAM).

III. Die Ergebnisse in den Sprachgruppen

Schon während der Generaldebatte hatten manche (z. B. Kardinal F. Marty) Anzeichen von Müdigkeit unter den Synodalen beklagt, die nicht zuletzt durch die monotone Wiederkehr der gleichen Gedanken erzeugt wurde. Der

französische Kardinal stimmte daher seinem deutschen Kollegen Döpfner zu, der in eigenem Namen den Vorschlag machte, man möge in den Arbeitskreisen keinen langen systematischen Text, sondern klare und knappe praktische Empfehlungen ausarbeiten. Einige davon könnten als Voten dem Papst unterbreitet, andere in Form von Überlegungen und Vorschlägen formuliert und in den römischen Dikasterien und nationalen Bischofskonferenzen später ausdiskutiert und wieder andere den Theologen zur lehrhaften Vertiefung überwiesen werden.
Auch die jeweiligen Berichterstatter hatten in ihrem Rückblick auf die vorausgegangene Debatte Vorschläge und Überlegungen zur Diskussion angeboten. Kardinal Höffner verwies als mögliche Diskussionsgrundlage auf das synodale Arbeitspapier, auf seine eigene Relatio, auf die Richtsätze der Internationalen Theologenkommission zum Priesteramt und zum „character indelebilis" und auf die acht Lehrsätze der deutschen Bischofskonferenz. Diese verschiedenen Vorschläge und Empfehlungen für die Arbeitskreise zeigen, daß man sich über deren Zielsetzung nicht hinreichend klar war. Was sollte eigentlich als Ergebnis aus ihren Diskussionen herauskommen? Eine Erklärung der Synode an die Priester? An die Gesamtkirche? Eine neues Lehrdokument oder Lösungsvorschläge für die praktischen Probleme? Als weiteres Handicap erwies sich die im Vergleich zur ausgedehnten Generaldebatte (16 Plenarsitzungen) mehr als knapp bemessene Diskussionszeit. Über den doktrinalen Teil debattierte man ganze anderhalb Tage (vom 5. bis zum 6. 10. abends), über den praktischen etwas länger (am 15., 16. und 18. 10.). Die Diskussion stand somit unter Zeitdruck und konnte sich nicht mit allen Fragen gründlich genug befassen.

Wenig neue Akzente

Die Arbeit in den Sprachgruppen (circuli minores) begann unmittelbar nach den Repliken der Berichterstatter über die jeweils vorausgegangene Generaldebatte. Die Sprachgruppen wählten selbst ihren Vorsitzenden (Moderator) und den Berichterstatter (Relator). Dieser sorgte mit Hilfe theologischer Experten als Hilfssekretäre für die Zusammenfassung der Diskussionsergebnisse für die Plenarsitzung. Es wurden gebildet: drei englische Gruppen: Gruppe I mit Kardinal *W. Conway*, Irland (Moderator) und Erzbischof *J. Cordeiro*, Pakistan (Relator), Gruppe II mit Kardinal *K. J. Dearden*, USA (Moderator) und *E. Heston* CSC, Präsident der Kommission für die Massenmedien (Relator), Gruppe III mit Kardinal *J. J. Carberry*, USA (Moderator) und *Th. van Asten*, Generaloberer der Weißen Väter (Relator); drei französische Sprachgruppen: Gruppe I mit Kardinal *G. Garronne*, Präfekt der Unterrichtskongregation (Moderator) und Erzbischof *R. Etchegaray*, Frankreich (Relator), Gruppe II mit Kardinal *F. Marty*, Frankreich (Moderator) und *I. Lécuyer*, Generaloberer der Kongregation vom Heiligen Geist (Relator), Gruppe III mit Kardinal *L. J. Suenens*, Belgien (Moderator) und Bischof *P. Schmitt*, Frankreich (Relator); drei spanisch-portugiesische Arbeitskreise: Gruppe I mit Erzbischof *A. B. Vilela*, Brasilien (Moderator) und Bischof *O. Derisi*, Argentinien und Bischof *F. B. Avalos*, Paraguay (als Relatoren), Gruppe II mit Kardinal *J. Landazuri-Ricketts*, Perú (Moderator) und Erzbischof *M. McGrath*, Panamá (Relator), Gruppe III mit Bischof *E. Pironio*, Argentinien (Moderator) und Bischof *J. F. Torres Oliver*, Puertorico (Relator); eine deutsche Sprachgruppe mit Kardinal *J. Döpfner* (Moderator) und Bischof *F. Hengsbach* (Relator); eine italienische mit Kardinal *A. Poma* (Moderator) und dem Apostolischen Administrator *E. Bartoletti* (Relator) und — als letzte — eine lateinische Sprachgruppe mit Kardinal *P. Felici*, Italien (Moderator) und dem armenischen Patriarchen *I. P. Batanian* (Relator). In der deutschen Sprachgruppe waren u. a. auch Kardinal *B. Alfrink* und der Bischof von Oslo, *J. Gran*.
Die Ergebnisse der ersten Diskussionsrunde über den doktrinalen Teil der Priesterfrage ließen in den Grundzügen keine neuen Elemente erkennen. Die meisten Gruppen beschränkten sich auf die Aufstellung einiger Kernsätze, die mit gewissen Nuancen und Akzentverschiebungen im wesentlichen das schon Gesagte bestätigten. Die unbeweglichste Position nahm dabei die lateinische Sprachgruppe unter ihrem Vorsitzenden *P. Felici* ein. Die Synode, so stellte sie fest, solle kein neues Lehrdokument verabschieden, weil die Lehre der Kirche über den Priester vom Lehramt, von der Tradition und den Konzilien schon hinreichend behandelt und von der Liturgie und der Praxis der Kirche bekräftigt worden ist. Das synodale Arbeitspapier stellt nach Ansicht dieses Arbeitskreises keinen Rückschritt dar, wie manche behaupten. Unmißverständlich und nachdrücklich unterstrich man die Aussagen von Trient über den „character indelebilis" des Priesters und stellte den „wesentlichen" Unterschied zwischen Priester und „Laien" scharf heraus, ohne auch nur den Versuch einer Klärung zu unternehmen.
Die zweite englische Gruppe forderte eine konkret gefaßte Erklärung der Synode über das Wesen des Weihepriestertums mit Betonung der christologischen und ekklesiologischen Dimension. Gegen ein solches Dokument sprach sich die deutsche Sprachgruppe aus, die einige wenige, aber klare Aussagen zur Lösung der aktuellen Probleme für sinnvoller hielt. Ihrer Ansicht nach sollte sich die Synode die acht von der deutschen und österreichischen Bischofskonferenz ausgearbeiteten Thesen zur Theologie des priesterlichen Amtes zu eigen machen.
Die dritte englische Gruppe überforderte wohl die Synode, wenn sie von ihr eine Entscheidung über folgende Punkte verlangte: über das Wesen des Priestertums, über den Begriff der Berufung, über die Heiligkeit des Priesters und die Möglichkeit, sie in seinemDienst zu erreichen, über den bleibenden Charakter des Amtes, den genauen Sinn des Terminus „Priester" im Neuen Testament und über seine Funktion im sozialen Fortschrittsstreben der Völker.

Abneigung gegen ein Lehrdokument?

Diese Diskussionsergebnisse, die dem Plenum von den Berichterstattern vorgetragen wurden, bildeten jedoch nur das Rohmaterial für eine weitergehende Feinarbeit eines Sonderkomitees unter der Leitung von Kardinal Höffner. Ihr gehörten der Relator selbst, die Berichterstatter der zwölf Arbeitsgruppen und die fünf Mitglieder der Unterkommission der Internationalen Theologenkommission an (*J. Medina* als Sondersekretär Höffners und die vier Theologen *H. U. von Balthasar, J. Le Guillou, M. González de Cardenal* und *J. F. Lescrauwaet* als Gehilfen des Sekretärs"). Aufgabe dieser Sonderkommission war es, die 92 Wortmeldungen der Generaldebatte und die Diskussionsergebnisse der zwölf Arbeitskreise zu einem provisorischen synthetischen Text zu verarbeiten. Dieser

wurde jedoch erst nach Erstellung eines gleichartigen Textes über den praktischen Teil und in Abstimmung mit ihm der Plenarversammlung zur Approbation vorgelegt.
Auch die dem Plenum am 19. Oktober vorgetragenen Diskussionsergebnisse über die praktischen Fragen boten gegenüber dem Meinungsspektrum der Generaldebatte keine Überraschungen. Auch ohne Abstimmung, die man auf später verlegen mußte, zeichneten sich bald ziemlich klare Konturen ab. Die Zölibatsverpflichtung wurde als Auswahlprinzip für die Annahme eines Priesterkandidaten fast einmütig bekräftigt, aber man wünschte eine differenziertere biblische Begründung der priesterlichen Ehelosigkeit. Auch in der Frage der Ordination verheirateter Männer zeichnete sich bald eine ablehnende Mehrheit ab. In der Debatte um die Kompetenzen der Priesterräte einigte sich z. B. die deutsche Gruppe auf die Kompromißformel, sie sollten ein verantwortliches Organ der Mitarbeit sein und nicht nur konsultative Befugnisse haben. Diese forderte auch eine angemessene Beteiligung von Priestern und Laien an der Bischofswahl. Sehr zurückhaltend dagegen war man allgemein gegenüber dem sozialpolitischen Engagement der Priester. Leitende Funktionen in Parteien oder Gewerkschaften wurden von der Mehrheit abgelehnt.
Überblickt man die Gesamtdebatte über die Priesterfrage, so springt das magere Ergebnis ins Auge. Man bekräftigte im wesentlichen die bisherige Doktrin und hielt unbeirrbar an der bisherigen Struktur und Disziplin fest. Manche hatten gehofft, die Synode würde durch eine Empfehlung, verheiratete Männer zu ordinieren, den Anfang für eine praktische, an der Gemeinde orientierte Erneuerung des kirchlichen Amtes setzen. Sie wurden enttäuscht. Weshalb aber der Aufwand? Worin lag das hauptsächliche Handicap? Ganz offensichtlich darin, daß man nochmals den Priester als Amtsträger und als Lebensform rein in sich betrachtete und sich nicht die Frage nach dem Verständnis und der Funktionalität des kirchlichen Amtes insgesamt stellte. Das Erstaunliche: die Gemeinde, die lokale Kirche, ohne die der geistliche Amtsträger weder theologisch noch funktional-soziologisch zu begreifen ist, kam nur am Rande zur Sprache. Die christologische Rede vom Priestertum aller Gläubigen blieb zu abstrakt, um den Konnex Priester—Gemeinde einigermaßen überzeugend darzustellen.
Dennoch sind einige Positiva zu vermerken. Zunächst förderten die Interventionen und Diskussionen bei aller ermüdenden Wiederholung die unklaren Punkte und die Schwächen der traditionellen Lehre zutage und machten sie — vielleicht — vielen erst einmal bewußt. Der von da ausgehende Impuls zur weiteren theologischen Vertiefung ist in seiner langfristigen Wirkung nicht zu unterschätzen. Auch wird niemand nach dieser Synode die Priesterfrage mit all ihren Implikationen als unaktuell abtun können. Sie wird weiter auf der Tagesordnung bleiben und Schritt für Schritt einer Lösung näher gebracht werden müssen. In diesem Sinne war die Synode ein erster amtlicher, wenn auch kein sehr ermutigender Schritt.

Dokumentation

Das Evangelium und die Kirche

Bericht der evangelisch-lutherisch / römisch-katholischen Studienkommission.

Im folgenden veröffentlichen wir einen Studienbericht der gemeinsamen römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Theologen-Kommission. Diese Kommission wurde auf Anregung der gemeinsamen Arbeitsgruppe Lutherischer Weltbund / Katholische Kirche 1967 ins Leben gerufen. Sie hat seither mehrere Sitzungen abgehalten, die letzte im Februar 1971 auf Malta. Auf diese Sitzung geht die Endfassung des vorliegenden Berichts im wesentlichen zurück. Der Bericht, der als Basis der weiteren zwischenkonfessionellen theologischen Gespräche zwischen Katholiken und Lutheranern zu verstehen ist, nimmt den Ausgangspunkt vom Verständnis des Evangeliums als Glaubensgrundlage und stößt von der gemeinsamen Glaubensgrundlage zu dem wichtigsten und gegenwärtig aktuellsten Kontroversfragen vor. Die Interkommunion ist eines dieser Themen, die Amtsfrage einschließlich des römischen Primats ein anderes. Das Dokument als Ganzes gibt den wünschenswerten Aufschluß darüber, wie nahe man sich zwischen beiden Konfessionen gerade in den ekklesiologischen Fragen gekommen ist und welches Gewicht die bleibenden Kontroversen behalten. Die Einleitung hält die verschiedenen Stadien der Entstehungsgeschichte des Berichts fest, der in doppelter amtlicher Fassung (deutsch und englisch) den beiden Kirchenleitungen zugegangen ist.

Einleitung

1. Die Kontakte zwischen dem Lutherischen Weltbund und der römisch-katholischen Kirche anläßlich des II. Vatikanischen Konzils führten zur Bildung einer „römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Arbeitsgruppe", die im August 1965 und im April 1966 in Straßburg tagte. Sie war beiderseits offiziell autorisiert und erörterte die Frage möglicher Kontakte, Gespräche und Formen der Zusammenarbeit[1].
2. Beide Delegationen waren davon überzeugt, daß die traditionellen theologischen Kontroversfragen zwischen Katholiken und Lutheranern noch immer von Bedeutung sind, daß sie aber „im Rahmen des heutigen Weltbildes" und auf Grund neuer naturwissenschaftlicher, geschichtswissenschaftlicher und bibeltheologischer Einsichten in einer anderen Perspektive erscheinen. Sie stellten sich darum die Aufgabe, im Lichte dieser neuen Einsichten „ein ernsthaftes Gespräch über theologische Fragen zu beginnen" und dabei „etwaige Mißverständnisse und Reibungspunkte festzustellen und zu beseitigen"[2]. Sie waren sich einig, daß es in erster Linie nicht darum geht, schnelle Lösungen in praktischen Fragen zu suchen, sondern über Grundfragen, die beide Kirchen sowohl trennen wie vereinen, in ein umfassendes Gespräch einzutreten.
3. Für diese Aufgabe wurde von den zuständigen kirchlichen Autoritäten eine international zusammengesetzte Studienkommission berufen. Ihr wurde das Thema „Das Evangelium und die Kirche" gestellt. Außer den ordentlichen Mitgliedern wurden zu den einzelnen Sitzungen theologische Experten für das jeweilige Thema als außerordentliche Mitglieder eingeladen.
4. Auf ihrer ersten Sitzung vom 26. bis 30. November 1967 in Zürich behandelte die Studienkommission das Thema „Evangelium und Überlieferung". Man wählte diesen bibeltheologischen Einstieg bei der Frage nach dem Evangelium und seiner Überlieferung im NT, weil man nach der allgemeinen Erfahrung von interkonfessionellen Begegnungen, besonders zwischen evangelischen und katholischen Theologen, erwarten konnte, daß

bei biblisch-exegetischen Gesprächen die Möglichkeit einer Verständigung besonders groß ist. Außerdem hatte der Bericht der „Gemeinsamen Arbeitsgruppe" darauf hingewiesen, daß „die Entwicklung der heutigen Bibelwissenschaft die traditionellen Formulierungen der gegenseitigen Positionen verändert und eine neue Sicht der konfessionellen Unterschiede eröffnet" hat[3].
Als Thema der 2. Sitzung vom 15. bis 19. September 1968 in Båstad (Schweden) bestimmte die Studienkommission „Welt und Kirche unter dem Evangelium". Sie ging dabei von der Erkenntnis der ersten Sitzung aus, daß das Evangelium als Heilsereignis an der jeweiligen geschichtlichen Situation, ebendamit es dasselbe bleibt, je neu verkündet werden muß. Evangelium und Kirche können deshalb ohne Bezug zur Welt nicht adäquat bestimmt werden. Die Studienkommission hatte überdies die Hoffnung, daß die beiden Kirchen im gemeinsamen Dienst an der Welt eine neue Einheit finden könnten.
5. Nachdem auf diese Weise der Gesamtrahmen des der Studienkommission gestellten Themas abgesteckt und geklärt war, konnten sich die beiden folgenden Sitzungen mehr ekklesiologischen Problemen zuwenden. Hier stellten sich die zwischen den beiden Konfessionen anstehenden Fragen in besonders bedrängender Weise. Die 3. Sitzung vom 4. bis 8. Mai 1969 in Nemi (Italien) befaßte sich unter dem Thema „Die Strukturen der Kirche" besonders mit der Frage des kirchlichen Amtes. Die 4. Sitzung vom 22. bis 26. Februar 1970 in Cartigny (Genf) führte die Problematik von Nemi unter dem Thema „Evangelium und Recht — Evangelium und christliche Freiheit" weiter und wandte sich dabei auch den Fragen des päpstlichen Primats und der Interkommunion zu.
6. Auf der 5. Sitzung vom 21. bis 26. Februar 1971 in San Anton (Malta) ging es vorwiegend um die Abfassung eines umfassenden Schlußberichtes. Dafür hatte eine kleine Subkommission auf einer Sitzung vom 27. bis 30. Oktober 1970 in Hamburg eine Vorlage erarbeitet. Nach gründlicher Überarbeitung dieser Vorlage wurde der Schlußbericht am 25. Februar 1971 von der Studienkommission einstimmig angenommen. Eine von der Studienkommission eingesetzte kleine Redaktionskommission hatte auf ihrer Sitzung vom 28. bis 30. Mai in Tübingen lediglich noch die Aufgabe, diesen Schlußbericht unter Berücksichtigung einzelner Voten der Mitglieder der Studienkommission redaktionell zu überarbeiten.
7. Bei der Beurteilung des vorliegenden Berichts ist es wichtig, zu sehen, daß es nicht die Aufgabe der Studienkommission war, die theologischen Kontroversen des 16. Jahrhunderts als solche zu behandeln; sie sollte vielmehr im Licht der neueren bibeltheologischen und kirchengeschichtlichen Erkenntnisse sowie auf Grund der durch das II. Vatikanische Konzil eröffneten Perspektiven die konfessionellen Differenzen neu prüfen. Dabei ist der Begriff „Evangelium" zu einem Schlüsselbegriff für den ökumenischen Dialog geworden. Diese Tatsache hat auch die Wahl des Themas bestimmt. Das Thema „Das Evangelium und die Kirche" wurde absichtlich allgemein gehalten, um die Diskussion mehrerer Kontroverspunkte zu ermöglichen.
8. Alles in allem sind die Mitglieder der Studienkommission der Überzeugung, daß sie im Rahmen ihres Themas eine bemerkenswerte und weitreichende Übereinstimmung erzielt haben. Diese Übereinstimmung erstreckt sich nicht nur auf das theologische Verständnis des Evangeliums, seiner grundlegenden und normativen Bedeutung für die Kirche, seiner christologischen und soteriologischen Mitte, sondern auch auf eng damit verbundene und durchaus wesentliche Punkte der Lehre, die bislang kontrovers waren. Einige dieser Fragen bedürfen ohne Zweifel noch weiterer Klärung. Wir fragen uns jedoch: Müssen die noch verbleibenden Unterschiede als Hindernisse für eine Kirchengemeinschaft betrachtet werden? Sind nicht die Unterschiede, die auf Grund gegenwärtiger Herausforderungen quer durch die beiden Kirchen hindurch verlaufen, mindestens ebenso groß wie die traditionellen Unterschiede zwischen den lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche? Diese Fragen bedrängen uns — wenn auch von verschiedenen Ausgangspunkten her — gemeinsam, und sie können nur in gemeinsamer Bemühung eine Antwort finden.
9. Die Studienkommission ist sich jedoch auch der Grenzen ihrer Arbeit bewußt. Da das ihr gestellte Thema eine Begrenzung der Perspektive auferlegte, konnten einige der behandelten Probleme nicht in theologisch umfassender Weise erörtert werden. Andere Fragen, wie z. B. das Problem der päpstlichen Unfehlbarkeit, wurden bis zu einem gewissen Grad behandelt, wurden jedoch nicht mehr in den Bericht aufgenommen. Teilweise spielte dabei auch der Mangel an Zeit eine Rolle. Unter den theologischen Kontroverspunkten, die von der Studienkommission nicht ausdrücklich behandelt wurden, möchten wir erwähnen:
— das Verhältnis von Kirche und Evangelium zu den Sakramenten
— das Verhältnis zwischen Glaube und Sakramenten
— das Verhältnis von Natur und Gnade und von Gesetz und Evangelium
— die Frage des Lehramtes
— die Fragen der Mariologie.
Die Erfahrung bei unserer Arbeit hat jedoch gezeigt, daß die gemeinsame Diskussion solcher Fragen zu Lösungen führen kann, die zuvor nicht ohne weiteres vorauszusehen sind.
10. Einige von uns behandelte Themen müßten in einem umfassenderen Zusammenhang behandelt werden, als es der Studienkommission möglich war. Das gilt vor allem von dem Thema „Das Evangelium und die Welt". Eine umfassende Behandlung dieses Problems hätte ein Fachwissen verlangt, wie es in unserer Kommission nicht vertreten war. Für eine adäquate theologische Behandlung dieser Fragen kommt nämlich Wissenschaftsbereichen wie der Ethik, der Soziologie, der Psychologie u. a. mehr als eine theologische Hilfsfunktion zu. Für ein umfassendes Verständnis des Begriffes „Evangelium" müßte außerdem dem AT noch größere Beachtung zukommen. Zwar wird dieser Begriff in dem vorliegenden Bericht in keiner Weise auf die Evangelien des NT eingeschränkt oder mit ihnen identifiziert. Doch könnte sich ein intensiveres Studium des Zeugnisses des AT als weiterführend erweisen.
11. Interkonfessionelle Gespräche haben ihre eigene Problematik. Das wurde auch bei unseren Gesprächen offenkundig. Oft werden die Probleme in einer Weise gestellt, wie es sich aus der Fragestellung der Tradition nur einer der beiden Kirchen ergibt. Eine solche Herausforderung kann sich für den Partner jedoch als sehr fruchtbar erweisen und ihn zu einem tieferen Verständnis seiner eigenen Tradition führen. Dabei ergibt sich jedoch oft die Schwierigkeit, eine für beide Teile annehmbare sprachliche Formulierung zu finden. Oft muß die gewohnte dogmatische Begrifflichkeit einer Tradition vermieden werden, obwohl die gemeinte „Sache" durchaus behandelt wird. Eine besondere Schwierigkeit besteht darin, daß es für die Lutheraner oft schwierig ist, das gegenwärtige lutherische Glaubensverständnis verbindlich zu umschreiben. Während die Katholiken auch auf jüngere lehramtliche Äußerungen, besonders auf das II. Vatikanische Konzil, verweisen können, müssen die Lutheraner jeweils auf die Bekenntnisse des 16. Jahrhunderts zurückgreifen. Das macht es schwierig, die Vielfalt, Freiheit und Stärke des tatsächlichen Lebens und des Glaubenszeugnisses in den lutherischen Kirchen von heute verbindlich wiederzugeben.
12. Die Grenzen der Arbeit der Studienkommission können dadurch ausgeglichen werden, daß man den vorliegenden Bericht einer möglichst breiten Diskussion in den Kirchen unterwirft. Die Arbeit internationaler ökumenischer Kommissionen sollte durch die Arbeit auf regionaler Ebene ergänzt werden. Deren Ergebnisse könnten dann ähnlichen Gruppen anderer Länder und anderer Kulturbereiche und schließlich einer internationalen Kommission zur Stellungnahme vorgelegt werden.
13. Der hier vorliegende Bericht gibt die Überzeugungen und Einsichten der Studienkommission wieder. Sie haben sich im Prozeß eines vierjährigen Dialogs allmählich herausgebildet. Obwohl die Kommission einen offiziellen Auftrag hatte, ist sie sich doch bewußt, daß das Ergebnis ihrer Arbeit keinen für die Kirchen verbindlichen Charakter tragen kann. Sie unterbreitet hiermit diesen Bericht den zuständigen kirchl. Autoritäten in der Hoffnung, daß er dazu beiträgt, das Verhältnis zwischen den luth. Kirchen und der kath. Kirche zu klären und zu verbessern.

I. Evangelium und Überlieferung

A. Die Frage nach dem Evangelium

14. Die Spaltung zwischen Lutheranern und Katholiken hat viele Ursachen, die in der besonderen geschichtlichen Situation des 16. Jahrhunderts begründet sind. Letztlich haben sich Lutheraner und Katholiken jedoch um des rechten Verständnisses des Evangeliums willen getrennt. Obwohl sich die geschichtliche Situation weitgehend verändert hat, sind sie auch heute der Überzeugung, daß ihre jeweiligen Traditionen unaufgebbare Elemente enthalten. Die Einheit der Kirchen kann nur eine Einheit in der Wahrheit des Evangeliums sein. Deshalb fragen sie: Wie können wir dieses Evangelium heute verstehen und verwirklichen?

15. In der Behandlung dieser entscheidenden Frage stellte sich von Anfang an heraus: Es ist uns unmöglich, die traditionellen kontrovers-theologischen Positionen einfach zu wiederholen. Nicht nur die geschichtliche Situation, in welcher diese entstanden waren, auch die theologische Methode und Fragestellung haben sich durch die moderne Bibel- und Geschichtswissenschaft tiefgreifend verändert und eine neue Sicht der konfessionellen Unterschiede eröffnet. Deshalb müssen wir die Frage nach dem Evangelium aus der heutigen theologischen und kirchlichen Perspektive neu stellen.

B. Die Verkündigung Jesu und das urchristliche Kerygma

16. Der Ausgangspunkt unserer Überlegungen war die Frage nach dem Verhältnis des urchristlichen Kerygmas zur Verkündigung Jesu. Dabei zeigte sich Übereinstimmung darin, daß Leben und Verkündigung Jesu nur auf dem Weg der urchristlichen Überlieferung zugänglich sind. Die Möglichkeit der Rekonstruktion von Leben und Verkündigung Jesu sowie die Frage der Kontinuität der Evangeliumspredigt wurde von den Gesprächspartnern unterschiedlich beurteilt. Es bestand jedoch Übereinstimmung darin, daß das Evangelium grundlegend auf dem Osterzeugnis beruht. Im Evangelium wird das Heil Gottes für die Welt in Jesus Christus weitergegeben und im Heiligen Geist vergegenwärtigt. Das Evangelium als Verkündigung des Heilsgeschehens ist deshalb selbst Heilsereignis.

17. Seit Anbeginn war das Evangelium von Jesus Christus Gegenstand der Überlieferung[4]. Aus der Evangeliumsverkündigung und in deren Dienst entstanden Schriften, die später als Neues Testament bezeichnet wurden. Damit stellt sich die alte kontrovers-theologische Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition in neuer Weise. Es kann nicht mehr die Schrift exklusiv der Tradition gegenübergestellt werden, weil das Neue Testament selbst Ergebnis urchristlicher Tradition ist. Doch kommt der Schrift als Zeugnis der grundlegenden Überlieferung eine normative Funktion für die gesamte spätere Tradition der Kirche zu[5].

C. Kriterien kirchlicher Verkündigung

18. Da das Evangelium in immer neue geschichtliche Situationen hinein bezeugt werden muß, stellt sich die Frage nach den Kriterien, auf Grund welcher man zwischen legitimen und illegitimen späteren Entwicklungen unterscheiden kann. Diese Frage läßt sich nicht auf rein theoretische Weise beantworten. Weder das Prinzip sola scriptura noch der formale Verweis auf die Verbindlichkeit des Lehramtes kann genügen. Primäres Kriterium ist, daß der Heilige Geist das Christusereignis als Heilsgeschehen erweist. Es erhebt sich freilich die Frage, wie sich die Macht des Heiligen Geistes als Kriterium konkret ausweisen läßt. Wenn die Kontinuität der Überlieferung zu ihrem Ursprung konkret festgestellt werden soll, bedarf es offenbar sekundärer Kriterien.

19. Nach lutherischer Ansicht ist das lebendige Wort der Predigt die normale Form verbindlicher Interpretation des Evangeliums. Die Bekenntnisse der Kirche besitzen Autorität als sachgemäße Auslegung der Schrift. In besonderen Situationen (vgl. den Kirchenkampf) kann es der Kirche als dem Volk Gottes gegeben werden, das Evangelium im Blick auf neue Fragen mit Autorität neu zu bekennen.

20. Nach katholischer Ansicht bringt der Herr sein Wort zur Geltung durch das Zueinander und Miteinander von Amt und nichtamtlichem Charisma, die beide an die Schrift verwiesen bleiben[6]. Da das Evangelium stets in Glauben und Leben ausgelegt wird, stellt auch die lebendige Glaubenserfahrung der Christen ein sekundäres Kriterium dar. Auf solche Weise wird die Kirche in grundlegender Treue zu Christus und seiner Wahrheit bewahrt und immer wieder zur Erneuerung geführt. Es wird ihr so die Freiheit geschenkt, sich von nicht mehr zeitgemäßen Formen und Formulierungen zu lösen, um das Evangelium situationsgerecht zu verkündigen.

21. Beide Gesprächspartner waren sich einig, daß die Autorität der Kirche nur Dienst am Wort sein kann und daß sie über das Wort des Herrn nicht verfügen kann. Deswegen muß die kirchliche Tradition dem Worte gegenüber offenbleiben und dieses Wort so weitergeben, daß es immer wieder gläubiges Verstehen eröffnet und Freiheit zum christlichen Tun schenkt.

22. Trotz dieser geschichtlichen Variabilität der Verkündigung sind Lutheraner und Katholiken der Überzeugung, daß die Kirche vom Heiligen Geist unablässig in die Wahrheit eingeführt und in ihr gehalten wird. In diesem Zusammenhang müssen die in der katholischen Tradition geläufigen Begriffe Indefektibilität und Infallibilität verstanden werden. Diese beiden vorwiegend negativen Begriffe sind Mißverständnissen ausgesetzt. Obwohl sie erst späteren Ursprungs sind, sind sie der Sache nach der Alten Kirche bekannt und stützen sich auf eine Auslegung neutestamentlicher Stellen[7].

23. Unfehlbarkeit muß in erster Linie verstanden werden als Gabe an die ganze Kirche als Volk Gottes. Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit darf nicht statisch verstanden werden, sondern ist ein dynamisches Geschehen, das sich unter dem Beistand des Heiligen Geistes im unaufhörlichen Kampf gegen Irrtum und Sünde in der Kirche wie in der Welt vollzieht.

D. Mitte des Evangeliums und Hierarchie der Wahrheiten

24. Das Bemühen um die eine bleibende Wahrheit in der Mannigfaltigkeit der Überlieferungen führt zur Frage nach dem Fundament und der Mitte des Evangeliums, demgegenüber sich die vielfältigen kirchlichen Glaubenszeugnisse in verschiedenen geschichtlichen Situationen als Bezeugung und Entfaltung begreifen lassen. Dieses Fundament und diese Mitte kann freilich nicht in eine theologische Formel eingefangen werden; es besteht vielmehr in dem eschatologischen Heilshandeln Gottes in Kreuz und Auferstehung Jesu, das alle Verkündigung explizieren will.

25. In der Diskussion ergab sich eine gewisse Konvergenz des katholischen Gedankens einer Hierarchie der Wahrheiten und des lutherischen Verständnisses des Evangeliums von einer inhaltlichen Mitte her. Der Begriff der Hierarchie der Wahrheiten[8] macht es der katholischen Theologie möglich, nicht alle Glaubenswahrheiten auf ein und derselben Ebene zu sehen, sondern einen sachlich-inhaltlichen Gesichtspunkt einzubringen, unter dem der verschiedene Rang der einzelnen Glaubenswahrheiten sichtbar wird. Zugleich ist für alle Glaubenswahrheiten, welchen Rang auch immer sie einnehmen mögen, im Fundament des christlichen Glaubens ein gemeinsamer Beziehungspunkt gegeben. Damit rückt der Gedanke der Hierarchie der Wahrheiten in unmittelbare Nähe zum Gedanken einer Mitte des Evangeliums. Die offensichtliche Nähe verdeckt freilich nicht die verschiedenen Akzentuierungen beider Gedanken. Während bei dem Gedanken der Hierarchie der Wahrheiten das Moment der Ganzheit und der Fülle stärker hervortritt, impliziert der Gedanke der Mitte, zumal wenn man seine theologiegeschichtliche Anwendung bedenkt, in stärkerem Maße einen kritischen Akzent, auf Grund dessen kirchliche Überlieferungen sich fragen lassen müssen, ob sie in rechter Weise Bezeugungen des Evangeliums darstellen.

E. Das Problem der Rechtfertigungslehre

26. Ausgehend von der Frage nach der Mitte des Evangeliums stellt sich die Frage nach dem beiderseitigen Verständnis der Rechtfertigung. An diesem Punkt waren die traditionellen kontrovers-theologischen Auseinandersetzungen besonders scharf ausgeprägt. Heute zeichnet sich in der Interpretation der Rechtfertigung ein weitreichender Konsens ab. Auch die katholischen Theologen betonen in der Rechtfertigungsfrage, daß die Heilsgabe Gottes für den Glaubenden an keine menschlichen Bedingungen geknüpft ist. Die lutherischen Theologen betonen, daß das Rechtfertigungsgeschehen nicht auf die individuelle Sündenvergebung beschränkt ist, und sehen in ihm nicht eine rein äußerlich bleibende Gerechterklärung des Sünders[9]. Vielmehr wird durch die Rechtfertigungsbotschaft die im Christusgeschehen realisierte Gottesgerechtigkeit dem Sünder als eine ihn umfassende Wirklichkeit übereignet und dadurch das neue Leben der Glaubenden begründet[10].

27. In diesem Sinn kann die Rechtfertigung als Gesamtausdruck des Heilsgeschehens verstanden werden. Es ist freilich nicht zu verkennen, daß bei Paulus das umfassende Zeugnis für die Gottesgerechtigkeit in einer konkreten Auseinandersetzung mit jüdischer Gesetzlichkeit zugespitzt wird. Als Begründung christlicher Freiheit gegenüber gesetzlichen Bedingungen für den Heilsempfang muß die Rechtfertigungsbotschaft als gewichtige Explikation der Mitte des Evangeliums immer wieder neu zur Sprache gebracht werden. Es wurde jedoch auch darauf verwiesen, daß das im Evangelium bezeugte Heilsgeschehen auch in anderen dem NT entnommenen Vorstellungen wie Versöhnung, Freiheit, Erlösung, neues Leben, neue Schöpfung, zusammenfassend zum Ausdruck gebracht werden kann.

28. Obgleich eine weitgehende Übereinstimmung im Verständnis der Rechtfertigungslehre möglich erscheint, erheben sich hier Fragen: Welcher theologische Stellenwert kommt ihr zu — und werden die Konsequenzen für Leben und Lehre der Kirche auf beiden Seiten in gleicher Weise beurteilt?

29. Für lutherisches Verständnis unterstehen auf Grund des Bekenntnisses der Rechtfertigung alle kirchlichen Traditionen und Institutionen dem Kriterium, daß sie rechte Verkündigung des Evangeliums ermöglichen und die Bedingungslosigkeit des Heilsempfanges nicht verdunkeln. Von daher ergibt sich, daß kirchliche Ordnungen und Riten nicht als Heilsbedingungen auferlegt werden dürfen, sondern nur als freie Entfaltung des Glaubensgehorsams gelten können[11].

30. Gemeinsam sind Lutheraner und Katholiken der Überzeugung, daß das Evangelium die christliche Freiheit begründet. Diese Freiheit wird im NT beschrieben als Freiheit von der Sünde, als Freiheit von der Macht des Gesetzes als Freiheit vom Tode und als Freiheit zum Dienst gegenüber Gott und dem Nächsten. Da jedoch die christliche Freiheit an die Bezeugung des Evangeliums gebunden ist, bedarf es zu ihrer Vermittlung institutioneller Formen. Die Kirche muß sich deshalb als Institution der Freiheit verstehen und verwirklichen. Strukturen, die diese Freiheit verletzen, können in der Kirche Christi nicht legitim sein.

F. Evangelium und kirchliches Recht

31. Kirchliche Ordnungen ergeben sich vor allem aus dem für die Kirche konstitutiven Dienst an Wort und Sakrament. Unabdingbar ist, was zur rechten Verkündigung des Evangeliums und zur rechten Spendung der Sakramente gehört. Die konkrete Gestalt der Ordnungen liegt im NT in mannigfachen Formen vor. Sie hat sich auch im weiteren Verlauf der Geschichte noch vielfach geändert. Die größere Einsicht in die Geschichtlichkeit der Kirche, verbunden mit einem neuen Verständnis ihres eschatologischen Wesens, zwingt heute zu einem neuen Durchdenken der Begriffe „ius divinum“ und „ius humanum“. In beiden Begriffen wird das Wort „ius“ in einem lediglich analogen Sinn gebraucht. Das „ius divinum“ läßt sich niemals adäquat vom „ius humanum“ unterscheiden. Wir besitzen das „ius divinum“ nur in jeweils geschichtlichen Vermittlungsformen. Diese Vermittlungsformen müssen nicht nur als Produkt eines soziologischen Wachstumsprozesses verstanden werden, sondern sie können wegen der pneumatischen Natur der Kirche als Frucht des Geistes erfahren werden.

32. Das Kirchenrecht ist kein bloß juridisches System. Das Heil des einzelnen Gläubigen muß der letztentscheidende Gesichtspunkt sein. Das Kirchenrecht hat der freien Entfaltung des religiösen Lebens der Gläubigen zu dienen; kirchliche Normen können eine Hilfe für die Gewissensbildung sein. Kein Gesetz vermag jedoch ein Mitglied der Kirche von seiner unmittelbaren Verantwortung gegenüber Gott zu entbinden[12]. Deshalb können kirchliche Normen nur im persönlichen Gewissen verbindlich werden. Der Raum der Freiheit für das Wirken des Herrn muß offenbleiben.

33. Die Kirche ist in ihrer Ordnung an das ihr unabdingbar vorgegebene Evangelium bleibend gebunden. Im Hinblick darauf spricht die katholische Tradition von „ius divinum“. Kriterium für die konkrete kirchliche Ordnung kann das Evangelium jedoch nur in lebendiger Beziehung mit den jeweils gegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeiten sein. So wie es eine legitime Explikation des Evangeliums in Dogmen und Bekenntnissen gibt, so gibt es auch eine geschichtliche Verwirklichung des Rechts in der Kirche. Deshalb muß die Kirche die Zeichen des Heiligen Geistes in der Geschichte und in der Gegenwart erkennen und in Treue zur apostolischen Verkündigung eine Umstrukturierung ihrer Ordnungen ins Auge fassen.

34. Die katholischen Mitglieder erwarten deshalb, daß die Reform des kirchlichen Rechts so vorgenommen wird, daß die Funktion des Rechts und der Institution in der Kirche dem religiösen Leben der Gläubigen dient, die christliche Freiheit und die Rechte der Person schützt und daß Recht und Institution niemals Selbstzweck werden. Den lutherischen Mitgliedern ist es ein hoffnungsvolles Zeichen, daß die Revision des Codex Iuris Canonici in einer Zeit ökumenischer Wiederannäherung durchgeführt wird. Darüber hinaus hoffen sie, daß man sich bei der Revision dessen bewußt ist, daß die Kodifizierung des katholischen Kirchenrechts, obwohl es allein für die Mitglieder der katholischen Kirche verpflichtenden Charakter besitzt, indirekte Auswirkungen auf die gesamte Christenheit hat. Außerdem anerkennen sie, daß die Strukturen ihrer eigenen lutherischen Kirchen in vieler Hinsicht einer radikalen Neuordnung bedürfen, damit die Freiheit mehr geschützt und gefördert wird.

II. Das Evangelium und die Welt

A. Die Bedeutung der Welt für das Verständnis des Evangeliums

35. Leben, Tod und Auferstehung Christi geschahen in der Welt und für die Welt. Damit bezeugt die Kirche die Heilstaten Gottes ebenfalls in der Welt und für die Welt. So ist die Welt Ort und Ziel der Verkündigung des Evangeliums. Die wechselseitige Beziehung zwischen diesen beiden Wirklichkeiten ist so eng, daß die Wirklichkeit der Welt und unser jeweiliges Weltverständnis unweigerlich auf die Formulierung der Heilsbotschaft wie auf das Leben und die Strukturen der Kirche einwirken[13].

36. In unseren Gesprächen über dieses Thema wurden wir uns von neuem bewußt, daß viele Lehrunterschiede, die unsere Kirchen in der Vergangenheit getrennt haben, im Verschwinden begriffen sind. Jene Kontroversen entstanden in einer Welt, die von der unseren sehr verschieden ist. Deswegen können wir das uns aus jener Zeit überlieferte Weltverständnis weitgehend nicht mehr auf unsere eigene Verkündigungssituation anwenden, so daß manche unserer traditionellen Lehrunterschiede ihre Bedeutung verlieren.

37. Das soll jedoch nicht heißen, daß wir nunmehr im Besitz einer neuen und einheitlichen „Theologie der irdischen Wirklichkeiten“ sind. Dazu sind die Probleme viel zu zahlreich und zu neu. Es ist sehr schwierig, zu einem eindeutigen Verständnis des Begriffs Welt zu kommen. Unter den Bedeutungen des Be-

griffs sind hervorzuheben: die Welt als Kosmos, als Netz gesellschaftlicher und kultureller Bezüge, als Ort und Objekt menschlicher — individueller wie gemeinschaftlicher — Tätigkeit und, schließlich, als geschaffene, gefallene und von Gott erlöste Welt.

38. Ähnlichkeiten wie Verschiedenheiten der Meinungen fallen auf diesem Gebiete — vielleicht mehr als anderswo — nicht mit den konfessionellen Grenzen zusammen. Katholiken und Lutheraner finden sich hier mit denselben grundsätzlichen Fragen konfrontiert und stehen beim Versuch, sie zu beantworten, vor ähnlichen Schwierigkeiten.

B. Die Bedeutung des Evangeliums für die Welt

39. Wir waren uns darin einig, daß die Welt von der Mitte des Evangeliums, also von Gottes eschatologischer Heilstat in Kreuz und Auferstehung Christi her, gesehen werden muß. Das Evangelium zielt auf die Versöhnung der Menschheit. Daraus ergeben sich zwei bedeutsame Folgerungen.

40. Zunächst ist zu sagen, daß die erlösende Tat Gottes in Christus am Kreuz und durch das Kreuz geschieht. Sie läßt keinen Platz für Triumphalismus und theokratische Tendenzen, denen die Christen so oft zum Opfer gefallen sind. Die Kirche muß sich stets bewußt bleiben, daß der Sieg Christi in der Welt und über die Welt noch verborgen ist und daß ihr Zeugnis für Christi Versöhnungswerk darin bestehen muß, daß sie seine Leiden teilt und gegen die Kräfte des Bösen in dieser im Vergehen begriffenen Zeit kämpft. Sie muß die Heilstaten Gottes bezeugen nicht allein durch Wort und Sakrament, nicht allein durch verbale Verkündigung der Vergebung der Sünden, sondern auch dadurch, daß sie in der Nachfolge Christi die Schwachheiten der Schwachen trägt und sich mit den Notleidenden und Unterdrückten solidarisch macht. Das Evangelium ist daher mehr als eine Botschaft; in ihm offenbart sich die Macht des Eschaton, welches in unserer Welt unter der Gestalt des Kreuzes bereits am Werk ist[14].

41. Als zweite Folgerung ergibt sich: das Evangelium erstreckt sich auf alle Daseinsbereiche und alle Aspekte des menschlichen Lebens. Der in Tod und Auferstehung errungene Sieg Christi ermutigt die Glaubenden zu einem Leben aus der Verheißung und zu Werken der Liebe. Dies verlangt von uns Wachsamkeit gegenüber dualistischen Gedanken — und Frömmigkeitsmodellen. Das Evangelium kann nicht auf den rein spirituellen, privaten oder innerlichen Bereich ohne Konsequenzen für das öffentliche Leben beschränkt werden. Im Gegensatz zu einer bestimmten katholischen Tradition kann die „Natur" nicht als sich selbstgenügende Voraussetzung für die übernatürliche Gnade aufgefaßt werden; gleichfalls abzulehnen ist die einem weitverbreiteten lutherischen Denken entsprechende Auffassung von einem „weltlichen Reich", das ohne Beziehung zum Evangelium ist.

C. Geschichtlichkeit des Evangeliums

42. Wir verstehen heute die gesamte Wirklichkeit als einen offenen Prozeß und, in bezug auf die Menschheit, als Geschichte. Im Glauben bekennen wir: Gott tritt in seiner Liebe in diese Geschichte ein und bezieht sie ein in sein Heilstaten. Dies war im Bekenntnis der Inkarnation immer enthalten. Heute ist es jedoch notwendig, die darin begründete Geschichtlichkeit des Evangeliums deutlicher herauszuarbeiten.

43. Obwohl sich das Evangelium nicht von der Welt herleiten läßt, muß man dennoch anerkennen, daß es seine konkrete Gestalt nur unter den spezifischen und sich wandelnden Umständen findet. Es wird zur *viva vox evangelii,* wenn es in der Kraft des Heiligen Geistes im Hinblick auf die stets neuen Fragen des jeweiligen Menschen zur Sprache gebracht wird[15]. Nur wenn das Evangelium in die konkreten Situationen hinein verkündigt wird, erschließt es sich uns in seiner Heilsbedeutung. Somit bietet die Welt nicht bloß die Möglichkeiten zur Übermittlung des Evangeliums, vielmehr hat sie auch eine hermeneutische Funktion. Es ist die Welt selbst, aus der wir teilweise ein tieferes Verständnis vom Reichtum und der Fülle des Evangeliums gewinnen.

44. Daraus ergibt sich auch, daß die Strukturen und Formulierungen, in denen das Evangelium konkrete Gestalt gewinnt, teilhaben an der geschichtlichen Bedingtheit der Welt und an ihren gesellschaftlichen und kulturellen Wandlungen. Da das Evangelium auf die eschatologische Erfüllung ausgerichtet ist, sind seine Formulierungen vorläufig und antizipatorisch zugleich. Ihre Rolle besteht darin, die Zukunft zu eröffnen, nicht sie zu verschließen. Daher erweist sich die im Heiligen Geist geschenkte Kontinuität des Evangeliums nicht allein in der Konstanz bestimmter Formeln, sondern auch in seiner Kraft, sich — in immer neuer Besinnung auf die Heilige Schrift und auf ihre Auslegung in der Geschichte der Kirche — in stets neuen Formen Geltung zu verschaffen. Das befreit auch das ökumenische Gespräch von einer unbedingten Bindung an fixierte und der Vergangenheit verhaftete Fragestellungen.

45. Dazu kommt ein weiterer Grund, die Weltbezogenheit des Evangeliums besonders zu beachten. Wir verstehen die Welt als einen globalen Lebensraum, in dem alle Faktoren sich gegenseitig beeinflussen. Die Kirche steht inmitten dieses Komplexes gegenseitig aufeinander einwirkender Bezüge, durch welche die Übermittlung des Evangeliums oft unbewußt mitgeformt wird; ebenso wird umgekehrt auch die Welt durch die Übermittlung des Evangeliums beeinflußt; dies geschieht ebenfalls oft auf Wegen, deren sich weder die Welt noch die Kirche bewußt ist. In manchen Zeiten ist die indirekte Kommunikation der Kirche durch ihren Lebensstil und ihre Organisation sogar machtvoller als ihr direktes Zeugnis durch Wort, Sakrament und karitative Tätigkeit; in anderen Zeiten hingegen steht jene indirekte Wirksamkeit im Widerspruch zu dem Evangelium, das die Kirche verkündigen will. Umgekehrt kann es aber auch vorkommen, daß gewisse Aspekte des Evangeliums unbewußt und unbeabsichtigt übermittelt werden. Es ist deshalb notwendig, daß man bei der Reflexion über die Verkündigung des Evangeliums die jeweilige soziale, psychologische und politische Funktion der Kirchen in unserer Gesellschaft mit berücksichtigt. In der säkularisierten Welt wurden die Kirchen immer mehr in die private Sphäre abgedrängt; sie spielen immer weniger eine wirkungsvolle, kritische Rolle im öffentlichen Bereich, obwohl das von ihnen verkündete Evangelium das gesamte Leben betrifft. Mindestens einer der Gründe für dieses Versagen ist darin zu suchen, daß die Kirchen mit vielen Lebens- und Organisationsformen belastet sind, die in der Epoche der Volkskirchen richtig gewesen sein mögen, jedoch in unserer zunehmend entchristlichten Gesellschaft unbrauchbar, wenn nicht sogar schädlich sind. Es bedarf einer tiefen Wandlung, damit unsere Kirchen zu Gemeinschaften werden, in denen die geeigneten institutionellen und geistigen Voraussetzungen zur konkreten Verwirklichung echter Freiheit, Menschenwürde und Einheit unter ihren Mitgliedern bestehen. Indem die Kirche alle Ideologien und Formen des polit., soz. und wirtsch. Lebens ihres Absolutheitsanspruches entkleidet, kann sie wirksamer zu einer Öffnung der Welt auf die Zukunft hin beitragen. Die Kirche muß durch ihre ganze Existenz, und nicht bloß ihre Erklärungen und Programme, die unmenschlichen Aspekte der Gesellschaft aufzeigen.

46. Die ökumenische Bedeutung dieser Erwägungen liegt offen zutage. Die Weltbezogenheit des Evangeliums verweist auf die Notwendigkeit neuer Strukturen unserer Kirchen. Es wurde überlegt, ob innerhalb der charismatischen Gesamtstruktur der Kirche sich die Funktion der Amtsträger nicht in neuer Weise ordnen und verstehen läßt und darin das allgemeine Priestertum der Gläubigen neu Bedeutung gewinnt. Die Aufgabe gegenüber der Welt erfordert einen Raum der Freiheit und der öffentlichen Meinung innerhalb der Kirche. Solche neuen Strukturen schaffen Möglichkeiten zum Abbau der stärksten Hindernisse für die Einheit; denn angesichts der fortschreitenden Überwindung doktrinärer Kontroversen sind es strukturelle Probleme, welche weithin für die weiterdauernde Trennung unserer Kirchen verantwortlich sind. Damit leiten die Überlegungen zur Weltbezogenheit des Evangeliums über zu den Fragen des Amtes in der Kirche.

III. Evangelium und kirchliches Amt[16]

A. Der gemeinsame Ausgangspunkt

Die Frage nach dem kirchlichen Amt, seiner Stiftung, seiner Stellung in der Kirche und seines rechten Verständnisses stellt eine der wichtigsten offenen Fragen zwischen Lutheranern und Katholiken dar. Hier konkretisiert sich die Frage nach der Stellung des Evangeliums in und über der Kirche. Es geht also um die Konsequenzen, die sich aus der Lehre von der Rechtfertigung für das Verständnis des Amtes ergeben.

48. Lutheraner und Katholiken sind gemeinsam der Überzeugung, daß wir das Heil ausschließlich der ein für allemal geschehenen Heilstat Gottes in Jesus Christus, wie sie im Evangelium bezeugt wird, verdanken. Zum Werk der Versöhnung gehört aber auch der Dienst der Versöhnung[17]. Das Zeugnis des Evangeliums hat als Voraussetzung, daß es Zeugen des Evangeliums gibt[18]. Das Zeugnis für Christus ist der Kirche als ganzer aufgetragen; die Kirche ist als ganze das priesterliche Volk Gottes[19]. Als creatura et ministra verbi steht sie jedoch unter dem Evangelium und hat in ihm ein übergeordnetes Kriterium. Sie hat ihren Dienst am Evangelium zu tun durch die Verkündigung des Wortes, durch die Spendung der Sakramente sowie durch ihr ganzes Leben.

49. Da die Kirche als das wandernde Gottesvolk ihr eschatologisches Ziel jedoch noch nicht erreicht hat, ist sie in dieser Zwischenzeit des Schon-jetzt und Noch-nicht auf Dienste, Strukturen und Ordnungen angewiesen, welche der Vergegenwärtigung der Heilstat Gottes in Christus zu dienen haben.

50. Die rechte Bestimmung des Verhältnisses zwischen diesem der gesamten Kirche aufgetragenen Dienst und dem besonderen kirchlichen Amt stellt sowohl für die Lutheraner wie für die Katholiken ein Problem dar. Beide stimmen aber darin überein, daß das Amt sowohl gegenüber der Gemeinde wie in der Gemeinde steht. Sie stimmen außerdem darin überein, daß das Amt nur insofern Christus und sein Gegenüber zur Gemeinde repräsentiert, als es das Evangelium zum Ausdruck bringt. Beide müssen sich prüfen, wie die kritische Überordnung des Evangeliums in ihrer Praxis wirksam gewährleistet ist.

B. Die Normativität des Ursprungs

51. Das Neue Testament bezeugt den dargestellten Sachverhalt auf vielfältige Weise. Als besonders bedeutsam und hilfreich für unsere heutige Problematik erweist sich der Begriff des Apostolischen sowie die charismatische Struktur der Gemeinden, wie sie uns vor allem in Paulinischen Briefen begegnet[20].

52. Nach neutestamentlichem Zeugnis sind die Apostel vom Herrn selbst als Zeugen seiner Auferstehung ausgesandt[21]. Das Apostolat im strikten Sinne ist nicht übertragbar. Die Apostel gehören zur Gründungszeit der Kirche[22], sind von fundamentaler Bedeutung für die Kirche[23] und können — zusammen mit den christlichen Propheten — als das Fundament der Kirche bezeichnet werden[24]. Die Kirche ist apostolisch, insofern sie auf diesem Fundament steht und im apostolischen Glauben bleibt. Kirchliches Amt, kirchliche Lehre und kirchliche Ordnungen sind apostolisch, insofern sie das apostolische Zeugnis weitergeben und aktualisieren.

53. Der auf die Apostel zurückgehende Auftrag der Gesamtkirche vollzieht sich durch eine Vielfalt von Charismen. Diese sind Manifestationen des Heiligen Geistes und geben uns Anteil an Sendung und Dienst Jesu Christi[25]. Deshalb kommen die Charismen nicht nur einer bestimmten Gruppe in der Kirche zu und sind nicht nur auf die Ämter beschränkt[26]. Sie erweisen ihre Echtheit darin, daß sie Christus bezeugen[27], füreinander da sind und so der Einheit und der Auferbauung des Leibes Christi dienen[28]. Deshalb sind die Charismen konstitutiv für die Ordnung und Struktur der Kirche. Das Evangelium kann nur bewahrt werden im Miteinander und im — manchmal auch spannungsreichen — Zueinander der verschiedenen Charismen und Dienste[29].

54. Schon früh kennt das Neue Testament besondere Dienste und Dienstämter[30]. Sie wurden zumindest teilweise als Charismen betrachtet[31]. Die neutestamentlichen Schriften bezeugen jedoch für die verschiedenen Kirchengebiete und Zeiten recht unterschiedliche Gemeindefunktionen, Dienste und Ordnungen, welche in der späteren Kirchengeschichte nur teilweise aufgegriffen wurden; teilweise wurden sie später neu interpretiert (vgl. die Presbyter, Episkopen, Diakone). Diese Dienste und Ordnungen sind in vorgebene geschichtliche (jüdische, hellenistische u. a.) Strukturen eingebettet. Hieran zeigt sich, daß bei aller Kontinuität ihrer Grundstruktur die Geschichtlichkeit zum Wesen der kirchlichen Ämter und Gemeindeordnungen gehört. Das Evangelium, wie es uns die Schrift bezeugt, kann nur in lebendiger Beziehung mit den jeweils gegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeiten Kriterium für die kirchliche Ordnung sein. Ordnungen des Neuen Testaments sind deshalb weithin als Modelle zu betrachten, die für immer neue Aktualisierungen offen sind.

C. Die geschichtliche Entwicklung der kirchlichen Strukturen

55. Im Laufe der Kirchengeschichte haben sich in Verständnis und Ausformung des Amtes erhebliche Veränderungen und Entwicklungen vollzogen, welche uns erst in jüngster Zeit durch das Studium der Geschichte voll zu Bewußtsein gekommen sind. So hat sich etwa die Dreiteilung des Amtes in Episkopat, Presbyterat und Diakonat erst im 2. Jahrhundert endgültig herausgebildet; das Verhältnis von lokaler und universaler Kirche, von bischöflicher Kollegialität und Primat hat sich zwischen dem 1. und 2. Jahrtausend wesentlich verschoben. Die verschiedenen Kirchen haben teilweise unterschiedliche neutestamentliche Modelle zur Entfaltung gebracht.

56. Diese Einsichten in die Geschichtlichkeit der Kirche, verbunden mit einem neuen Verständnis vom eschatologischen Wesen der Kirche, haben auch zu Veränderungen im theologischen Verständnis des kirchlichen Amtes geführt. Obwohl das Amt konstitutiv zur Kirche gehört und auch eine bleibende Grundstruktur hat, können doch die konkreten Ausprägungen, die in einer bestimmten Zeit zum rechten Vollzug kirchlicher Sendung nötig und wichtig waren, in anderen Situationen von keinem oder geringem Wert sein. Dies ermöglicht es uns, auch heute Umstrukturierungen ins Auge zu fassen, um dadurch der neuen Situation zu entsprechen. Dabei können alte Strukturen (z. B. der Diakonat) erneuert und neue Strukturen sichtbar werden. Dabei muß heute besonders die prophetische Funktion der Kirche der Welt gegenüber auf ihre Konsequenzen für die Strukturen der Kirche bedacht werden. Die Ausübung dieser prophetischen Funktion erfordert einen Raum der Freiheit und der öffentlichen Meinung innerhalb der Kirche.

D. Das Verständnis der apostolischen Sukzession

57. Die Grundintention der Lehre von der apostolischen Sukzession ist es, daß die Kirche in allem geschichtlichen Wandel ihrer Verkündigung und ihrer Strukturen zu jeder Zeit an ihren apostolischen Ursprung verwiesen ist. Im einzelnen stellt sich uns heute diese Lehre jedoch verwickelter dar als früher. Im Neuen Testament und in der frühen Väterzeit wurde der Akzent offensichtlich mehr auf das inhaltliche Verständnis der Sukzession in der apostolischen Lehre gelegt. In diesem Sinne steht die gesamte Kirche als die ecclesia apostolica in der apostolischen Sukzession. Innerhalb dieser ist die Sukzession im speziellen Sinn: die Sukzession der ununterbrochenen Kette der Amtsübertragung zu sehen. Sie war in der frühen Kirche primär bei der Abwehr von Irrtümern ein Zeichen für die unverletzte Übertragung des Evangeliums und Zeichen der Einheit im Glauben. In diesem Sinne versuchen heute die Katholiken die apostolische Sukzession des Amtes wieder tiefer zu verstehen. Von lutherischer Seite kann diese Bedeutung einer besonderen Sukzession eingeräumt werden, wenn die Sukzes-

sion der Lehre als das Vorrangige anerkannt wird und wenn die ununterbrochene Kette der Amtsübertragung nicht als eine ipso facto sichere Garantie der Kontinuität der rechten Evangeliumsverkündigung betrachtet werden muß.

58. Von ökumenischer Bedeutung kann auch der Hinweis sein, daß die katholische Tradition einzelne Fälle der Ordination von Priestern durch Priester kennt, welche als gültig anerkannt werden. Es ist zu klären, inwiefern damit die Möglichkeit einer presbyteralen Sukzession offenbleibt[32].

E. Zur Neuinterpretation der traditionellen Lehre vom Amt

59. Es ist uns heute ein besseres Verständnis verschiedener traditioneller Elemente der beiderseitigen Tradition in der Lehre vom Amt möglich. Wir sehen klarer als früher, daß die Frage, ob die Ordination ein Sakrament ist, hauptsächlich terminologischer Art ist. Die Katholiken verstehen unter Ordination ein Sakrament, das den Amtsträger gnadenhaft für den Dienst an anderen ausrüstet. Die Lutheraner begrenzen üblicherweise den Gebrauch des Wortes „Sakrament" auf Taufe und Abendmahl (bisweilen auch Absolution)[33]. Faktisch geschieht aber die Übertragung des Amtes in beiden Kirchen auf ähnliche Weise: durch Handauflegung und Anrufung des Heiligen Geistes um seine Gaben für die rechte Ausübung des Dienstes. So ergibt sich trotz allen noch bestehenden Unterschieden eine sachliche Konvergenz.

60. Eine gewisse Annäherung läßt sich auch durch einen Wandel im katholischen Verständnis des „priesterlichen Charakters" feststellen. Im ursprünglich augustinischen Verständnis ging es um die äußere Berufung und Ordination zum öffentlichen Amt der Kirche. Später jedoch ging man dazu über, diesen „Charakter" als innerliche Qualifikation der Person zu verstehen, und in diesem Sinn wurde er von den Reformatoren verworfen. In Abwehr eines einseitigen metaphysischen Verständnisses legen heute viele katholische Theologen Gewicht auf eine stärkere funktionale und damit den Lutheranern annehmbarere Auffassung. Auch die Lutheraner besitzen insofern in der Praxis eine Entsprechung zur katholischen Lehre vom „priesterlichen Charakter", als sie die Ordination nicht wiederholen. In beiden Kirchen wird freilich auch das Problem gesehen, wie die Überordnung des Evangeliums in den geschichtlich gewordenen Amtsstrukturen effektiv zur Geltung kommen kann.

61. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in neuer Weise als grundlegende Aufgabe des Priesters die Verkündigung des Evangeliums betont. Auch hinsichtlich der Verwaltung der Sakramente wird Nachdruck darauf gelegt, daß es um Sakramente des Glaubens geht, der aus dem Wort geboren und durch das Wort genährt wird[34]. Nach lutherischem Bekenntnis ist es Aufgabe des Amtes, das Evangelium zu verkündigen und die Sakramente dem Evangelium gemäß zu verwalten, so daß dadurch der Glaube geweckt und gestärkt wird[35]. Gegenüber einer früheren einseitigen Betonung der Verkündigung sind die Sakramente in den lutherischen Kirchen heute stärker in das geistliche Leben der Gemeinden einbezogen worden.

62. Auf Grund dieser Feststellungen erscheint es notwendig, zu prüfen, ob die noch bestehenden Unterschiede in diesen und anderen Fragen notwendig als kirchentrennende Glaubensunterschiede beurteilt werden müssen oder ob sie nicht auch als Ausdruck einer unterschiedlichen Denkweise verstanden werden können. Während die Lutheraner mehr den je aktuellen Charakter des Heilsgeschehens betonen, geht es der katholischen Tradition mehr um die metaphysischen Implikationen solcher Heilsaussagen. Beide Weisen des Denkens schließen sich nicht notwendig aus, sofern sie sich nicht in sich verschließen und sich an der kritischen Norm des Evangeliums orientieren.

F. Die Möglichkeit einer gegenseitigen Anerkennung der kirchlichen Ämter

62. Die katholischen Teilnehmer sind überzeugt, daß sie im Licht der neueren biblischen und historischen Erkenntnisse wie auf Grund der ökumenischen Erfahrung vom Wirken des Heiligen Geistes in den anderen Kirchen die traditionelle Verwerfung der Gültigkeit des lutherischen Amtes neu überdenken müssen. Die Anerkennung des kirchlichen Charakters anderer kirchlicher Gemeinschaften, wie sie im Vatikanum II ausgesprochen wurde[36], kann theologisch als erster Schritt zur Anerkennung des Amtes dieser Kirchen interpretiert werden. Außerdem scheint ihnen der Hinweis bedenkenswert, das Amt der lutherischen Kirchen sei durch pneumatischen Aufbruch in einer Notsituation entstanden. Das Überdenken der Lehre von der apostolischen Sukzession und die Erwägungen über eine charismatisch entstandene Beauftragung sowie eine presbyterale Sukzession scheinen eine Korrektur des traditionellen Standpunktes zuzulassen. Deshalb bitten die katholischen Mitglieder die zuständigen Autoritäten in der römisch-katholischen Kirche, zu bedenken, ob nicht das Drängende der ökumenischen Situation, welches dem Willen Christi zur Einheit entspricht, verlangt, daß die römisch-katholische Kirche die Frage der Anerkennung des lutherischen Amtes ernsthaft prüft.

64. Die Frage der Anerkennung des Amtes stellt sich für die Lutheraner anders, weil sie das Vorhandensein des kirchlichen Amtes in der römisch-katholischen Kirche niemals geleugnet haben. Nach lutherischem Bekenntnis existiert Kirche überall dort, wo das Evangelium rein verkündet und die Sakramente recht gespendet werden[37]. Die lutherischen Bekenntnisschriften lassen keinen Zweifel daran, daß die eine Kirche niemals aufgehört hat zu existieren, und sie betonen auch den kirchlichen Charakter der römisch-katholischen Gemeinschaft. Ferner ist durch die Veränderungen im Verständnis und in der Praxis des römisch-katholischen Amtes, besonders durch die stärkere Betonung des ministerium verbi, die Kritik der Reformatoren weithin gegenstandslos geworden. Das Bewußtsein der gemeinsamen Verantwortung für die Verkündigung des Evangeliums in der Welt sollte auch die lutherischen Kirchen dazu drängen, die Frage einer ausdrücklichen Anerkennung des Amtes der römisch-katholischen Kirche ernsthaft zu prüfen. Auf Grund der festgestellten Gemeinsamkeiten im Evangeliumsverständnis, das für die Verkündigung, Sakramentenverwaltung und liturgische Praxis entscheidende Wirkungen hat, meinen die Lutheraner, daß schon jetzt gelegentliche Kanzelgemeinschaft und gelegentliche gemeinsame eucharistische Feiern befürwortet werden können[38].

IV. Evangelium und kirchliche Einheit

65. Die Kommission konnte das Problem der kirchlichen Einheit nicht umfassend behandeln. Sie beschränkte sich auf einige ihr im Rahmen ihres Themas wichtig erscheinende Aspekte.

A. Die Frage des päpstlichen Primats

66. Als besonderes Problem ergab sich hierbei für das Verhältnis von Lutheranern und Katholiken die Frage des Primats des Papstes. Von katholischer Seite wurde auf die Ansätze dieser Lehre im biblischen Zeugnis von der besonderen Stellung des Petrus sowie auf das unterschiedliche Verständnis des Primats im 1. und 2. Jahrtausend hingewiesen. Durch seine Lehre von der Kollegialität des Episkopats hat das 2. Vatikanische Konzil den Primat in einen neuen Interpretationshorizont gestellt und dadurch ein weitverbreitetes einseitiges und isoliertes Verständnis verhindert. Der Jurisdiktionsprimat muß als Dienst an der Gemeinschaft und als Band der Einheit der Kirche verstanden werden. Dieser Dienst an der Einheit ist vor allem ein Dienst an der Einheit im Glauben. Das Amt des Papstes schließt auch die Aufgabe ein, für die legitimen Verschiedenheiten der Ortskirche Sorge zu tragen. Die konkrete Gestalt dieses Amtes kann den jeweiligen geschichtlichen Bedingungen entsprechend sehr variabel sein. Von lutherischer Seite wurde anerkannt, daß keine Ortskirche, weil sie Manifestation der Universalkirche ist, sich isolieren kann. In diesem Sinne wird die Wichtigkeit eines

Dienstes an der Gemeinschaft der Kirchen gesehen und zugleich auf das Problem hingewiesen, welches durch das Fehlen eines solchen wirksamen Dienstes an der Einheit für die Lutheraner entsteht. Es wurde deshalb das Amt des Papstes als sichtbares Zeichen der Einheit der Kirchen nicht ausgeschlossen, soweit es durch theologische Reinterpretation und praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird[39].

67. Kontrovers zwischen Katholiken und Lutheranern blieb jedoch die Frage, ob der Primat des Papstes für die Kirche notwendig ist oder ob er nur eine grundsätzlich mögliche Funktion darstellt. Man stimmte jedoch darin überein, daß die Frage einer Abendmahlsgemeinschaft und die Frage einer gegenseitigen Anerkennung des Amtes nicht unbedingt von einem Konsens in der Frage des Primats abhängig gemacht werden kann[40].

B. Interkommunion

68. Die Gemeinschaft in der Eucharistiefeier ist ein wesentliches Zeichen der Kircheneinheit[41]. Darum ist für alle, die nach Einheit der Kirche suchen, das Bemühen um Abendmahlsgemeinschaft zentral.

69. In unserer Zeit stellt sich das Problem der Abendmahlsgemeinschaft bzw. Interkommunion in neuer Weise. Die gegenseitige Anerkennung der Kirchen ist vorangeschritten, und die Kirchen sind sich viel stärker ihrer gemeinsamen Aufgabe der Welt gegenüber bewußt geworden. Mancherorts haben Gläubige unserer Kirchen gemeinsam den Abendmahlstisch besucht und sind der Überzeugung, darin die Gemeinschaft im Herrn wiedergefunden zu haben. Wir sind uns darüber im klaren, daß manchmal unüberlegtes und geistlich unverantwortliches Vorgehen einer endgültigen Lösung im Wege steht. Die verschiedenen Experimente einer gemeinsamen Feier des Abendmahls sind jedoch auch Zeichen für den Ernst der Frage und drängen nach weiterer theologischer und kirchenrechtlicher Klärung. Die kirchlichen Amtsträger haben dieser Situation gegenüber eine vielfache Verantwortung: Sie müssen darauf bedacht sein, daß der Vollzug des Abendmahls nicht vom Bekenntnis zu Christus und seiner eucharistischen Gegenwart und von der Gemeinschaft der Kirche getrennt wird; sie werden jedoch auch darauf achten müssen, dem Wirken des Geistes nicht zu widerstehen, sondern mit helfenden Weisungen der Gemeinde der Gläubigen voranzugehen in der Hoffnung auf die Wiedervereinigung aller getrennten Christen.

70. Es wurde uns deutlich, daß die hier sich stellenden Fragen und sich anbietenden Lösungsversuche noch eingehende Untersuchung verlangen. Dennoch zeichnen sich zumindest Richtungen zur Beantwortung dieser Fragen ab. Es bestand Übereinstimmung darin, daß die gemeinsame Taufe ein wichtiger Ausgangspunkt für die Frage nach eucharistischer Gemeinschaft ist[42]. Sie ist zwar nicht die einzige Voraussetzung voller Abendmahlsgemeinschaft, sollte uns aber dazu zwingen, die Frage zu überprüfen, ob einmal entstandener Ausschluß bestimmter Gemeinschaften getaufter Christen heute noch zu Recht besteht.

71. Obwohl innerhalb der katholischen Kirche in dieser Sache erhebliche Meinungsunterschiede bestehen, weist man katholischerseits darauf hin, daß keine exklusive Identität besteht zwischen der einen Kirche Christi und der römisch-katholischen Kirche[43]. Diese eine Kirche Christi realisiert sich in analoger Weise auch in anderen Kirchen. Das bedeutet zugleich, daß die Einheit der römisch-katholischen Kirche nicht vollkommen ist, sondern sie der vollkommenen Einheit der Kirche entgegenstrebt. In diesem Sinne leidet auch die Eucharistiefeier in der katholischen Kirche an Unvollkommenheit. Zum vollkommenen Zeichen der Einheit der Kirche wird sie erst, wenn alle, die durch die Taufe grundsätzlich zum Abendmahl des Herrn geladen sind, wirklich daran teilnehmen können.

72. Lutherischerseits betont man, daß die Abendmahlspraxis der getrennten Kirchen sich daran orientieren muß, was der Dienst der Versöhnung an den Menschen von der Kirche fordert. Denn das Abendmahl ist von dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn den Menschen geschenkt, damit sie in seine Gemeinschaft aufgenommen und dadurch gerettet werden. Eine Abendmahlsfeier, an der glaubende Getaufte nicht teilnehmen dürfen, leidet an einem inneren Widerspruch und erfüllt deshalb schon in ihrem Ansatz die ihm vom Herrn gestellte Aufgabe nicht. Denn Abendmahl ist Annahme der Menschen zur Versöhnung durch das Erlösungswerk Jesu Christi.

Aus diesen Überlegungen heraus ergeben sich für Lutheraner und Katholiken praktische Konsequenzen. Alle Schritte der Kirchen müssen von dem ernsten Bemühen bestimmt sein, der Einheit der Kirchen näherzukommen. In der Anomalie unserer heutigen kirchlichen Trennungen wird diese Einheit nicht auf einmal hergestellt werden können. Es gilt, einen Weg sukzessiver Annäherung zu gehen, auf dem verschiedene Stadien möglich sind. Schon jetzt ist zu befürworten, daß die kirchlichen Autoritäten aufgrund der schon vorhandenen Gemeinsamkeiten in Glauben und Sakrament und als Zeichen und Antizipation der verheißenen und erhofften Einheit gelegentliche Akte der Interkommunion (etwa bei ökumenischen Anlässen, in der Mischehenseelsorge) ermöglichen. Die Unklarheit hinsichtlich einer gemeinsamen Lehre vom Amt bildet noch eine Schwierigkeit für wechselseitige Interkommunionsvereinbarungen. Jedoch darf die Verwirklichung eucharistischer Gemeinschaft nicht ausschließlich von der vollen Anerkennung des kirchlichen Amtes abhängig gemacht werden.

74. Bei dieser Frage ist zu bedenken, daß die pastorale Verantwortung die Kirchenleitungen dazu verpflichten kann, in der Interkommunionsfrage so zu verfahren, daß die Gläubigen nicht verwirrt werden. Die pastorale Verantwortung verlangt aber auch, der Situation derjenigen Gläubigen Rechnung zu tragen, welche unter der Not der Trennung besonders leiden oder aus Überzeugung meinen, in gemeinsamen Abendmahlsfeiern Gemeinschaft in Christus suchen zu müssen. Gemeinsam wird darauf hingewiesen, daß eine Lösung der Interkommunionsfrage zwischen Katholiken und Lutheranern das Bemühen um Gemeinschaft mit anderen Kirchen nicht aus dem Auge verlieren darf.

75. Die Mitglieder der Kommission können am Ende ihrer Arbeit nur in dankbarer Freude auf die Erfahrung dieser echt brüderlichen Begegnung zurückblicken. Auch die Auseinandersetzung mit gegensätzlichen Überzeugungen und Meinungen ließ unsere tiefe Gemeinsamkeit und unsere gemeinsame Verantwortung für unser gemeinsames christliches Erbe nur um so mehr empfinden. Freilich ist den Mitgliedern auch die Schwierigkeit des Wegs zur vollen Kirchengemeinschaft zum Bewußtsein gekommen. Dieser kann nur gefunden werden, wenn sich beide Kirchen in aller Demut und Ehrlichkeit der Frage nach der Wahrheit des einen Evangeliums von Jesus Christus zu stellen suchen. Die Begegnung mit dem sein Evangelium immer neu zusprechenden Herrn ist mehr als ein rationaler Vorgang. Deshalb wird auch die gemeinsame theologische Anstrengung in einen geistlichen Lebensvollzug hineingenommen werden müssen. Dieser geistliche Begegnungsvorgang sollte soweit wie möglich immer mehr ein gemeinsamer werden, da der Herr ja sein Wort im Geiste dort zuspricht und wirkmächtig sein läßt, wo „zwei oder drei" in seinem „Namen versammelt sind"[44] und „einmütig um etwas bitten"[45].

[1] Sh. „Bericht der römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Gesprächsgruppe, Lutherische Rundschau, 16. Jhg., Heft 4, 1966; S. 560 ff. [2] Ebd., S. 561. [3] Ebd., S. 561. [4] Vgl. 1 Kor. 15, 3; auch 1 Kor. 11, 2. 23; Luk. 1, 2. [5] Vgl. Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, 10; 24. [6] Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche, 12. [7] U. a. Joh. 16, 13. [8] Sh. Vatikanum II, Dekret über den Ökumenismus, 11. [9] Röm. 1, 16; 3, 26; 5, 17. [10] Röm. 1, 16 f.; 3, 21 f.; 5, 17; 6, 7; 1 Kor. 6, 11. [11] Confessio Augustana VII. [12] Vgl. Vatikanum II, Erklärung über die Religionsfreiheit, 2; 10—12. [13] Vgl. Vatikanum II, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, 43. [14] Vgl. Vatikanum II, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, 37; 38. [15] Vgl. Vatikanum II, Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, 44. [16] Die bislang ausführlichste Behandlung dieser Problematik hat innerhalb eines Gesprächs zwischen Katholiken und Lutheranern in Nordamerika stattgefunden. Siehe „Eucharist and Ministry, Lutherans and Catholics in dialogue", IV, New York: USA National Committee of the Lutheran World Federation; Washington: U. S. Catholic Conference, 1971. [17] 2 Kor. 5, 18. [18] Röm. 10, 14—17. [19] Vgl. Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche, 10—12; Dekret über das Laienapostolat, 2 und 3; Luther, An den christlichen Adel

deutscher Nation, WA 6, 407; vgl. weiter WA 38, 247. [20] 1 Kor. 12, 7—11; 28—30; Röm. 12, 6—8; vgl. Eph. 4, 7—12. [21] 1 Kor. 9, 1; Apg. 1, 22. [22] 1 Kor. 15, 7. [23] 1 Kor. 3, 10 ff. [24] Eph. 2, 20; vgl. Offb. 21, 14. [25] Vgl. 1 Kor. 12, 4—6. [26] Vgl. 1 Kor. 12, 7—11; Röm. 12, 3. [27] Vgl. 1 Kor. 12, 3. [28] Vgl. Röm. 12, 3—8; Eph. 4, 11—16. [29] Vgl. Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche, 12. [30] Vgl. 1 Thess. 5, 12; Phil 1, 1. [31] Vgl. 1 Kor. 12, 28. [32] Vgl. C. Baisi, Il Ministro straordinario degli ordini sacramentali, Roma, 1935; Y. Congar, Heilige Kirche, Stuttgart 1966, 285—316; P. Fransen in: Sacramentum Mundi IV, 1969, 1270 f.; W. Kasper, Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischer Kirchen, in: Tübinger Theol. Quartalschrift 151 (1971) 97—109. [33] Vgl. Confessio Augustana XIII und Apologia Confessionis Augustanae XIII. [34] Sh. Vatikanum II, Dekret über Dienst und Leben der Priester, 4. [35] Vgl. Confessio Augustana, V; VII. [36] Vgl. Dekret über den Ökumenismus, 3 f.; 19. [37] Vgl. Confessio Augustana VII. [38] Vgl. Nr. 68—74 dieses Berichts. [39] Vgl. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Berlin 1930, S. 463 f. [40] Vgl. Vatikanum II, Dekret über den Ökumenismus, 15. [41] Sh. 1 Kor. 10, 17. [42] Vgl. Vatikanum II, Dekret über den Ökumenismus, 3. [43] Sh. Vatikanum II, Dogmatische Konstitution über die Kirche, 8. [44] Vgl. Mt. 18, 20. [45] Vgl. Mt. 18, 19.

Die deutschen Bischöfe über die Verantwortung für das menschliche Leben

Auf ihrer Herbstvollversammlung in Fulda (vgl. ds. Heft, S. 508) haben die deutschen Bischöfe eine Stellungnahme zur Verantwortung für das menschliche Leben veröffentlicht. Der aktuelle Anlaß war die gegenwärtige Diskussion über die Reform des § 218. Im Gegensatz zur Erklärung der skandinavischen Bischöfe, die wir im letzten Heft veröffentlicht haben (vgl. ds. Jhg., S. 478), geben die deutschen Bischöfe keine konkreten pastoralen Weisungen. Sie nehmen auch nicht direkt zu den bisher ja noch nicht offiziell vorliegenden Liberalisierungsvorschlägen des Bundesjustizministeriums und zu den beiden gegenwärtig diskutierten Modellen (Indikationenkatalog oder Fristenlösung) Stellung. Die Bischöfe verstehen den Schutz des werdenden Lebens auf dem Hintergrund des Schutzes menschlichen Lebens überhaupt und beleuchten von daher das Gewicht und den Ernst der Frage.

In den letzten Jahren wird die Achtung vor dem menschlichen Leben in einem erschreckenden Maße gefährdet. Es häufen sich die Berichte über brutale Gewaltverbrechen. Von Jahr zu Jahr steigt die Zahl der tödlichen Verkehrsunfälle, die in schuldhafter Rücksichtslosigkeit begründet sind. Tödliche Folgen des Drogen- und Rauschgiftgebrauches sind keine Einzelfälle mehr. Gesellschaftliche und politische Auseinandersetzungen werden gewalttätiger. Der strafrechtliche Schutz des werdenden Lebens wird von beachtlichen Gruppen unserer Gesellschaft bekämpft. Da und dort gibt es wieder Stimmen, die eine Tötung körperlich oder geistig schwer Behinderter für erwägenswert halten.

Die Häufung der Anzeichen für eine *wachsende Mißachtung des menschlichen Lebens* geht alle an. Sie fordert eine ernste Besinnung auf die Forderungen des Grundgebots: „Du sollst nicht töten!" Es ist erschütternd, wie rasch das grausige Geschehen von zwei Weltkriegen und die Gewalttaten der totalitären Systeme unseres Jahrhunderts vergessen wurden. Dabei haben wir durch dieses Erleben unwiderlegbar erfahren, daß der Schutz des menschlichen Lebens unteilbar ist. Je härter das Kriegsgeschehen wurde, um so mehr hat es auch die Zivilbevölkerung erfaßt. Als man den politischen Gegner ohne Gerichtsverfahren zu töten begann, hatte man bald keine Hemmung, auch das sogenannte lebensunwerte Leben unter Berufung auf das Wohl der Volksgemeinschaft zu vernichten.

Nach dem Chaos des Jahres 1945 hatten alle Überlebenden die Hoffnung, daß die gewalttätige Mißachtung des menschlichen Lebens in unserem Volk für immer der Vergangenheit angehören solle. Diese Zielsetzung wird auch heute deutlich in der Ablehnung der Kriege in anderen Teilen der Welt, in der Hilfsbereitschaft für die Opfer großer Katastrophen, in der Solidarität mit Menschen, die ausgebeutet oder entrechtet werden. Freilich müssen wir uns dabei kritisch die Frage stellen: Werden das Mitempfinden und die Sorge um den Frieden nicht zunehmend oberflächlich? Erfaßt der Protest gegen Kriege auch die Ursachen und Wurzeln der Konflikte? Sind wir nicht manchmal in Gefahr, uns durch Geldspenden von unserer Verantwortung freikaufen und im übrigen ungestört dem Wohlstand leben zu wollen? Haben wir überzeugende Wege anzubieten, um Ausbeutung und Entrechtung durch eine Ordnung zu überwinden, die nicht neue Gewalt und neues Unrecht bringt?

Wir werden in den weltweiten Sorgen und Aufgaben keine dauerhafte Hilfe leisten können, wenn es nicht gelingt, im eigenen Leben und in unserer eigenen Gesellschaft der Achtung vor dem Wert und der Würde des menschlichen Lebens Geltung zu verschaffen. Durch unser Können und durch unsere Arbeit haben wir einen imponierenden Lebensstandard unseres Volkes erreicht, höher als es im Jahr 1945 der kühnste Optimist erträumen konnte, und doch sind Wert und Würde des menschlichen Lebens inmitten des Wohlstandes in ernster Gefahr. Wo Verbrechen geschehen, die ein menschliches Leben zum Instrument der eigenen Habgier erniedrigen, versammelt sich eine sensationslüsterne Menge, die nicht selten die notwendige Hilfe behindert. Ein wachsender Prozentsatz der Verkehrstoten ist das Opfer des verantwortungslosen und hemmungslosen Konsums von Alkohol. Alle wissen um die *lebenzerstörenden Wirkungen von Drogen und Rauschgift*, und doch kann man in den Massenmedien nicht auf sensationelle Schilderungen verzichten, die für Jugendliche zu einem gefährdenden Anreiz werden. Mit Gewalt und Terror soll eine menschlichere Gesellschaft herbeigeführt werden. Frauen, die nicht aus harten Gewissenskonflikten, sondern um der Bequemlichkeiten des Wohlstandslebens willen am werdenden Leben schuldig geworden sind, rühmen sich öffentlich ihrer Verbrechen. Gerade Ärzte und Juristen sollten nicht vergessen, daß Hilfe für das Leben und Schutz des Lebens die wichtigste Sinnerfüllung ihres Berufes sind.

Man sagt heute gerne, der Staat müsse nicht jede moralische Verpflichtung in das Strafgesetzbuch aufnehmen. In einer aufgeklärten, weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft könne und müsse der Staat überall dort, wo nicht das Gemeinwohl unmittelbar bedroht wird, mit seiner Strafgewalt zurücktreten und die Entscheidung dem Gewissen des einzelnen überlassen. Es ist zweifellos richtig, daß nicht alles, was ethisch verwerflich ist, vom Staat bestraft werden kann. Auch wird die Wirkung der Gesetze fragwürdig, wenn sie nicht von einer breiten Übereinstimmung in der Bejahung der von ihnen geschützten ethischen Werte getragen sind. Darf aber der Gesetzgeber Strafbestimmungen zum unteilbaren Schutz des menschlichen Lebens lockern, wenn nachweislich das Empfinden für diesen fundamentalen Wert abgestumpft wird? Es gehört zum Wesen des Staates, das menschliche Leben zu schützen. Wo er diese Schutzpflicht vernachlässigt, stellt er die eigene Ordnungsaufgabe in Frage. Man weist häufig darauf hin, daß das Leben in der modernen Gesellschaft komplizierter geworden ist, daß es in der Frage des Schwangerschaftsabbruches ernste Konfliktsfälle zwischen verschiedenen Verpflichtungen geben kann, daß auch sonst die Zusammenhänge und Bedingtheiten des menschlichen Verhaltens vielfältiger geworden sind, daß die Frage nach der Schuld heute schwieriger zu beantworten ist. Alle diese Tatsachen sollen nicht verkannt werden. Wo aber ist die Gewähr dafür, daß solche Erkenntnisse nicht mißbraucht, daß der *Extremfall des Gewissenskonfliktes* nicht zum Vorwand der Gewissenlosigkeit wird?

Wir haben aus unserer Verantwortung als Bischöfe in der letzten Zeit wiederholt den Gesetzgeber und die Öffentlichkeit an ihre Verpflichtung zum Schutz des menschlichen Lebens, auch des wehrlosen werdenden Lebens, erinnert, und wir werden trotz öffentlicher Verdächtigungen nicht nachlassen, die

politisch Verantwortlichen auf diese Verpflichtung klar und unmißverständlich hinzuweisen. Die Gefährdung der Achtung vor dem menschlichen Leben ist aber so bedrohlich geworden, daß das Verantwortungsbewußtsein des Gesetzgebers nicht genügt. Nicht nur die gläubigen Christen, alle, die das menschliche Leben zu den höchsten Werten in der menschlichen Gemeinschaft zählen, sind aufgerufen, den erschreckenden Formen seiner Mißachtung nicht schweigend und untätig zuzusehen. Hier geht es nicht um spezifische Forderungen des christlichen Glaubens, sondern um die Frage, ob in der Zukunft in unserem Volke die *elementaren sittlichen Werte* Geltung haben oder ob eine neue Phase der Unmenschlichkeit, der Rechtlosigkeit und schließlich des Chaos beginnt. Im raschen Entwicklungsgang der gesellschaftlichen Auffassungen kann die Erkenntnis dieser fundamentalen Gefährdung leicht zu spät einsetzen. Der Abscheu vor den Formen der Mißachtung des menschlichen Lebens wird allein Menschlichkeit und Rechtsbewußtsein in unserem Volk nicht retten können. Dem Verbot des Tötens entspricht der Anruf zur tätigen Liebe. Für den christlichen Glauben ist der Mensch Bild Gottes und Bruder Jesu Christi. Christliche Liebe hat ihre unverzichtbare Grundlage in dem Willen, dem anderen Menschen zum Leben zu helfen. Der Lebensstandard unseres Volkes verpflichtet zur sozialen Hilfe überall dort, wo ein zu geringes Maß an entschlossener sozialer Tat zu Zwangssituationen führt, die den Preis menschlichen Lebens fordern. Die Verbesserung der sozialen Einrichtungen der Gesellschaft und ihrer Gruppen reicht nicht aus. Ob die Gefahren für das menschliche Leben abgewendet werden können, hängt wesentlich davon ab, daß jeder einzelne die Forderung des solidarischen Einsatzes für die Grundwerte unserer Gesellschaft erkennt und erfüllt. Als Christen stehen wir vor dem richtenden Wort Jesu Christi: „Was ihr dem Geringsten meiner Brüder nicht getan habt, habt ihr mir nicht getan!"

Sonderberichterstattung Synode (VII)

Zur Vorbereitung der Synode in der DDR

Bevor man sich über den Stand der Synoden-Vorbereitung oder, besser gesagt, über die Startphase der Pastoralsynode ein Bild verschaffen will, ist es nützlich, ihre *Prozedur* näher zu beleuchten. Dabei gilt es, sich frei zu machen von Vorstellungen, die die Anfangsphase der Würzburger Synode kennzeichnen. Zum Beispiel gab es in der DDR keine allgemeine und umfassende Umfrage wie in der Bundesrepublik. Bis zur Stunde verfügt die Synode, obwohl sie offiziell bereits mit dem gemeinsamen Hirtenbrief der Ordinarienkonferenz am 1. Fastensonntag eröffnet wurde (vgl. Wortlaut im „Hedwigsblatt", 7.3.71), über kein fertiges Statut. Es ist daher bisher auch nicht bekannt, wie sich die Versammlung, wenn sie — nach jüngsten Verlautbarungen — im Januar 1973 in Dresden zusammentritt, personell zusammensetzt. Nachdem im Ostteil des Berliner Bistums vor kurzem ein *Pastoralkongreß* für die Diözese im Herbst 1972 angekündigt wurde, der u. a. die Synodalen wählen wird, ist lediglich zu vermuten, daß man in den übrigen Jurisdiktionsbezirken ähnlich verfahren wird.

Die Prozedur der Vorbereitung

Von der Synode der Bistümer in der Bundesrepublik unterscheidet sich die DDR-Synode ferner, wie oben angedeutet, durch das Fehlen einer Eingangsveranstaltung ähnlich der in Würzburg. Sie soll erst stattfinden, wenn das Unternehmen bereits mehr als anderthalb Jahre läuft. Zunächst war als Ort die Dresdner Hofkirche vorgesehen. Inzwischen sind Stimmen laut geworden, die für andere Räumlichkeiten in Dresden plädieren, weil zu befürchten ist, daß die Winterkälte den Delegierten in der schlecht heizbaren barocken Kathedrale stark zu schaffen machen würde. Nicht nur die größeren natürlichen Schwierigkeiten der Diaspora, verstärkt noch durch jene Hemmnisse, die die politische Situation und der schwerfällige Informationsfluß unter den Bedingungen des totalitären Staates mit sich bringen, dürften freilich den Entschluß der Bischöfe bewirkt haben, die Synodenversammlung nicht an den Anfang des ganzen Unternehmens zu legen. Hier spielt vielmehr die Sorge eine Rolle, die so überaus wichtige *pastorale Veranstaltung* könnte eine unerwünschte Richtung nehmen und im Endeffekt der Seelsorge und damit der Kirche in der DDR mehr schaden als nützen. Diese Besorgnis richtet sich sowohl auf die Frage nach der Spiritualität, nach dem geistlichen Wert, als auch auf die Gefahr der politischen Manipulation. Sicherlich ist die eine von der anderen Sorge nicht zu trennen. Es muß den Bischöfen daran gelegen sein, unter allen Umständen den geistlichen Charakter der Synode zu gewährleisten und sie — bei aller aktuellen Lebensbezogenheit — vor unangemessener und gefährlicher Politisierung zu bewahren.

Dieses deutlich erkennbare Bestreben hat denn auch von Anfang an zu *Vorsichtsmaßregeln* geführt, die nicht ohne Kritik auch im kirchlichen Bereich geblieben sind. Nicht zufällig begleiteten verschiedentlich Töne die thematische und praktische Ankündigung der Synode, die einen deutlichen Vorbehalt gegenüber dem Verlauf der bundesdeutschen Synode enthielten. „Hochgestochene, hitzige Debatten über Strukturprobleme, Lieblingsideen kleiner Pressuregroups oder weitschweifige theologische Fachdiskussionen" werde es nicht geben, so hieß es. Sie würden die Seelsorge zwischen Elbe und Oder nicht weiterbringen. In einer „sozialistischen" Gesellschaft erwarteten der einzelne Christ und die Gemeinden „evangeliums- und praxisnahe Wegweisungen und Antworten auf die anstehenden Alltagssorgen". Die Synode suche „Basisnähe", konnte man im März hören. Wie diese „Basisnähe" aussehen sollte, war zusammen mit diesen Feststellungen im Westberliner „Petrusblatt" (28. 3. 71) zu lesen: „Die jetzt begonnene erste Stufe der DDR-Pastoralsynode wird größtenteils in die normale Seelsorgsarbeit eingebettet sein. Damit aber diese Vorbereitung ein ‚geistliches Tun' wird und der breite, thematisch offene Dialog vom Gebet begleitet bleibt, werden Abendtriduen, geistliche Stunden, Einkehrtage, Abendexerzitien oder Bußandachten vorgeschlagen, die den jeweiligen Verhältnissen angepaßt sind. Außerdem wird von den Seelsorgsämtern der Jurisdiktionsbezirke gegenwärtig Arbeitsmaterial vorbereitet, das die Synodenarbeit noch intensiver in die Gemeindepastoral integrieren helfen soll."

Sieben Themenkreise

Das ist die eine, die spirituelle Seite des Synodenauftakts; die andere ist die informelle: Allen Geistlichen, Pfarrgemeinderatsvorsitzenden, Seelsorgehelferinnen und Ordensniederlassungen ging Anfang April ein vorgefertigter Themenkatalog zusammen mit einer *Handreichung der Bischöfe* zu, die für das Gespräch in Gruppen und Gemeinden Denkanstöße und praktische Anregungen geben sollte. Hatte schon der Hirtenbrief die Grundfrage, um die es bei der Synode gehen soll, skizziert: „Wie lebt der Christ und wie lebt die Kirche in der Welt von heute aus dem Glauben?" — so ging der Themenkatalog in die sachlichen Details. Insgesamt sieben Sachbereiche wurden den Gläubigen zum Nachdenken und zur Diskussion auf der unteren Ebene angeboten: 1. Verkündigung des Glaubens und Glaubensvollzug, 2. Gebet und gottesdienstliches Leben, 3. Ehe und Familie, 4. Diakonie und Gemeinde, 5. Apostolat und Sendung für die Welt, 6. Ordnungen und Dienste in der Kirche, 7. Fragen der Ökumene. Hinzu kam noch eine 8. Rubrik für „sonstige Anliegen" (vgl. „Hedwigsblatt", 9. 5. 71).

Der Ablauf der Vorbereitung ist nun so gedacht, daß in den Gemeinden, Dekanaten usw. über diese Themen gesprochen wird. Als Hilfestellung hatten die Bischöfe zu jedem der von ihnen angeregten Themenkreise Fragen gestellt und einen Stichwortkatalog hinzugegeben, der für die Diskussionen gleich die entsprechende Plattform bilden sollte. So lautete beispielsweise die Frage zu *Themenkreis 1:* „Wie stellen Sie sich die Glaubensverkündigung in der heutigen Zeit vor?" Die beigefügten Stichworte reichten dann von der „Thematik der Verkündigung" über deren Sprache, den Verkündigungsdienst der Eltern, den Religionsunterricht und der Glaubensbildung für Erwachsene bis hin zu „individuellen Glaubenshilfen", Exerzitien usw. und „Publikationen im kirchlichen Raum". Im *Themenkreis 2* soll über das Sonn- und Feiertagsgebot oder über priesterlose Gottesdienste nachgedacht werden. Aber auch Kirchenmusik und Gesangbücher sind hier zu bedenken.

Im *Themenkreis 3* „Ehe und Familie" ist von der Sexualerziehung, von den Problemen der konfessionsverschiedenen Ehe, der „verantworteten Elternschaft" und der „Sorge um die gescheiterten Ehen" die Rede. Der *Themenkreis 4* „Diakonie und Gemeinde" faßt die Dienste an Alten und Kranken ins Auge, aber auch zum Beispiel den Pfarrgemeinderat. Ein Stichwort lautet: „Offene Gemeinde — Fernstehende". Als „brisant" ist die Problematik des *Themenkreises 5* „Apostolat und Weltdienst" empfunden worden. Die Frage der Bischöfe „Wie können die Kirche und die Christen in ihrer Umwelt Zeugnis geben?" macht das deutlich. Denn es sind unverzüglich Leute aufgetreten, die statt „Umwelt" die Worte „in der DDR" bzw. „in der sozialistischen Gesellschaft" einsetzen wollten, Formulierungen, die auf den ersten Blick die politische Implikation erkennen lassen. Man braucht sich nur der umfangreichen Diskussionen zu erinnern, die die endgültige Spaltung der Evangelischen Kirche in Deutschland begleitet haben. Was heißt unter diesem Blickwinkel „Weltdienst des Christen", oder wo hat sein „Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden" zu beginnen — wo zu enden?

Dagegen betrifft *Themenkreis 6* eher die innerkirchliche Entwicklung. Die Bischöfe fragten: „Welche Vorschläge haben Sie für die Ordnung der Kirche in der DDR, ihre Ämter und Räte?" Die Stichworte erwähnen Aus- und Weiterbildung der Priester, ohne daß freilich nach dem Selbstverständnis der Priester im Zusammenhang mit den auch in der DDR zurückgehenden Priesterberufungen gefragt würde. Dieser Fragenkomplex könnte sich dann allerdings aus der Diskussion entwickeln. Die Meißener Diözesansynode, über die in der Herder-Korrespondenz mehrmals berichtet wurde (vgl. 24. Jhg., S. 5 ff. und S. 576 ff.), hat ja gerade zu diesem Bereich Wichtiges gesagt, auf das man nur zurückzugreifen brauchte. Im *Themenkreis 7* ist davon die Rede, daß man sowohl auf der Gemeindeebene von der ökumenischen Zusammenarbeit ausgeht als auch beispielsweise Ausbildungsstätten und caritative Werke kooperieren lassen will. Hier findet sich auch das „Stichwort": „Gemeinsame Pastoral für konfessionsverschiedene Ehen". Für weitere Wünsche und Anregungen ist schließlich unter Punkt 8 Raum gelassen.

Kalkulierte Befragungsaktion

Das Befragungsverfahren wird so abgewickelt, daß sich der einzelne soviel *Fragekarten,* wie er benötigt, bei seinem zuständigen *Pfarramt* abholen muß. Sie werden ihm nicht ins Haus geschickt. Jede eingesandte Karte muß zudem mit dem Stempel des Pfarramtes versehen sein. Das verschafft eine gewisse Kontrolle, die dadurch noch gründlicher wird, daß die „Formblätter", wenn sie nicht in den Papierkorb wandern sollen, Namen und einige „Angaben zur Person" enthalten müssen. Die ausgefüllten Karten bzw. Formblätter, die möglichst immer nur einen Vorschlag in knapper Form und mit kurzer Begründung enthalten sollen, sind über die Pfarreien an die in allen Diözesen bzw. Jurisdiktionsbereichen operierenden *„Arbeitsstellen Pastoralsynode"* zu richten, wo eine vorläufige Auswertung bereits vorgenommen wird. Das heißt, man sichtete die eingegangenen Karten und teilte sie einer der 8 Themengruppen mit je 24 Unterthemen zu. Die diözesanen Arbeitsstellen registrierten außerdem jede Eingabe in Listen, getrennt nach Einzel- und Gruppenanträgen. Bei Einzelanträgen erfaßte man Thema, Personenstand und Alter des Absenders sowie die Gemeindestruktur, während die Gruppenanträge nach Thema, Art der Gruppe, Mitgliederzahl und Gemeindestruktur in die Listen eingetragen wurden. Jeder Jurisdiktionsbezirk sandte inzwischen sein Karten- und Listenmaterial an die Zentrale Arbeitsstelle Synode, die seit Jahresbeginn unter Leitung des Dresdner Pfarrers *D. Grande* tätig ist. Grande war bereits Sekretär der Meißener Synode und verfügt daher über die entsprechende organisatorische Erfahrung.

Inzwischen hat Papst Paul VI. den Vorsitzenden der Berliner Ordinarienkonferenz, *Kardinal Bengsch,* zum Präsidenten der Synode bestellt. Ein von der Ordinarienkonferenz noch zu wählender Bischof wird sein Stellvertreter werden. Die von den Bischöfen eingesetzte „Zentrale Arbeitsgruppe" in Dresden bildete Anfang Juli 1971 *zwei Kommissionen* und *sieben Fachgruppen* — entsprechend den sieben Themenkomplexen. Kommission I soll Vorschläge für das *Statut* und die Geschäftsordnung erarbeiten; Kommission II beschäftigt sich mit der *Wahlordnung* der Synodalen. Während die Mitglieder der ersten Kommission von der Zentralen Arbeitsgruppe vorgeschlagen worden waren, sollen die Mitglieder der zweiten Kommission und aller Fachgruppen von den Diözesanen Arbeitsgruppen Pastoralsynode vorgeschlagen wer-

den. Dieser Prozeß ist noch im Gange. Die Zentrale Arbeitsgruppe hat ihrerseits Mitglieder für die ständige Koordinierung ihrer Arbeit in die verschiedenen Kommissionen und Fachgruppen entsandt. Die Ordinarienkonferenz erklärte sich schon im Juni mit der Auswahl der Mitglieder in den verschiedenen Gremien einverstanden. Die Fachgruppen haben bis zum 15. Februar 1972 „Vorpapiere" zu den verschiedenen Themenkomplexen zu erstellen. Dazu können sie im Einzelfall, wie betont wurde, Berater ohne Stimmrecht hinzuziehen.

Verschobener Zeitplan

Der *Zeitplan* der Synode geriet bereits mehrmals ins Schwimmen. War ursprünglich daran gedacht, etwa parallel mit der bundesdeutschen Synode die Pastoralsynode für die gesamte DDR zu starten, so mußte dieses Vorhaben offenbar schon bald aufgegeben werden. Es fehlte einmal an den informellen und organisatorischen Voraussetzungen. Andererseits mochte der Verlauf der Ende Oktober beendeten Meißener Diözesansynode, die relativ kurzfristig eine Reihe recht offener Papiere mit konstruktiver Tendenz vorlegte, die traditionalistisch eingestellte Gesamtführung der katholischen Kirche in der DDR unter der straffen Führung des Bischofs von Berlin zur Behutsamkeit gemahnt haben. Es war aufgefallen, daß die mit großer Mehrheit verabschiedeten und von dem im Juni 1970 verstorbenen Meißener Bischof O. *Spülbeck* promulgierten Dekrete nicht, wie es kirchlichem Brauch entsprochen hätte, im Amtsblatt der Diözese veröffentlicht wurden. Auch die Kirchenblätter von Berlin und Leipzig hüllten sich in Schweigen. Bischoff *G. Schaffran,* der Nachfolger Spülbecks, ließ sich über ein halbes Jahr Zeit, ehe er bekanntmachte, daß die Regionalsynode zwar noch mit der bereits avisierten IV. Session zu Ende geführt werden, im übrigen jedoch in die Gesamtsynode aller Jurisdiktionsbezirke einmünden würde. So herrscht nach wie vor Unklarheit über die Rechtskraft der von Spülbeck unterzeichneten Dekrete „Ziele und Aufgaben der Erneuerung des Bistums Meißen nach dem II. Vatikanischen Konzil" und „Ökumenismus", die in Form von Anträgen an die Gesamtsynode weitergeleitet werden.
Spätestens im Frühjahr 1971 wurde deutlich, daß man den *Beginn der Synode* auf den Herbst des kommenden Jahres werde verschieben müssen, sollte die angekündigte breite Basisarbeit in den Gemeinden und Gruppen gründlich vonstatten gehen. Inzwischen stellte sich heraus, daß selbst dieser Termin nicht einzuhalten war; die Verantwortlichen nennen nun den Januar 1973. Voran gehen im Herbst 1972 *Pastoralkongresse in den einzelnen Jurisdiktionsbezirken,* wie für den Ostteil des Berliner Bistums bereits angekündigt. Der Berliner Kongreß setzt sich nach der Planung der diözesanen Arbeitsstelle Synode in Ost-Berlin aus 120 Teilnehmern zusammen. „Geborene" Mitglieder werden Bischof und Weihbischof, ferner der Generalvikar und alle Ordinariatsräte sein. Weitere Mitglieder dieser Versammlung sind zehn vom Bischof berufene Vertreter, fünf Ordensschwestern, fünf Repräsentanten „besonderer Gruppen", die bisher nicht näher in ihrer Zusammensetzung gekennzeichnet wurden, und schließlich 90 Vertreter der 18 Dekanate, je fünf aus jedem Dekanat, darunter Priester und Laien. Auf dem Pastoralkongreß sollen die von den Fachgruppen vorgelegten Voten bearbeitet und zur Weiterleitung an die Pastoralsynode beschlossen werden.

Die *erste Zwischenauswertung der in Dresden eingegangenen Themenvorschläge* ergab folgendes Bild: Von den insgesamt 6 577 Eingaben aus allen Teilen der DDR sind weit über die Hälfte, nämlich 3930, Gruppenvorschläge. Der Rest, 2 647 Eingaben, stammt von Einzelpersonen. An der Spitze der Themen, die man auf der Synode behandelt wissen will, liegt der Themenbereich 2 „Gebet und gottesdienstliches Leben" mit 1 839 Vorschlägen. Mit größerem Abstand folgt der Themenbereich 1 Verkündigung des Glaubens und Glaubensvollzug mit 1 351 Eingaben, dicht gefolgt vom Themenbereich 6 Ordnungen und Dienste mit 1 248 Vorschlägen. Erst in größerem Abstand folgen „Diakonie und Gemeinde" 568, „Ehe und Familie" 559, „Apostolat und Weltdienst" 469, „Ökumene" 422 und Sonstige 101. In Berlin, wo zum Stichtag insgesamt 513 Vorschläge eingingen, bietet sich ein ähnliches Bild. Es zeigt eindeutig, wie stark die Angesprochenen an den Problemen Gottesdienst, Gebet und Verkündigung des Glaubens bzw. Glaubensvollzug interessiert sind, wohingegen Strukturfragen, die die westdeutsche Synode gerade in ihrer Anfangsphase stark bewegten, nur eine untergeordnete Rolle spielen.

Kritik von verschiedenen Seiten

Nun werfen *die Kritiker der bisherigen* Vorbereitung in der DDR diesem Zwischenergebnis freilich vor, daß es auf eine einseitige bzw. falsche Weichenstellung zurückzuführen sei. „Stellen wir die richtigen Fragen?" So hatte ein Kreis von Laien und Priestern in Halle in einem *Offenen Brief* gefragt, der sich mit der Synode und ihrer Vorbereitung auseinandersetzt. „Wir müssen die Fragen ausfindig machen, die uns alle ins Gewissen schneiden, die die Not unserer Zeit, unserer Zeitgenossen aufdecken. Nur solche Fragen werden unsere Suche nach Antwort herausfordern. Sie werden uns hindern, einzuschlafen. Wir sind es nicht gewohnt, zu fragen oder befragt zu werden", so hieß es in dem kritischen Papier, aus dem der Leipziger „Tag des Herrn" immerhin diese Passage abdruckte. Die von der Kirchenführung in der DDR für die sieben Synodenkomplexe gestellten Fragen haben nach Ansicht seiner Autoren, die sicherlich für manche andere ihre Stimme erheben, „keinen Sitz im Leben". Sollten diese Fragen bestimmend bleiben, so werde die Synode den Eindruck der Belanglosigkeit, den die Kirche ohnedies auf nicht wenige mache, nur vermehren. „Allzu viele haben Angst, Abschied vom Gewohnten zu nehmen und auf Neues zu stoßen, das nicht in die gute alte Stube paßt."
Es ist höchst bemerkenswert und gewiß symptomatisch, wenn dieser Laienkreis, der sicher nicht den Anspruch erheben kann, für die Mehrheit der Katholiken in der DDR zu sprechen, aber auch über den Verdacht erhaben ist, den Zielen der Kommunisten Vorschub zu leisten, ganz offen die Frage an die Synode richtet: „Wie leben wir als Christen in einer sozialistischen Gesellschaft, und wieweit können wir uns mit ihr identifizieren? Wie können wir ihr zu dem Mut verhelfen, nach der Sozialisierung den zweiten Schritt zu tun auf eine sozialistische Demokratie hin? Wie leben wir als Christen in einer Leistungsgesellschaft, die dem Starken und Gesunden Möglichkeiten gibt, sich zu entfalten, die den Kranken und Schwachen zuwenig beachtet? Wie solidarisieren wir uns mit denen im Staate, mit denen kein Staat zu machen ist?" Ist es die Klugheit einer Kirche, die überleben will, sich gegen ein derart skizziertes radikales Glaubenszeugnis abzublocken,

oder hat man darin eine Zaghaftigkeit zu erblicken, die schon immer ein sicheres Kennzeichen für ein verblaßtes und kaum noch attraktives Christentum ist?
Aber auch die Ostberliner *„begegnung"* (Mai 1971), die sich euphemistisch „Zeitschrift progressiver Katholiken" nennt, meist jedoch nichts anderes anstrebt, als die katholische Kirche in der DDR möglichst nahtlos dem politischen Konzept des Regimes anzupassen, monierte verschiedentlich Anlage und Duktus der Synode. Die Hierarchie versuche, positive Stellungnahmen von Laien zum Sozialismus von vornherein zu verhindern, so las man dort. Es liege der Verdacht nahe, daß „gewichtige und selbständige Äußerungen von Gemeinden und Gruppen der Kirche nicht gefragt sind". Demgegenüber hofften viele Laien, daß die Pastoralsynode „Abstinenz und Selbstisolierung gegenüber der gesellschaftlichen Realität" überwinden helfe. Um dies zu erreichen, sei die Mitarbeit einer möglichst großen Zahl von Laien an der Vorbereitung der Synode notwendig. Deshalb müßten „alte Gewohnheiten, nämlich die der religiösen Konsumhaltung, des Stillhaltens, der Passivität, überwunden werden, damit nicht nur jene zu Wort kommen, die professionell in der Kirche schon immer das Monopol des Sprechens innehatten".
Der Verfasser der dort publizierten kritischen Betrachtung wirft der Kirche in der DDR „mangelnde Aufklärungsarbeit" vor, was bisher dazu geführt habe, daß die Synode „unter den Laien nur geringe Resonanz" gefunden habe — was man allerdings auch von der Würzburger Synode ohne Übertreibung sagen kann. Es sei „überhaupt zweifelhaft", so meinte die „begegnung", „ob mit der Pastoralsynode ein Gremium entsteht, das alle Kräfte und Gruppen der katholischen Kirche in der DDR befriedigend repräsentiert".
Ein Blick in die Dresdner Karteikästen, wie ihn der Leipziger „Tag des Herrn" (10.7.71) tat, zeigte jedoch, daß die gestellten Fragen zum großen Teil nicht so hinterwäldlerische Antworten provozieren, wie von manchen Kritikern behauptet. So wird zum Beispiel auf den eingereichten Karten immer wieder die „zeitaktuelle Predigt" gefordert unter Weglassung „abgegriffener theologischer Begriffe". Sie soll durch Film, Tonband und Dias visuell und akustisch unterstützt werden. Auch Predigt-Diskussion sowie Laienpredigt verlangt man. Ein „häuslicher Schriftkreis" empfiehlt „gleiche Chancen zum Theologiestudium für weibliche Studenten". Ein 57jähriger aus einer Kleinstadt meint: „Die Kirche muß wieder glaubwürdig werden durch ihre Sorge an Kranken und Sterbenden." Aber da findet man auch die in der Bundesrepublik keineswegs unbekannte Forderung einer „Gruppe junger Familien", wonach der Pfarrgemeinderat „Entscheidungsfähigkeit" erhalten müsse.
Ein 30jähriger Großstädter: „Die katholische Kirche soll einen ungetrübten Blick in die politische, soziale und kulturelle Realität der DDR gewinnen und ihre Position zum Sozialismus bedenken." Ein Studentenkreis wünscht sich „Richtlinien für gesellschaftlich notwendige Kompromisse", und ein „pfarrlicher Hauskreis" fordert „Überprüfung der Stellung der Kirche zur Jugendweihe". Sympathische Offenherzigkeit läßt der Antrag erkennen, „daß in Zukunft der Vorsitz der Berliner Ordinarienkonferenz turnusmäßig wechselt".

Die römischen Auflagen

Rom hat auch die Erlaubnis zur Abhaltung der Synode an zwei Bedingungen geknüpft: 1. Die Anzahl der teilnehmenden *Laien,* einschließlich der Ordensleute, die nicht Priester sind, und der Ordensfrauen, darf die Anzahl der Priester nicht übersteigen. 2. Die Synode muß „in ihrer Zusammensetzung, ihrem Wahlverfahren und ihrem Ablauf *frei bleiben von jeder fremden Beeinflussung.* Die erste Bedingung, die das Synodenstatut enthalten wird, bildet bereits eine natürliche Barriere für außerkirchliche Einflüsse. Die andere Bedingung der Kurie erscheint dagegen dehnbar und interpretationsbedürftig. Was „fremde Einflüsse" sind, ist nicht immer leicht zu bestimmen. Man darf gespannt sein, wie es der Pastoralsynode gelingen wird, sich solcher Beeinflussung von außen, mit der ganz gewiß zu rechnen ist, zu erwehren.
Sicherlich wird die Synode für die Kirche keinen „strukturellen Erdrutsch" auslösen. Ob sie allerdings die beabsichtigte breite christliche Erneuerung bringen wird, das bleibt vorerst eine offene — die entscheidende Frage.

Kurzinformationen

Die dritte Plenarsitzung der Internationalen Theologenkommission vom 23. bis 29. September 1971 stand thematisch ganz im Zeichen des Synodenthemas über die Priesterfrage. Zur Debatte standen u. a. die Fragen: Was ist ein Priester? Worin besteht das priesterliche Dienstamt in der katholischen Kirche? In welcher Beziehung steht das allgemeine zum Weihepriestertum? Mehr am Rande kamen auch Fragen einer Theologie der Hoffnung und einer sog. Theologie der Revolution zur Sprache. Das vom „Osservatore Romano" (1. 10. 71) herausgegebene Kommuniqué von ganzen 14 Spaltenzeilen war in seiner Knappheit kaum noch zu überbieten. Mit keiner Andeutung erwähnte es, daß außer den genannten Sachthemen von einigen auch die Fragen nach Nutzen und Zweck der Kommission überhaupt aufgeworfen und diskutiert worden waren. NC News Service sprach wohl etwas übertrieben von einer „Identitätskrise" (14. 10. 71). Welche Aufgabe habe noch die Kommission, wenn auch außerhalb von ihr zahlreiche gute bis sehr gute theologische Arbeit geleistet wird, deren Ergebnisse jedermann in Veröffentlichungen zugänglich sind? Im Vordergrund stand aber ein anderes Problem. Nach der Zielsetzung der Kommission soll diese dem Papst, der Glaubenskongregation und der Bischofssynode nützliche Dienste leisten. Doch bis jetzt ist dies nur insofern der Fall gewesen, als die von ihr behandelten Fragen, z. B. Papstamt und bischöfliche Kollegialität und die Priesterfrage, nur einen rein faktischen Bezug auf die jetzige und vorausgegangene Synode hatten. Daß die von einer Unterkommission geleistete Arbeit über die Priesterfrage (vgl. HK 25, 343—348) sich auf das römische synodale Arbeitspapier besonders ausgewirkt habe, wie von deren Verfassern behauptet wurde, wird z. B. von *K. Rahner* bezweifelt (vgl. „Publik", 8. 10. 71). Eine direkte Anfrage zu einem theologisch belangvollen Thema sei jedoch bis jetzt noch von keiner römischen Behörde an die Theologenkommission gerichtet worden. Entgegen dieser etwas pessimistischen Sicht konnte der amerikanische Passionist *B. Ahern,* Mitglied der Theologenkommission und zugleich Priester-Hörer auf der Synode, feststellen, wie oft die Synodalväter sich in ihren Interventionen auf die Arbeiten dieser Kommission beriefen und welches Vertrauen sie bei ihnen genießt (vgl. NC News Service, 14. 10. 71).

Über Motive und Zielsetzung des Päpstlichen Rates „Cor Unum" (vgl. HK 25, 360—362; 421—424) veröffentlichte der Vorsitzende der Caritas Internationalis, *J. Rodhain,* Ende September einen Beitrag im „Osservatore Romano" (24. 9. 71). Rodhain nannte drei Motive für die Gründung des Rates: 1. die Absicht des Papstes, „unsere karitativen Einrichtungen gegen den Hunger in der Welt und zugunsten ihrer vordringlichen Bedürfnisse weiterzuentwickeln"; diese Absicht hatte er bereits in seiner Ansprache vor den UN vom 4. Oktober 1965 geäußert; 2. die gegenwärtige „tatsächliche Verschwendung von Mitteln und menschlicher Energie in der Kirche, und zwar in dem Maße, in dem die internationale Koordination fehlt"; 3. die Entschlossenheit der Bischöfe der Dritten Welt, eine Hilfe „neokolonialistischer Prägung" und mit „ausgesprochenem nationalem „Etikett" abzulehnen. Diese Entschlossenheit habe sich schon ganz deutlich auf der letzten Synode gezeigt. Die reichen Länder und die internationalen Organisationen sind sich, so behauptet Rodhain, dieser Tatsache nicht bewußt. „In Rom hat man das besser begriffen." Außerdem sieht Rodhain die Gründung von „Cor Unum" noch als „späte Frucht des Konzils", wonach das karitative Handeln ein „Spezifikum der christlichen Existenz" ist. Für dieses Spezifikum gab es aber bisher noch kein Organ der Kurie, da die Caritas Internationalis juristisch den Internationalen Katholischen Organisationen (OIC) angehört. Wesentlich war bei der Gründung des Rates, daß die Kirche damit als solche ein Zeichen setzte. Erstaunen erregen jedoch seine Angaben über die Zielsetzung des Päpstlichen Rates. Rodhain spricht immer nur von der karitativen Tätigkeit. Diese bezeichnet er auch als „primäres Ziel" von „Cor Unum". Soll damit der Rat vornehmlich ein Organ der zwischenkirchlichen und weniger der Entwicklungshilfe werden? Der Papstbrief (vgl. HK 25, 443—444) eröffne für den Rat außer der Koordinierungsfunktion noch „viel weitergehende Aussichten". Für eine bloße Koordinierung der bestehenden Werke wäre — man ist erstaunt (oder auch nicht) über den Widerspruch zu früheren Aussagen — das Round Table ausreichend gewesen. Diese weitere Perspektive ergebe sich im Papstbrief aus der Aufzählung der an „Cor Unum" „beteiligten" Einrichtungen der Kirche. Nach dem Papst, der römischen Kurie und dem Weltepiskopat werden erst an letzter Stelle die Hilfswerke genannt. Man sei „also weit von einem bloßen Koordinierungsorgan für die Hilfswerke entfernt". Der Rat sei vielmehr ein „Appell an die ganze Kirche zur Neustrukturierung der karitativen Tätigkeit". Außerdem attakierte Rodhain noch gewisse nationale Hilfswerke, die zwar „im Auftrag der Hierarchie Spenden sammeln, sie aber dann außerhalb der (kirchlichen) Strukturen der Dritten Welt verteilen wollen". Gegen die von verschiedener Seite geäußerte Gefahr einer Zentralisierung der Hilfswerke gewandt, sagte Rodhain, der „Heilige Stuhl hat keinerlei Interesse, die diakonalen Funktionen [dieser Werke] zu übernehmen". Seine Begründung: eine „kluge Politik" läßt gewisse Hilfsaktionen bestimmter Organisationen „nach eigenem Risiko und auf eigene Gefahr durchführen".

Die Vierte Vollversammlung der allchristlichen Prager Friedenskonferenz (CFK) vom 30. September bis 3. Oktober 1971 muß als Versuch angesehen werden, die seit dem Einmarsch der Warschauer-Pakt-Staaten in die ČSSR in die Krise geratene Bewegung wieder zu einem wertvollen Hilfsinstrument der Moskauer Außenpolitik werden zu lassen (vgl. HK 22, 214—215; 24, 186). Diese Krise war durch den Protest des ehemaligen, inzwischen verstorbenen Präsidenten der Bewegung, *J. L. Hromádka,* und ihres Generalsekretärs, *J. N. Ondra,* sowie zahlreicher westlicher Regionalausschüsse gegen die Intervention in der ČSSR entstanden. Der danach unternommene Versuch, die CFK zu „normalisieren", die Verketzerung der Gegner der Intervention als „Feinde, Infiltratoren und imperialistische Agenten" sowie die „Reduzierung der Bewegung zu einem Organ der Sakralisierung der jeweiligen Taktik östlicher Tagespolitik" führten zu einer Spaltung (vgl. Christliche Friedenskonferenz 1968—1971. Dokumente und Berichte, Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1971, S. 11). Zahlreiche Regionalausschüsse im Westen und in der Dritten Welt verweigerten die Mitarbeit, lösten sich auf (z. B. in England, Holland und in der BRD) oder wurden ausgeschlossen (z. B. der französische Ausschuß). Der Generalsekretär J. Ondra wurde zum Rücktritt gezwungen. Wenige Tage später, am 14. Oktober 1969, reichte auch der Präsident J. Hromádka aus Solidarität seine Demission ein. Der weiterbestehende Arbeitsausschuß unter seinem neuen Präsidenten, dem Metropoliten der russisch-orthodoxen Kirche *Nikodim,* entledigte sich ein Jahr später durch zwei Telegramme vom 1. Oktober 1970 der beiden unwilligen Vizepräsidenten *H. Kloppenburg* (Bremen) und *G. Casalis* (Paris). Einige Gruppen (z. B. in Deutschland unter Pfarrer *H. Mochalski,* Frankfurt, und in der Schweiz) blieben jedoch treu. Diese Getreuen in allen Ländern neu zu sammeln und der CFK einen neuen Anfang mit neuer Besetzung zu geben war das erklärte Ziel der jüngsten vierten Vollversammlung, die hauptsächlich durch die Energie des Metropoliten Nikodim zustande kam. Die Existenz einer Spaltung wurde von ihm kategorisch bestritten. Die Vollversammlung, zu der über 230 Delegierte und rund 50 Beobachter und Berater aus 51 Ländern nach Prag gekommen waren, stand unter dem Thema „Unsere gemeinsame Verantwortung für eine bessere Welt". Nur 46 Teilnehmer kamen aus Westeuropa (davon aus der BRD 12 Delegierte der neugebildeten Regionalgruppe um Pastor *H. Mochalski*). Metropolit Nikodim gab einen Tätigkeitsbericht, in dem er erklärte, die „Zeit der Spannungen" sei nun vorbei, die CFK sei ihren Zielen treu geblieben. Das Gesamtthema war in drei Einzelthemen aufgegliedert: 1. der Kampf gegen den Imperialismus und Rassismus; 2. friedliche Koexistenz und Fortschritt; 3. Suche nach Möglichkeiten zur Lösung der Probleme, die zu ständigen internationalen Spannungen führen. Die Vollversammlung verabschiedete, wie erwartet, ein neues Statut und wählte zum neuen Präsidenten den 41jährigen Metropoliten Nikodim. Neuer Generalsekretär wurde der ungarische evangelische Pfarrer *K. Toth* (Budapest). Prag bleibt weiterhin Zentrum der christlichen Friedensbewegung, doch ist ein anderer Tagungsort in Zukunft möglich. Dies erklärte der neue Vorsitzende in einem Interview mit epd. (4. 10. 71). Darin gab er auch seine Absicht bekannt, sich „mit allen ihm zur Verfügung stehenden Mitteln um Kontakt zu den gegenwärtig abseits stehenden Gruppen zu bemühen". Neugewählt wurde auch ein 19köpfiger Arbeitsausschuß, der nach der Versammlung ein neues internationales Sekretariat berief.

Zu einer **„Internationalen Theologenkonferenz über Evangelisation und Dialog"** trafen sich ca. 100 Theologen aus Indien, Asien und westlichen Ländern vom 6. bis 12. Oktober in Nagpur in Indien. Die katholische Bischofskonferenz Indiens hatte auf ihrem Treffen in Ernakulum im Januar 1970 beschlossen, den 19. Hundertjahrestag des Todes des hl. Thomas, des Apostels Indiens, zu feiern. Die Feierlichkeiten sollen sich über das gesamte Jahr 1972 erstrecken, sich jedoch durch Einfachheit und „Vermeidung jeglicher Show" auszeichnen. Das zentrale Thema der Gedächtnisfeiern soll die Erneuerung der missionarischen Aufgabe in Indien sein. Die Theologenkonferenz stand am Anfang dieser Bemühungen. Sie hatte sich zum Ziel gesetzt, die Grundlagen heutiger Mission in Asien angesichts der revolutionären Gärung und des notwendigen Dialogs mit den großen Religionen Asiens zu überdenken und zu formulieren. Der Leiter der Konferenz, *B. McGreggor OP,* unterstrich zu Beginn die Bedeutung des Treffens mit folgenden Zahlen: Mehr als Zweidrittel der Weltbevölkerung lebt in Asien, nur ein geringer Prozentsatz davon ist christlich. Von 540 Millionen Indern z. B. sind nur 2,4 % Christen, nur 1,2 % katholisch. Die missionarische Tätigkeit scheint momentan eher nachzulassen, als aufzuholen. „Die missionarische Krise beruht zu einem Teil auf dem Mißverständnis gegenwärtiger Missionstheologie und des Dialogs." Erst nach einer Klärung dieser „Konfusion" könne missionarische Aktivität wieder Bedeutung erlangen. Die Aufgaben der Konferenz umriß er folgendermaßen: Es gehe um eine Klärung der Motivation für

eine Missionierung in Asien. Dabei seien ernsthafte Diskussionen über die wichtigsten missionarischen Texte der Schrift sowie der Kirchenväter nötig. Auch eine „kritische Auswertung nachkonziliarer Trends in der Missionstheologie" sei erforderlich. Der zweite Schwerpunkt der Beratungen betraf den Fragenkomplex „Evangelisation und Entwicklung", der besonders angesichts der zahlreichen sozio-ökonomischen Probleme Asiens große Bedeutung erlangte. Ebenfalls unter dem asiatischen Aspekt fand der dritte Themenbereich große Aufmerksamkeit: „Evangelisation und Kontemplation". Im Zusammenhang mit kleinlichen und hinderlichen Eingriffen einzelner römischer Dikasterien in die Beschlüsse der asiatischen Bischofskonferenz in Manila im November vorigen Jahres hatte der vierte Komplex „Das Verhältnis zwischen der universalen Kirche und den Teilkirchen" eine wichtige klärende Funktion. Ohnehin ist das Ergebnis dieser Konferenz eine notwendige Ergänzung der Beratungen der Bischöfe. Was dort in Manila angeschnitten, gefordert, diskutiert wurde, erhielt durch die Beratungen von Nagpur vielfach das theologische Fundament. Die weiteren Themen „Theologie der nichtchristlichen Religionen" und „Evangelisation und Dialog" als Hauptthema und Einzeltitel machten diese Notwendigkeit sehr deutlich. In einer umfangreichen gemeinsamen Erklärung zum Abschluß wurden die wichtigsten Erwartungen und Ergebnisse zusammengefaßt, die die missionarische Arbeit in Asien in Zukunft leiten sollen.

Eine **Studie über Ehe- und Familienprobleme in Afrika** wurde von den anglikanischen Bischöfen Ost- und Südafrikas bei dem katholischen Theologen und Afrikaspezialisten *A. Hastings* in Auftrag gegeben. Hastings, bekannt u. a. durch eine Vielzahl von Publikationen über afrikanische Probleme, hat in Uganda, Tansania und Sambia gearbeitet und gehört jetzt zum Stab der Ökumenischen Stiftung von Mindolo in Sambia. Anläßlich der Beauftragung erklärte er, daß die Eheschwierigkeiten, besonders Scheidung und Polygamie, „eine Geißel für die Kirchen Afrikas" sind. Mit seiner Studie der sozialen Aspekte der christlichen Ehe in Afrika will er festzustellen versuchen, ob sich die Disziplin der Kirche bezüglich der Ehe ernsthaften Adaptationen und Prüfungen unterziehen muß. Die Kirchen sind nach wie vor der Auffassung, daß die Ehe ein wichtiger Bereich nicht nur im menschlichen Leben, sondern besonders auch innerhalb der Kirche ist. Wenn die Ehe ins Wanken gerät, sind viele andere Bereiche davon mitbetroffen. Früher war die afrikanische Ehe stabil, *Scheidungen* waren eine Ausnahme. Heute ist allerdings das Gegenteil der Fall. Das größte Problem, dem sich die Kirchen konfrontiert sehen, ist nach Hastings die *Polygamie*. Allein die wirtschaftlichen Strukturen der gegenwärtigen Gesellschaft verpflichteten aber im Grunde die Menschen zur Monogamie. Als zweite Herausforderung, der sich die Kirche stellen muß, sieht er die ständig *abnehmende Zahl kirchlich geschlossener Ehen* in Afrika an. Hier fehlt es besonders an Bemühungen, den Sinn einer christlichen Eheschließung zu erklären. Wichtig erscheint auch die Untersuchung über die direkten Auswirkungen des städtischen Lebens auf die herkömmliche Ehe. Immer wieder ergeben sich Probleme dadurch, daß Eltern für ihre Söhne, die in der Stadt arbeiten, Mädchen vom Lande auswählen, während die Söhne ihrerseits ihre Wahl unter den Städterinnen treffen. Eine Fülle von Faktoren, die die herkömmliche Ehe bis heute stabilisieren, verliert in der Stadt an Boden. In der Untersuchung soll geprüft werden, wie die Kirchen in dieser Zeit der Auflösung traditioneller Bindungen und der Suche nach neuen Richtlinien ihre eigenen Vorstellungen von Ehe unter afrikanischen Aspekten entwickeln oder beibehalten sollen. Der Bericht an die anglikanischen Bischöfe soll im März 1972 erstattet werden. Katholische Stellen haben bereits jetzt ihr Interesse an dem Gutachten bekundet.

Bücher

HORST GEORG PÖHLMANN, **Rechtfertigung.** Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1971. 388 S. Lw. 64.— DM.
Es herrscht die opinio communis, daß die Rechtfertigungslehre nicht mehr kirchentrennend ist. Bahnbrechend war das Werk von *H. Küng*, obwohl es der ekklesiologischen Funktion der Rechtfertigungslehre in der Augsburgischen Konfession nicht Rechnung trug, sondern den Konsens mit K. Barth fand (vgl. HK 11, 424 ff.). Nun soll das Versäumte nachgeholt werden. Die Heidelberger Habilitationsschrift von Pöhlmann ist allein der gegenwärtigen kontroverstheologischen Problematik zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche, und zwar anhand der objektiven Symbola, gewidmet. Sie ist von großer Sachkenntnis und Offenheit, sie wird aber durch ein Geleitwort von Oberkirchenrat *Greifenstein* vom Landeskirchenamt München etwas schief lanciert. Dieser übernimmt die These des Verfassers, daß „die Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre in allen wesentlichen Punkten möglich ist und es somit einen Consensus im Fundamentalen geben könnte . . .", wenn es nicht außer dem Hauptzentrum des Glaubens, der Heilstat Gottes in Jesus Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, „in der römisch-katholischen Kirche gewichtige *Nebenzentren* gäbe", die einen Consens unmöglich machen: Mariologie, Infallibilität des Papstes und Ekklesiologie. Das Werk selbst, von Peter Brunner inspiriert, ist sehr viel positiver und ernst zu nehmen. Es ist gut, daß die (bayerischen) Lutheraner ihre Rechtfertigungslehre, ehe es zu spät ist, nochmals allseitig durchdenken. Das geschieht hier, mit einer Einschränkung: es wird nirgends gesehen, daß die lutherische These auch eine geschichtliche ist, dem Heilsindividualismus verhaftet, was schon viele Lutheraner bemerkt haben, daher von Paulus unterschieden und insofern nicht biblisch (vgl. P. Althaus). Das muß nochmals durchgestanden werden, gewiß. Aber wenn Pöhlmann entgegen dem Scheitern von Helsinki 1963 in zwei Exkursen meint, „der moderne Mensch" bedürfe eben doch der Rechtfertigungslehre (S. 87 f. und 135 f.), so muß er sich eines besseren belehren lassen u. a. von M. Ruhfus (vgl. HK 25, 407) und von T. Brocher (ebd.). Das Werk wird in einem Augenblick auf den Tisch gelegt, da Hermann Dietzfelbinger die Klausurtagung der EKD-Synode über die „Glaubenskrise" fordert. Das macht es aktuell und gefährlich.

ANDRÉ MARTIN, **Les croyants en U.R.S.S. L'Église orthodoxe officielle contestée. Persécutions et procès des croyants.** Librairie Arthème Fayard, Paris 1970. 266 S.
Das Buch bietet eine Auswahl von Dokumenten, die auf verschlungenen Wegen in den Westen gelangten und ein einzigartiges Zeugnis dessen darstellen, was offizielle Erklärungen sowjetischer Politiker über die Freiheit der Kirchen in der Sowjetunion abzuschwächen bzw. zu verbergen suchen: Es gibt Unterdrückung, Einkerkerung und Verfolgung einzelner kirchlicher Persönlichkeiten und Gruppen, die es wagen, von ihrem verfassungsmäßig garantierten Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit Gebrauch zu machen. Die meisten dieser Zeugnisse (vgl. dazu HK 25, 374) zeigen, daß ihre Autoren zu ihren sozialistischen Überzeugungen ebenso stehen wie zu ihren christlichen. Es sind keine „Fanatiker" oder „Sektierer", als die sie von der antireligiösen Propaganda hingestellt werden. Die Auswahl der Dokumente, deren Authentizität unbestritten ist, erfolgte hauptsächlich unter dem Gesichtspunkt der Priorität für solche, die bisher noch nicht veröffentlicht worden sind. Das Buch läßt — abgesehen von notwendigen Vorspännen zur Einführung — ausschließlich Dokumente zu Wort kommen, um wenig bekannte Vorgänge in den Kirchen der Sowjetunion einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Es umfaßt zwei

Teile: der erste sucht die Situation der Kirchen in der Sowjetunion zu beschreiben. Er wird eingeleitet durch die Darstellung der offiziellen Version dieser Situation aufgrund einer von den sowjetischen Botschaften herausgegebenen illustrierten Broschüre über die Religion in der UdSSR. Dieses Bild wird „korrigiert" durch die Zeugnisse eines Bischofs *(Hermogen)*, zweier orthodoxer Priester *(Ešliman* und *Jakunin)* und eines Laien *(B. Talantov)*. Weiter enthält der erste Teil einen Abriß der Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem Moskauer Patriarchat und den „offenen Brief" von *A. Levitin-Krasnov* an Papst *Paul VI.* Der zweite Teil bringt Dokumente über Verfolgungen und Prozesse gegen Gläubige, Appelle und offene Briefe an sowjetische Behörden, an hochgestellte politische Persönlichkeiten und an internationale Organe. Ausgewählt wurden u. a. drei Prozesse gegen Evangeliumschristen-Baptisten in Moskau, Leningrad und Odessa aus den Jahren 1966/67 und ein Prozeß gegen Gläubige aus Weißrußland aus dem Jahre 1968.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

FRIEDRICH, Gerhard. **Die Auferweckung Jesu, eine Tat Gottes oder eine Interpretation der Jünger?** In: Kerygma und Dogma Jhg. 17 (1971) Heft 3 S. 153—187.

Die sehr gründliche Auseinandersetzung mit den einschlägigen Büchern von *W. Marxsen* weist dessen Fehlinterpretationen nach. Dazu werden auch die zeitgenössischen jüdischen wie hellenistischen Auferstehungsvorstellungen herangezogen. Hauptfehler, daß Marxsen das Auferstehungszeugnis als „Widerfahrnis des Sehens" kennzeichnet, was unsachgemäß sei, da sowohl die Begegnung mit der *Person* des Auferstandenen wie mit der von ihm erfahrenen *Sendung* ausgespart wird. Der Vorgang der Sendung sei aber konstitutiv. Man darf „die Sache Jesu" nicht „Sache" nennen, sie ist personale Befreiung zum Lieben, ein hyperhistorisches, die Geschichte aufhebendes, hyperphysisches Ereignis, weil sie aus einer anderen Dimension und einer anderen Zeit kommt, religionsgeschichtlich nicht ableitbar. Daher sei es für den Theologen auch heute ein legitimes Anliegen, den gekreuzigten und auferstandenen Christus als das entscheidende Heilsereignis des Menschen der Gegenwart zu bezeugen. — Ein Aufsatz von Tom *Torrance* schließt sich an über „Die eine Taufe, die Christus und seiner Kirche gemeinsam ist" (S. 188—208), ein Beitrag zum rechten Verstehen des Sakraments.

LORENZMEIER, Theodor. **Wider das Dogma von der Sündlosigkeit Jesu.** In: Evangelische Theologie Jhg. 31 Heft 9 (September 1971) S. 452—471.

Ein Schüler von H. Braun entwickelt hier die Konsequenzen aus der anthropologischen Christologie seines Lehrers und setzt sich der „selbstverständlichen Voraussetzung des NT" von der Sündlosigkeit Jesu entgegen, indem er ihm das Bekehrungserlebnis eines „verlorenen Sohnes" unterstellt, weil nur so die Solidarität Jesu mit den Sündern gewährleistet sei. Paulus wird darüber belehrt, daß er für die Rechtfertigungslehre das Dogma von der Sündlosigkeit Jesu „sachlich nicht notwendig" hatte. Er gebe wider Willen das Menschsein Jesu preis. — Diesen verführerischen Argumenten widmet der Mitherausgeber Helmut *Gollwitzer* „Zur Frage der ‚Sündlosigkeit Jesu'" (S. 496—506) eine energische und überzeugende Abfuhr, indem er „die angeblich historische, in der Wirklichkeit aber weltanschauliche Prämisse" aufdeckt. Der Quellort des sog. Dogmas sei die Erfahrung des Auferstandenen (vgl. o. G. Friedrich). An 2 Kor. 5, 22 dürfe kein Wort abgeschwächt werden.

SCHUSTER, Heinrich. **Kirchenleitung auf Distanz zur Theologie?** In: Diakonia: Der Seelsorger Jhg. 2 (1971) Heft 5 S. 289—291.

Die informatorischen pastoralen Beiträge des Heftes, darunter *W. Goddijn* „Zur Arbeitsweise von Nationalsynoden" (Rückblick auf das niederländische Pastoralkonzil S. 309—318) und *H. Ehle* „Neuordnung ländlicher Seelsorge — aber wie?" (S. 332 bis 337) mit dem Münsteraner Strukturplan (vgl. dazu u. J. Hofmeister), werden eingeleitet von einer Klage über mangelnde Verständigung von Kirchenleitungen und Theologen: „Es scheint, als sei diese Entscheidung allmählich gefallen. Der Trennungsstrich zwischen dem Kirchenregiment und der Theologie, zwischen dem sog. Lehramt und dem immer wieder als unverbindlich bezeichneten Geschäft der Theologen" (vgl. dazu *K. Rahner* in „Publik", 8. 10. 71, über die Unwirksamkeit der Internationalen Theologenkommission). Die Theologie, der man keine Chance gibt, „wird letztlich zu einer irrelevanten Theorie . . . Und die Praxis wird zu einer Macherei". Den Bischöfen, die sich freilich nicht auf Diskussionen mit jedem Theologen einlassen könnten, wird vorgeworfen, daß sie nicht auf theologischen Konferenzen Katholischer Akademien erscheinen. Wenn das Lehramt zunächst immer schweigt und weiterschweigt, so sei das eine sehr beredte Sprache, aber nicht die Sprache des Evangeliums.

Youth and Religion. In: The Christian Century Vol. LXXXVIII (6. 10. 71) S. 1161—1167.

Das brennende Thema, wie sich der Konflikt der Generationen im kirchlichen Bereich der USA auswirkt, ist hier von zwei unterschiedlichen Standpunkten über die Forschungen von *Margret Mead* hinaus durchdacht. *R. T. Osborn* (Duke University Durham, N. C.) erklärt, wohin es geführt hat, daß der Mißbrauch der Sprache zur Darstellung der christlichen Tradition durch Eltern und Establishment von der jungen Generation des Campus abgelehnt wird. Mit dem Verlust der Sprache ist auch Moral, Geschichte und vor allem Theologie dahin. Unmittelbare Erfahrung des Geistes, Gefühl und Tat treten an die Stelle und fordern von Studentenseelsorgern einen Lernprozeß. — *R. Lovelace*, Kirchenhistoriker am Theol. Seminary South Hamilton (Mass.) analysiert die sog. Jesus-Bewegung, die er nur für die Spitze eines Eisberges hält, und entdeckt neben ihren Schwächen die „kopernikanische Revolution" einer christlichen Erneuerung amerikanischen Stils, die über das reine Pfingsterlebnis zu politischen Veränderungen und zur ökumenischen Einheit führt. Beide Autoren verdienen in dem Rätselraten über eine „neue Sprache des Glaubens" hohe Beachtung.

Philosophie und Anthropologie

AUBERT, Jean-Marie. **Pour une herméneutique du droit naturel.** In: Recherches de sciences religieuse Bd. 59 Nr. 3 (3. Quartal 1971) S. 449—492.

Der Autor geht zunächst auf die gegenwärtige Krise des Naturrechts ein und analysiert sodann die mit diesem Begriff gemeinte Realität unter anthropologischen (z. B. Naturrecht als Ausdruck der Grundwerte) und theologischen Gesichtspunkten: die Relation von Natur und Gnade. Diese stellt sich so dar: ein Leben der Nächstenliebe setzt eine menschliche Realität, die es zu wandeln gilt, voraus; die evangelische Botschaft enthält keine vorgefertigte konkrete Moral; die Vermittlung zwischen Offenbarung und menschlicher Wirklichkeit geschieht durch das Naturrecht. Darauf erklärt er die funktionale Unterscheidung bei Thomas zwischen Naturrecht und Naturgesetz und legt die Konsequenzen dar, die sich aus der Vernachlässigung dieser Unterscheidung in der Spät- und Neuscholastik ergeben haben: z. B. eine Entmenschlichung des Naturrechts. Abschließend stellt der Verfasser die Bedingungen auf, unter denen das Naturrecht in der Moraltheologie seine Funktion aufrechterhalten kann und muß: es muß seinen empirischen, pluralistischen und evolutiven Charakter wahren.

HENCKMANN, Wolfhart. **Das Problem der ästhetischen Wahrnehmung in Kants Ästhetik.** In: Philosophisches Jahrbuch Jhg. 78 (2. Halbband 1971), S. 323—359.

Henckmann untersucht in diesem interessanten Aufsatz den Beitrag Kants zum Problem des Schönen. Dabei möchte er „zusammen mit Kant das Ganze des Schönen vor den Blick bringen", wobei er sich jedoch bewußt ist, daß dies nicht in erschöpfender Weise möglich ist. Eingangs warnt er vor zwei Fehlhaltungen: 1. das eigene Sachverständnis des Interpreten mit der von Kant gemeinten Sache in Kantschen Formulierungen zu identifizieren und 2. das eigene Sachverständnis „ohne weiteres demjenigen Kants apodiktisch als umfassender oder sachlicher" gegenüberzustellen und die Kantinterpretation zu einem „Aufrechnen seiner Abweichungen oder Irrtümer" zu machen. Anschließend setzt sich der Autor eingehender mit den vier Momenten der Ästhetik Kants auseinander: 1. mit dem Moment der Qualität, womit Kant seine Analyse beginnt; 2. mit dem Moment der Quantität, wonach das Schöne bestimmt wird als „dasjenige, was ohne Begriff als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird"; 3. mit dem Moment der Relation (die Frage nach der Möglichkeitsbedingung einer Verbindung zwischen „dem Spiel der Erkenntniskräfte und dem Gefühl der Lust"; 4. mit dem Moment der Modalität.

Kirchengeschichte als Selbstverständnis der Kirche. In: Concilium Jhg. 7 (August/September 1971).

Das Vorwort des Herausgebers *A. Weiler*, Löwen, umreißt die Thematik des eigenartigen Heftes, anknüpfend an eine Formulierung von *H. Jedin*, wonach „Kirchengeschichte die Verwirklichung des Wesens der

Kirche in Zeit und Raum" sei. Aber was „Wesen" der Kirche sei, hängt von den Theologien der jeweiligen Zeiten ab, während die Kirchengeschichte vom Entwicklungsdenken beherrscht werde, einer Entwicklung, die in Phasen verläuft (vgl. Concilium 1970). Angesichts der Schwierigkeit des Themas wurden nicht Theologen, sondern Historiker und vor allem Soziologen aufgefordert. Die Beiträge fächern das Problem des kirchlichen Selbstverständnisses und seiner Pluralität in verschiedenen Zeiten bis heute im Bereich der Dritten Welt weit auseinander. Ein Soziologe wiederum, *P. Delooz*, sucht „Das gegenwärtige Selbstverständnis der Kirche" (S. 514—519) zusammenzufassen und an den Symptomen der Krise abzulesen: Auflösung jedes traditionellen Kirchenbildes unter dem außerordentlichen Informationsstrom, Übergang von der Sicherheit zum Suchen nach Authentizität in der Richtung des „Die-Wahrheit-Tuns" und eines schöpferischen Handelns in neuen Formen zwischenmenschlicher Beziehungen oder kleinen Basisgruppen, auch Abkehr von der Religion zum Glauben an Gottes Liebe. Alles in allem: Es fehlt eine christologische und pneumatologische Synthese.

Unser Menschenbild im technischen Zeitalter. Sonderheft. In: Civitas Jhg. 27 Oktober 1971.

Das neueste Sonderheft der „Civitas" bietet eine Artikelreihe über „Unser Menschenbild im technischen Zeitalter". *M. U. Rapold* (Freiheit und Verantwortung des Menschen) zeichnet den Aufschwung des naturwissenschaftlichen Denkens nach, das zu einer Trennung von Glauben und Wissen geführt hat, geht das Problem der Menschlichkeit und Ethik in ihrem Verhältnis zum Forschungstrieb und Fortschrittsstreben des Menschen an und zeigt die Verpflichtung des Menschen auf, die Kluft zwischen Wissen und Gewissen zu überbrücken, Freiheit und Verantwortung miteinander in Einklang zu bringen. *A. Luyten* beleuchtet den gleichen Problemkreis in der Gegenüberstellung von „L'Homme et la Technique". *W. Heitler* (Die Naturwissenschaft in menschlicher Sicht) sucht die Verbindung zwischen dem erkennenden Geist des Menschen und den in der Natur existierenden geistigen Elementen darzustellen. Er setzt sich ab von den materialistischen und positivistischen Bildern von Natur und Welt und stößt in der Wechselbeziehung zwischen Natur und Mensch auf die Welt der Transzendenz. In dieser Frage treten Naturwissenschaft und Theologie in Beziehung. Im letzten Beitrag sucht *S. Müller-Markus* unter dem Titel „Was ist der Mensch?" eine „physikalische Anthropologie" zu entwickeln.

Kultur und Gesellschaft

DAVIES, D., GOODSTADT, L., GEORGE, T. J. S. **The Asian Press.** In: Far Eastern Economic Review Vol. 74 Nr. 41 (9. Oktober 1971)

In drei sorgfältig recherchierten Artikeln wird ein gutes Bild von der schlechten Lage der Presse in Asien geboten. Aus den Ausführungen wird besonders die Vielfalt von Beeinflussungsversuchen auf die Presse deutlich. Ausgehend von Äußerungen auf der letzten Generalversammlung der „Asiatischen Presse-Stiftung" im August in Bali, wird dargelegt, was die verschiedenen Gruppen von der Presse erwarten. Sie soll zur Nationbildung beitragen, sie wird wegen der besonderen Lage der Entwicklungsländer immer wieder zu spezieller Verantwortung gegenüber den Regierungen der jungen Staaten ermahnt. Gegen diese Fixierung und damit oft verbundene Gängelungs- und Verbotsmaßnahmen wenden sich die Autoren mit Vehemenz. Der Hinweis, nur Europa z. B. könne sich den „Luxus" einer freien Presse leisten, weil es voll entwickelt sei, reicht ihnen nicht aus. Sie verweisen auf Unterentwicklung und politische Instabilität auch in Europa, ohne daß dadurch die Pressefreiheit gefährdet sei. Erschreckend sind manche Angaben über das Ausmaß der Zensur in Asien. Die Autoren meinen, eine Änderung könne erst dann erreicht werden, wenn die Regierungen davon absehen, Zeitungen nur als ihre Stütze (oder als verbotswürdige Feinde) anzusehen. Lediglich Japan, Hongkong und teilweise Indien haben bisher eine freie Presse.

KOOB, C. Albert. **Undiscussed Alternatives.** In: America Vol. 125 Nr. 7 (19. September 1971).

Der Direktor der amerikanischen „Nationalen Katholischen Erziehungs-Vereinigung" leitet mit diesem Beitrag die Diskussion über den gegenwärtigen Stand des katholischen Schul- und Hochschulwesens der USA ein. Die Tatsache, daß „America" damit zum zweiten Mal innerhalb weniger Monate ein Heft fast ausschließlich dieser Problematik widmet, macht deutlich, welchen Stellenwert dieser Fragenkomplex derzeit in der amerikanischen Öffentlichkeit einnimmt. Ausgangspunkt für diesen und einige folgende Artikel sind teilweise überraschende Äußerungen seitens der amerikanischen Hierarchie und des US-Präsidenten Ende August sowie zwei umstrittene, völlig gegensätzliche Gerichtsurteile. Es geht um die Finanzierung katholischer Privatschulen durch den Staat, neuerdings aber auch um die Grundsätze katholischer Erziehungsarbeit überhaupt. Koob glaubt, gerade der jetzige Zeitpunkt, da man auf der „Dollar-Suche" sei, könnte und müßte der Ausgangspunkt für grundsätzliche Erwägungen über den zukünftigen Kurs im Bildungsbereich sein. Als Alternativen stellt er zur Diskussion: 1. ein „totales Erziehungsprogramm", durch das die gegenwärtige Schule in ein „echtes Erziehungs-Zentrum" für alle Altersstufen verwandelt wird, 2. ein ausgewähltes Curriculum-Projekt, das den allgemeinen Unterricht begleiten sollte, aber nicht nur auf Religionsunterricht beschränkt sein dürfte, 3. ein breites, jedoch nicht organisiertes Angebot zur Weiterbildung, 4. ein Rückzug der Kirchen auf die Gruppen, die im Bildungsbereich zuwenig beachtet werden.

Was soll aus Afrika werden? — Ein Kontinent auf der Suche nach seiner Zukunft. In: Schweizer Monatshefte Jhg. 51 Heft 7 (Oktober 1971) S. 472 bis 513.

Fünf Autoren unternehmen es, einen Überblick über afrikanische Probleme und Zukunftsaussichten zu geben. Nach den Unruhen vor etwa zehn Jahren, in deren Folge eine Kolonie nach der anderen zusammenbrach, glaubten viele Beobachter an eine schnelle Erholung und gute Entwicklung. Mittlerweile hat sich nicht nur die weltpolitische Lage geändert. Auch in Afrika sind Entwicklungen eingetreten, die zu mancher Ernüchterung geführt haben. *W. Holzer* untersucht die „unsichtbaren Grenzen Afrikas" und kommt zu dem Ergebnis, daß von dem Ziel einer kontinentalen Einheit nicht viel übriggeblieben ist. Statt dessen zeigen sich unüberwindbare wirtschaftliche und politische Schwierigkeiten. Statt der Einheit bietet sich ein Bild von Kleinstaaterei voller innerer Zerrissenheit. *H. K. Frey* dagegen kann anhand von Untersuchungen über „Regionale Zusammenarbeit und nationaler Aufbau im Widerstreit" einige erfolgreiche und hoffnungsvolle Ansätze für Kooperation aufzeigen. Über die afrikanische Identitätskrise, untersucht am Beispiel der neueren Literatur, gibt *R. Preiswerk* interessante Einzelheiten bekannt. *J. Jahn* ergänzt diese Angaben durch Hinweise auf die Entwicklung „Von der Négritude zum Volkstheater". *H. Jenny* beschließt den lesenswerten Überblick mit „Gedanken über Afrikas Zukunft", die von Analphabetentum über Marx bis zu Verstädterung reichen.

Kirche und Ökumene

BORNÉ, Gerhard. **Theologiestudenten und Identitätskrise.** In: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft Jhg. 60 Heft 9 (September 1971) S. 361 bis 371.

Dieses Heft der evangelischen Zeitschrift für Pastoraltheologie gilt dem Thema „Theologenausbildung". Es wird eröffnet von der Situationsanalyse eines älteren Studenten, der von dem Rückgang des Theologiestudiums bzw. dem Rücktritt vom Studium ausgeht und einen wachsenden Nachwuchsmangel der evangelischen Kirchen bloßlegt. Die Ursachen der Verunsicherung werden in psychologischen und gesellschaftskritischen Bewegungen (Sozialismus) und der nicht mehr glaubwürdigen Position der Kirche gesucht, ähnlich wie im „kritischen Katholizismus", auf den verwiesen wird (S. 363). Der Bericht über die „Kritischen Theologentage" von Celle, Bochum usw. bringt an den Tag, daß das Zerwürfnis mit der kirchlichen Autorität ungleich schwieriger ist als in der katholischen Kirche. Der Soziologismus ist beherrschend. Eine klare theologische Linie lassen auch die verhältnismäßig vernünftigen „Thesen zum Theologiestudium" nicht erkennen. Sie werden von der Stellungnahme der Vikare anschließend weiter kompliziert. Ein eigener Beitrag von *M. Koschmann* handelt „Vom Elend der Vikariatsausbildung" (S. 389—400). *W. Pisarski* dagegen schildert „Erste Schritte aus dem Elend heraus" anhand der Ausbildung im Predigerseminar Bayreuth (S. 400—405). Der Gesamteindruck: alle ökumenischen Bestrebungen bauen auf Sand, wenn sie nicht die gefährdete Andersartigkeit des heutigen evangelischen Theologennachwuchses berücksichtigen.

HOFMEISTER, Johann. **Kirchliche Strukturplanung.** In: Stimmen der Zeit Jhg. 96 Heft 10 (Oktober 1971) S. 230 bis 246.

Dieser äußerst wertvolle Beitrag beginnt mit einer Skizzierung der von Sachkommission IX der Gemeinsamen Synode ins Auge gefaßten Strukturveränderungen deutscher Diözesen, vorgestellt an Beispielen, vor allem Münster. Es folgt eine harte Kritik dieser Planung, die durch Übernahme von Verwaltungsmustern aus dem Industriemanagement womöglich die kirchliche Verwaltung noch mehr zentralisieren und entpersönlichen könnte. Dem wird nun als Muster der Strukturplan der Diözese Detroit (USA) entgegengestellt und in seinen Einzelheiten analysiert. Hier richte sich die Territorial- und Verwaltungsstruktur nach der Personal- und Handlungsstruktur mit ihren Hauptzielen: Förderung des Glaubenslebens, Weltauftrag der Kirche und ökumenisches Engagement. Durch Auflösung des Generalvikariats und Schaffung dreier bischöflicher Vikariate für die Laien, die Ordensleute und die Priester sei der Bischof überall präsent. Die Räte seien auf allen Ebenen mit Entscheidungsbefugnis ausgestattet! Ohne das hierarchische Prinzip preiszugeben, sei durch das Verständnis eines klugen Bischofs ein Höchstmaß an Demokratisierung eingeräumt. Zum Schluß werden die Folgerungen für die Strukturplanung in der BRD gezogen. Trotz verschiedener Bedenken müsse man doch die Frage stellen, ob die Synodalkommission „Ordnung pastoraler Strukturen" die besonderen Aspekte des Detroiter Experiments nicht berücksichtigen könne. Die Konsequenzen der dortigen Erfahrungen werden in drei Thesen zusammengefaßt.

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

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

1. November (Montag)

9.00 Ökumenische Entwicklungshilfe, *H. M. Baumanns* (SR)
9.00 Gelebtes Christentum. Martin Luther King (HR I)
11.00 Was soll zu Allerheiligen verkündet werden? *J. Auda* (SWF II)
11.30 Ehekriegsspiele. Laufmasche: Der Wiederholungszwang, *U. Beer* (SWF II)
11.30 Der Traum als Mitteilung. Der Zukunftstraum, *R. Jungk* (SDR II)
16.15 Die Jesuskinder und ihre christlichen Väter. Das kirchliche Erstaunen angesichts einer neuen Religiosität, *G. Heinen* (WDR II)
17.05 Die Zukunft in der Prophetie, *H. Wolff* (ÖR I)
17.30 Sozialwissenschaftliche Vergleichsforschung, 1. Grundlagen moderner Komparatistik, *C. D. Kernig* (DLF)
18.00 Nach langer, schwerer Krankheit verstarb . . . Das Recht des Kranken auf seinen Tod, *H. R. Rapp* (NDR III)
20.00 Die politische Kultur in der Bundesrepublik, *K. Sontheimer* (WDR III)
21.15 Antworten Sie nicht, Herr Zeuge. Athener Studenten vor Gericht, *D. Coulmas* (WDR II)
21.15 Arabische Israelis — Verräter oder Staatsfeinde? *W. See* (RB II)
22.05 Tod 71. Eine Dokumentation über Problematik und Stellenwert des Todes in unserer Gesellschaft (BR II)

2. November (Dienstag)

9.00 Gelebtes Christentum. Diakone in unserer Zeit (HR II)
9.00 Psychotherapie für jedermann, *V. E. Frankl* (SDR II)
17.30 Jesus — Jehoschua. 8. Sohn Gottes und Logos, *F. Leist* (DLF)
19.30 Das Böse in der Welt. 8. Die Banalität des Bösen, *J. Bautz* (BR II)
20.05 Flucht in die Sucht. Rauschgift in Deutschland, *W. Fredericia* (DLF)
20.45 Manager und Medizinmann. Tansania — ein widersprüchliches Entwicklungsmodell, *H. H. Holz* (NDR III)
21.00 Im Anfang war die Tat. Zur Typologie des Kriminalromans, *W. Schiffels* (SR)
21.15 Der Rundfunk in der freien Gesellschaft, *H. C. Greene* (BR II)
21.50 Der Traum der großen Familie. Illusionen und Realitäten des afrikanischen Sozialismus, *H. H. Holz* (NDR III)

3. November (Mittwoch)

9.00 Gelebtes Christentum. Pater Delp (HR II)
9.30 Neue Lieder in der Kirche, *O. Schulz* (HR II)
19.30 Die Re-Kapitulation oder wieviel Erfolg hat das Christentum? *C. Amery*, 2. Totaler Erfolg und totale Krise (BR II)
20.18 Entscheidung für die Mobilität. Landjugend im gesellschaftlichen Wandel, *M. Liede* (SWF II)
21.15 Jagdszenen aus Kalifornien. Zum Prozeß gegen Angela Davis, *J. Holtkamp* (RB II)
22.40 Ideologie und Motivation. Die Zukunft der „Nation", *H. Diwald* (RIAS I)

4. November (Donnerstag)

15.05 Alle reden von Abrüstung. Chancen für eine friedliche Welt, *P. Dittmar* (DLF)
16.15 Aus der freireligiösen Gedankenwelt. Plädoyer für eine friedliche Welt (WDR II)
19.15 Gibt es einen schöpferischen Haß? Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *D. Sölle* (WDR II)
19.30 Ratlos zwischen Überfluß und Mangel: Das Problem der Erziehungsziele. 2. Der anthropologische Hintergrund, *W. Tröger* (BR II)
20.00 Genußgifte unserer Zivilisation und die Auswirkungen auf die menschlichen Organe, *H. Sterz* (ÖR I)
20.00 Ohne Ordnung geht es nicht. Gemeinschaftskunde zwischen Anpassung und Erziehung zum Ungehorsam, *M. Mays* (WDR I)
21.15 Rauschgift — Bewußtsein — Gesellschaft zur Entwicklung der chemischen Manipulation, *R. Kurzrock* (RB II)

5. November (Freitag)

10.10 Auf der Suche nach Einheit. Porträt des ökumenischen Instituts der Abtei Niederalteich, *H. M. Baumanns* (DLF)
15.05 Elternhaus — Schule — Ausbildung. Studenten bitten zur Kasse (WDR I)
17.30 Ist die Studentenschaft gescheitert? 5. Was ist dem Staat der Nachwuchs wert? *H. Rotter* (DLF)
21.50 Der Gott der Physiker. Ein Gespräch mit Werner Heisenberg, Pascual Jordan und Friedrich von Weizsäcker (NDR III)

6. November (Samstag)

18.05 Die Popularisierung der Wissenschaft im Buch. Hinweise auf Nachschlagewerke (SDR II)
19.45 Anteilnahme von Amts wegen. Über Erfahrungen mit Trauerbesuchen, *W. Lindemann* (SR)
20.30 Dollarimperialismus. Weltpolitik fordert ihren Tribut, *L. Dohmen* (WDR III)
23.00 Autorität und Freiheit in der Wirtschaft, Bericht von einer Tagung, *G. Schildmann* (NDR III)

7. November (Sonntag)

8.00 Christentum in Ägypten, *W. de Vries* (BR II)
9.15 Das politische Nachtgebet. Auch bei den Reformern nichts als Worte? *P. Cornehl* (NDR II)
9.30 Die schwarze Kirche in Afrika und die weiße Tradition aus Rom, *T. Okere* (WDR II)
10.00 Beschreibung einer Krise. Tatsachen und Meinungen zur Lage an den deutschen Hochschulen, *M. Buschbeck* (HR II)
10.00 Lebendige Wissenschaft der Sexualerziehung, *C. Meves* (SWF II)
10.30 Vom Zerrbild zum Ebenbild. Eine Teamarbeit über Kirche und Gewalt, *W. Schricker* (HR II)
11.00 Der historische Jesus und die Kirche, *J. Blank* (SWF II)
11 05 Der Geist ist ein Wühler. Schriftsteller und politische Polizei, *H. Daiber* (WDR I)
11.30 Der Traum als Mitteilung. Freuds wissenschaftliche Entdeckung des Traumes, *L. Rosenkötter* (SDR II)
11.30 Schwedische Woche. Trennung von Thron und Altar? Über die Neuordnung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, *G. Brundin* (SWF II)
12.30 Lern- und Freizeithilfen für Gastarbeiterkinder, *H. C. Kirsch* (HR II)
18.30 Habakuk — Saubere Apostel gegen grauen Geist, *K. W. Bühler* und *G. Heinen* (WDR II)
18.30 Illusion und Möglichkeit der Abrüstung, *W. v. Raven* (SR)

8. November (Montag)

9.00 Frauen in Israel, *T. Löwenthal* und *H. Prollius* (SR)
11.00 Rot gepunktet. Die Arbeiterfestspiele in Hannover. Parallelaktion oder Gegenmodell? *C. Wolff* und *H. Taubmann* (HR II)
16.15 Für Eltern und Erzieher. Politische Erziehung in der Grundschule, *H. Wilden* (RB II)
17.05 Planen besser als abtreiben. Geburtenkontrolle in England, *E. Götz* (NDR I)
17.30 Sozialwissenschaftliche Vergleichsforschung. 2. Sprachentwicklung und politisches System, *C. D. Kernig* (DLF)
20.00 Kinderheim — Report, *J. Roth* (WDR III)
21.00 Läßt sich Kriminalität vorbeugen? *G. Naß* (HR II)
21.00 Strategie für den Frieden, *A. Myrdal* (SWF II)
22.00 Der Mensch in der Zukunft, *H. Kundler* (Rias II)
22.10 Das gemanagte Leitbild — Idole und Ideale von heute, *J. Maderner* (ÖR I)
22.40 Ideologie und Motivation. Die Rolle des Mythos in der Politik der zweiten Jahrhunderthälfte (RIAS I)

9. November (Dienstag)

9.03 Psychotherapie für jedermann, *E. Frankl* (SDR II)
10.30 Abtreibung — Untersuchung über Motive und Bedenken, *H. Pross* (HR II)
17.30 Auslegung des Glaubensbekenntnisses. 1. Bekenntnis und Glaube, *W. Pannenberg* (DLF)
18.35 Freiheit und Verantwortung. Aus der freireligiösen Gedankenwelt. „Im Angesicht des Todes", *A. Hartl* (NDR III)
19.30 Das Böse in der Welt. 9. Sünde und Erlösung, *I. Escribano* (BR II)
19.45 Jugendsynoden — Modelle der Einflußnahme, *G. Heussen* (HR II)
20.05 Gesucht: Der neue Mensch. Vergebliche Bemühungen in der DDR, *T. Hellberg* (DLF)
20.30 Futurologie, *O. K. Flechtheim* (SR)
21.30 Der Konservative in der Kirche, *T. Sartory* (BR II)
22.10 Zukunft ohne Ethos? Über das Verhältnis von Moral und Religion in der modernen Gesellschaft (6) Gesellschaft ohne Ethos? *H. Schaefer* (ÖR I)
22.15 Bürokraten zügeln Bildung. Die Kultusminister und die neue Schule, *W. Rieger* (NDR I)

10. November (Mittwoch)

10.30 Sozialismus heute — Eine Diskussion, *G. Kalow* (HR II)
15.00 Der Fortschritt macht uns krank. Zivilisationskrankheiten — Psychische Erkrankungen (SR)
17.30 Das Kind in der Leistungsgesellschaft, *A. Flitner* (ÖR I)
19.30 Die Re-Kapitulation oder wieviel Erfolg hat das Christentum? 3. Bündnisse und Garantien, *C. Amery* (BR II)
22.15 Die Kirche und die Naturreligionen, *E. Schmitz* (DLF)
22.20 Der alte Mensch in unserer Welt — Gesellschaftliche Aspekte des Alters, *P. Sartin* (HR II)
22.40 Ideologie und Motivation. Zur Analyse der Vorstellungen von der Zukunft (RIAS I)

11. November (Donnerstag)

15.00 Die großen Religionen der Erde: Das Judentum, *S. Feigl* (ÖR I)
15.05 Der russische Messias. Zum 150. Geburtstag von F. M. Dostojewskij, *F. Weigend-Abendroth* (DLF)
16.00 Parapsychologie: Dem Übersinnlichen auf der Spur (II) (RIAS II)
19.30 Für Lehrer und Erzieher. Ratlos zwischen Überfluß und Mangel. Das Problem der Erziehungsziele. 3. Erziehen heißt entscheiden, *W. Tröger* (BR II)
19.45 Priester im Nebenamt? Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *A. Exeler* (WDR II)
20.15 Warten auf das Ereignis Gottes. Begegnungen mit der Bruderschaft von Taizé, *E. Sass* (NDR I)
21.00 Der Zwang zur Freiheit. Pubertätsriten für Erwachsene, *K. Reese* (SR)
21.15 Der Deutschen Dostojevskij — die deutschen Dostojevskijs. Zum 150. Geburtstag des russischen Schriftstellers, *A. Rammelmeyer* (RB II)
22.00 Zwischen Nihilismus und Gottesglauben. Dostojevskijs Weg als politischer und religiöser Denker, *N. Gourfinkel* (NDR III)
22.10 Theologie und Gesellschaft (ÖR I)

12. November (Freitag)

8.50 Kinder in der Werbung, *P. Gatter* (WRD I)
17.30 Ist die Studentenschaft gescheitert? 6. Resignation oder die akademische Basis der Demokratie, *H. Rotter* (DLF)
21.00 Keine Waffenschmiede für die Welt. Politische, wirtschaftliche und militärische Aspekte der Rüstungsindustrie in der Bundesrepublik, *U. Mackensen* (HR II)
22.10 Methoden und Techniken der Sozialforschung, *B. Liss* (ÖR I)

13. November (Samstag)

16.05 Das vierbeinige Gleichgewicht. Drogenrausch und „normale" Phantasie, *G. Hartlaub* (RB II)
17.10 Verheiratete Priester — Chance oder Utopie *K. H. Schuh* (DLF)

19.45 Kirche auf dem Vorposten. Das Außenamt der EKD, *H. M. Baumanns* (SR)
20.15 Kunst, von Kindesbeinen an. Pädagogische Konzepte der Museen, *H. Curtze* und *M. Blanke* (HR II)
21.00 Schule in der Kinderstube. Ein Bericht über die Vorschulerziehung, *K. H. Knuth* (SR)
21.30 Traktat vom Frieden, von der Gewalt und der Revolution, *W. Jens* (SDR II)
22.05 Die Verschwörung der Berrigans. Katholische Kirche und Widerstand in den USA, *C. Amery* (BR II)

14. November (Sonntag)

9.00 Kreuz und gelber Stern. Über den christlichen Antisemitismus, *E. Weinzierl* (SR)
9.15 Man kann sich an alles gewöhnen. Wie funktioniert unser Mitleid? *F. Hacker* (NDR II)
10.30 Deutschland und seine Juden, *G. Zivier* (RB II)
10.30 Rom und die Ostkirchen, *W. de Vries* (HR II)
11.00 Muß die „Politische Theologie" den Tod verschweigen?, *A. Ahlbrecht* (SWF II)
11.30 Ehekriegsspiele. Madonnenraub: Der Vergewaltigungskomplex, *U. Beer* (SWF II)
11.30 Der Traum als Mitteilung. Wie Jung mit seinen Träumen lebte, *L. v. Franz* (SDR II)
18.30 Laientheologen. Informationen über einen widersprüchlichen Beruf, *U. Teiner* (WDR II)

15. November (Montag)

10.30 Der technische Fortschritt — Leistung und Last des weißen Mannes. 3. Industrialisierung. Zukunft der Dritten Welt? (SDR II)
18.00 „Ich habe einen Traum" . . . Rebellische Christen am Mississippi, *B. Ohse* (NDR III)
22.10 Die Zeit, in der wir leben. Wirtschaft und Gerechtigkeit, *E. Küng* (ÖRK)

16. November (Dienstag)

9.03 Psychotherapie für jedermann, *V. E. Frankl* (SDR II)
17.30 Auslegung des Glaubensbekenntnisses. 2. Gott, *W. Pannenberg* (DLF)
19.30 Der alte Mensch in der modernen Welt (I) *P. Sartin* (BR II)
19.45 Der Appell wurde gehört. Das Hilfswerk der Schweizer Protestanten, *B. Ohse* (HR II)
20.30 Vorhersagen über den Menschen. Der berechenbare Mensch. Theorien, Modelle und Utopien, *H. Swoboda* (SR)

17. November (Mittwoch)

9.15 Eigentum an Grund und Boden. Wie christlich ist das geltende Recht, *A. Pfaffenholz* (NDR II)
10.30 Zum Buß- und Bettag: Eine zeitgemäße Betrachtung zu einem unzeitgemäßen Begriff, *H. Hild* (HR II)
11.05 Erfahrungen mit Trauerbesuchen. Im Gespräch mit A. Pfaffenholz, *F. W. Lindemann* (NDR I)
11.30 Ehekriegsspiele. Glashaus: Absolutismus der Ehe und Chance der Scheidung, *U. Beer* (SWF II)
11.30 Der Traum als Mitteilung. Der Traum als Sprache des universalen Menschen, *E. Fromm* (SDR II)
15.45 „Sie nennen uns: toter Mann". Die Gewissensrebellion der Jesuitenbrüder Berrigan, *M. Peitz* (WDR II)
18.30 Die Zukunft der Religion. Kraft zur Integration, *W. Schmidt* (SR)
19.30 Die Re-Kapitualtion oder Wieviel Erfolg hat das Christentum? 4. Orthodoxe und Ketzer, *C. Amery* (BR II)
20.18 Im Friedensdorf. Hilfe für vietnamesische Kinder, *W. See* (SWF II)
22.15 Kirche ohne Religion? Sinn oder Unsinn von Kult und Brauch, *E. M. Graslitz* (DLF)

18. November (Donnerstag)

10.30 Durch Automation zum Wohlstand oder Wohlstand für Automaten: 2. Der verplante Mensch — der Weg zur Automation (SDR II)
19.30 Für Lehrer und Erzieher. Ratlos zwischen Überfluß und Mangel: Das Problem der Erziehungsziele. 4. Die Suche nach Auswegen, *W. Tröger* (BR II)
19.45 Ende der Volkskirche? Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *K. Immer* (WDR II)
21.15 Selbstmord, Euthanasie, Sterbehilfe, *F. Böckle, M. Engelmeier, K. Engisch, U. Klug, H. Thielicke* (RB II)

19. November (Freitag)

15.00 Die Zukunft im Spiegel der utopischen Literatur. Die Geburt der „Utopie", *E. Dolezal* (ÖRK)
16.05—16.30 *Kirche und Welt.* Informationen — Analysen — Kommentare (SFB I)
17.00 Übersteigerter Nationalismus. 4 Nationalismus Dritte Welt: *Kw. Nkrumah* (SDR III)

20. November (Samstag)

18.05—18.25 Kirche im Gespräch. Das Richtige am falschen Platz — Mißbrauchte Freiheit der Verkündigung. Überlegungen von *Hannes Burger* (SFB II)
19.45 Wider das Vorurteil gegen eine neue Emanzipation, *U. Beer* (SR)
22.05 Albanien — zwischen Karl May und Mao Tse-tung, *J. Schickel* (BR II)
22.45 Protest gegen den Tod, *R. Bohne* (RB II)

21. November (Sonntag)

9.15 Die Menschheitsgeschichte ohne Sinn und Ende? Eine Auseinandersetzung mit Jacques Monod, *E. C. Hirsch* (NDR II)
9.30 Fünfmal Sakramente (I) Taufe: der mutige Auftritt, *K. D. Ulke* (WDR II)
10.00 Jerusalem heute. Sind die Christen in Gefahr? Eine Diskussion aus aktuellem Anlaß (NDR III)
10.30 Normen in Bewegung. Zur theologischen Diskussion über ethische Fragen, *S. Vierzig* (HR II)
11.00 Kommt Jesus wieder? *O. Betz* (SWF II)
11.30 Ehekriegsspiele. Spielregelung: Die Chance der Eheberatung, *U. Beer* (SWF II)
16.00 Danke Herr, daß das Kupfer uns gehört, *H. Lüning* (SDR II)
18.30 Schwarzes Land — weißes Land. Christliche Opposition in Rhodesien, *H. Kaufmann* (WDR II)

22. November (Montag)

10.30 Die Industrialisierung und ihre Folgen als Probleme der Politik. 1. Herrschaft und Technik — das Beispiel der Wehrtechnik (SDR II)
17.45 Der Großinquisitor. Würde Christus heute aus der Kirche austreten?, *F. Weigend* (SFB I)

23. November (Dienstag)

17.30 Auslegung des Glaubensbekenntnisses. 3. Der persönliche Gott: der allmächtige Vater, *W. Pannenberg* (DLF)
19.45 Was sagt das Dogma über Jesus? *P. Knauer* (HR II)
21.00 Die europäische Politik in den 70er Jahren (SDR I)
21.35 Die Sprache des Rundfunks. 4. Kritik einer Predigt. Mit Heinrich Höhler diskutieren Peter Bichsel, Ingo Hermann und Manfred Linz (NDR III)

24. November (Mittwoch)

10.30 Probleme von heute — Katastrophen von morgen. 1. Bevölkerungsexplosion — Wachstum in den Untergang (SDR II)
17.30 Assimilierung und Selbsthaß im modernen jüdischen Leben. *J. Neusner* (ÖRW)
22.15 Kult und Brauch im Kirchenjahr. Advent, *E. M. Graslitz* (DLF)

25. November (Donnerstag)

10.30 Durch Automation zum Wohlstand für Automaten? 3. Die Zivilisation der Roboter-Wissenschaft und Kunst im Zeitalter der Technik (SDR II)
19.45 Wie steht's mit der Synode? Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *H. T. Risse* (WDR II)
21.30 Der Mensch und seine Gesundheit. Heil und Unheil durch Arzneimittel, *F. Hoff* (SDR II)

26. November (Freitag)

9.00 Religiöse Jugendarbeit heute — wozu, wohin? *E. Schenk* (ÖRB)
17.30 Probleme des fortgeschrittenen Lebensalters. (5) Aspekte der Altersreifung, *W. Pöldinger* (ÖRW)
22.15 „Die Wörter des Gustave Flaubert". Über Paul Sartres monumentalen Bildungsroman, *J. Amery* (SDR II)

27. November (Samstag)

17.10 Wozu Tradition? *J. Pieper* (DLF)
18.05 Von der Verantwortlichkeit des Arztes. Ein Gespräch mit dem Sozialmediziner. *H. Schaefer* (SDR II)
21.30 Ich nehme eine Abwaschschüssel aus meiner frühesten Kindheit auseinander, die zum Mond führt — weit ab von allem. *I. Bender* (SDR II)

28. November (Sonntag)

9.15 „Ich tue meinen Mund auf für die Stummen". Zeugnisse eines zeitgemäßen Christentums, *E. Drolinvaux* und *A. Pfaffenholz* (NDR•II)
9.30 Fünfmal Sakramente (II) Kommunion: die faßbare Liebe, *G. Debus* (WDR II)
10.30 Orientierung an Jesus von Nazareth. Christliche Beiträge zum Modell humanen Verhaltens, *N. Wetzel* (HR II)
18.30 Süßer die Glocken nie klingen. Eine Weihnachtskulisse (I) *U. Teiner* (WDR II)

29. November (Montag)

9.30 *Die Krankenvisite*
Beratungen in Lebenskonflikten von *Franziska Baumgarten* (Südfunk)
10.10 Das theologische Buch, *A. Martin* (DLF)
17.45—18.00 Kirche und Welt. Zwischen Bethlehem und Jerusalem. Das neue Ökumenische Institut für Höhere Theologische Studien von *Bernhard Ohse* (BR, 2. Pr.)
18.00 Ommoord. Bericht über die Kirche von morgen, *E. C. Hirsch* (NDR III)

30. November (Dienstag)

17.30 Auslegung des Glaubensbekenntnisses. 4. Jesus Christus, *W. Pannenberg* (DLF)
19.35 Aus gegebenem Anlaß — Christentum in dieser Zeit (NDR II)
19.45 Bultmann von links verteidigt, zu einem Buch von *D. Sölle* (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

Zwölftes Heft
25. Jahrgang
Dezember 1971

Wir sehen unsere läßlichen Sünden als schwerwiegend an, ohne uns je nach unserer Verantwortung in Sachen der Gerechtigkeit, vor allem der sozialen Gerechtigkeit, zu fragen. Wir müssen offen zugeben, daß ein solch anhaltender und verbreiteter Zustand tiefe und zähe Wurzeln in den Institutionen der Kirche selbst haben muß.

Paul Grégoire, Erzbischof von Montreal

Was kommt nach der römischen Bischofssynode?

Die zweite Generalversammlung der römischen Bischofssynode endete sechs Tage später, als es ursprünglich vorgesehen war. Diese sechs Tage, die noch durch das Fest Allerheiligen verkürzt wurden, reichten zwar nicht mehr aus, um aus der schier endlosen Folge von Einzelstellungnahmen in den Plenumssitzungen und aus den viel zu kurzen Beratungen in den Sprachgruppen ein Fazit herauszudestillieren, mit dem die Bischöfe getrost und guten Gewissens nach Hause gehen konnten. Aber sie machten es immerhin möglich, die durch *Sonderkomitees* hastig redigierten „Suffragationes", die als Votum für den Papst bestimmten Abstimmungstexte, in eine leidlich akzeptable Form zu bringen und darüber passagenweise abstimmen zu lassen.

Die letzten Sitzungen nahmen einen fast chaotischen Verlauf, der sich auch in einer recht verwirrenden Presseberichterstattung widerspiegelte. *Unzufrieden* waren so ziemlich alle: diejenigen, die einen entschiedenen Schritt nach vorne forderten, aber nur halbherzig erwarteten; diejenigen, denen gewisse Formulierungen, so die erste Abstimmungsfrage über die Zulassung bzw. Ausschließung der Ordination verheirateter Männer, noch zu offen resp. zu interpretationsfähig waren; aber noch mehr diejenigen, die sich wegen der schier nicht enden wollenden Monologe einfach langweilten und wie der brasilianische Erzbischof *Dammert Bellido* an den Papst appellierten, der Litanei der Interventionen ein Ende zu machen (vgl. ds. Heft S. 592). Manche Bischöfe mußten gar wegen diözesaner Verpflichtungen oder sonstiger Termine vorzeitig abreisen. Doch wurde die Beschlußfähigkeit des Gremiums weniger durch die wenigen Abgereisten als durch Zeitmangel und durch überforderte Redaktionskomitees behindert. Die Endabstimmungen mußten unterbleiben.

Die *Ergebnisse*, sofern man bei den Suffragationes von solchen sprechen kann, blieben nicht nur gedanklich und stilistisch, sondern auch juristisch unfertig. Dies war der letzte Grund, warum man sie mit dem Einwand, die Synode berate den Papst und richte sich nicht an die Öffentlichkeit, nur als Beratungsergebnis an den Papst weiterleitete und eine unmittelbare Veröffentlichung der Papiere ablehnte. Andere Male war man nämlich nicht so verfahren. Beispielsweise wurde auf der ersten Generalversammlung der Synode 1967 der vom Plenum angenommene Bericht einer Sonderkommission über die theologische Lehrproblematik gleich veröffentlicht, obwohl auch jener Text nur als Meinungsäußerung der Synode zu Händen des Papstes gedacht war (vgl. Herder-Korrespondenz 21. Jhg., S. 574 ff.).

Doch dies waren Nebensächlichkeiten, über die sich nur noch eifernde Vatikanisten den Kopf zerbrechen. Mehr interessiert schon die Frage, was diese Synode für die Gesamtkirche überhaupt bedeutet hat; noch mehr die andere Frage, wieweit sie Ausdruck des Zustandes der Gesamtkirche war, gewissermaßen ein Spiegelbild der Unmöglichkeit der Kirche, Erneuerung durch ihre Glieder nicht nur zu postulieren, sondern durchgreifende Reformen, so ungewohnt und so wenig kalkulierbar sie sein mögen, trotz des ängstigenden Gegenwinds einer schon wieder ermüdenden Kontestation auch zu wagen.

Ein unbrauchbares Instrument

Stellt man diese weiterreichende Frage, so hat man sich zunächst mit der Institution Synode selbst auseinanderzusetzen. Diese war zeitweise und in ihrer Gesamtveranlagung ganz einfach *nicht arbeitsfähig*.

Manche trösteten sich darüber mit dem Argument hinweg, dies sei keine Katastrophe, der Lernprozeß, dem sich die Vertreter der Bischofskonferenzen und die Leiter der römischen Kurialämter durch das Anhören und Durchsprechen von Erfahrungen ganz unterschiedlicher kirchlicher Zustände aus der ganzen Welt unterziehen, sei in sich schon eine lohnende Sache. Aber es gab genügend Bischöfe, die das „freundliche Beieinandersein" nicht als ausreichende Motivation für den Aufwand an Studium, Zeit, Personaleinsatz und Nerven, wie sie eine solche Zusammenkunft fordert, ansahen. Die Überzeugung, daß mit der Bischofssynode etwas zu geschehen habe, soll sie nicht an ihrer eigenen Schwerfälligkeit sterben, war allgemein. Der Papst selbst hat sich zu einer Überprüfung ihrer Prozeduren bereit erklärt. Die deutsche Sprachgruppe machte dazu eigene Vorschläge, die sich allerdings auf Fragen der Geschäftsordnung beschränkten.

In welcher Weise aber kann sie reformiert werden? Ganz offensichtlich krankte die letzte Generalversammlung an dreierlei: 1. am *Debattenreglement*, 2. an der *Unsicherheit des Adressaten*, 3. an einer *zu weit aufgefächerten, zugleich zu unpräzisen Themenstellung*. Das alles sind keine mehr oder weniger lästigen Prozedurfragen, das Statut der Synode selbst ist reformbedürftig. Das Debattenreglement ist schlicht unbrauchbar geworden. Das gilt zunächst für die Organisation des Plenums. Die Bischöfe konnten in größter Freiheit die Voten ihrer Konferenzen vortragen und trotz Mahnung des Papstes zu Beginn, sich als „Sprecher" ihrer Konferenzen zu betrachten (vgl. die Eröffnungsansprache des Papstes im „Osservatore Romano" vom 1. 10. 71), auch im eigenen Namen ohne äußere oder innere Zwänge Stellung nehmen. Man bat um Knappheit und verkürzte die Redezeit zunächst von zehn auf acht und dann auf fünf Minuten. Die Interventionen wurden kürzer, damit aber noch zahlreicher. Tag für Tag wiederholten sich fast gleiche Argumente. Diese Abfolge monologischer Interventionen hatte auf dem *Konzil* ihren guten Sinn. Es galt zunächst einmal den jeweiligen Fragestand in ausreichender horizontaler Breite kennenzulernen. Man konnte trotz zeitlicher Engpässe mit längeren Fristen rechnen, und man hatte wenigstens den Vorteil ausreichender theologischer Assistenz durch private Berater und die offiziellen Periten. Eine differenziertere Gliederung war bei einem Gremium von ca. 2500 Bischöfen gar nicht möglich. Nach dem Konzil hat man den Fehler gemacht, *das Debattenreglement des Konzils einfach auf die Synode zu übertragen:* Vorrang der Plenumssitzungen, Abfolge vorbereiteter Interventionen ohne eigentliche Aussprache, fehlende Eigenvollmacht zur Geschäftsordnungsänderung. Anderseits fehlte dieser Synode (obwohl vom Statut her möglich) das wichtigste Arbeitsinstrument des Konzils: die Sachkommissionen. Trotz wiederholter Vorschläge (u. a. durch Kardinal *Döpfner*), solche Kommissionen zu bilden, beließ man es bei der sehr improvisierten Ernennung von Redaktionskomitees. Aber davon abgesehen, so wie die Synode diesmal vor sich ging, reichte sie dazu aus, die Bischöfe gegenseitig über die Meinung der Bischofskonferenzen zu den vom Papst im Einvernehmen mit dem Bischofsrat des Synodensekretariats festgelegten Themen zu informieren. In diesen Informationsprozeß war auch der Papst, der größtenteils an den Plenumssitzungen teilnahm, sich aber dort erwartungsgemäß auf den symbolischen Vorsitz beschränkte, direkt einbezogen. Gedankenaustausch war im breitesten Sinne möglich. Aber von einer Synode werden „Informationen" erwartet, die zu Voten und zu Beschlüssen führen.

Ein lehrreicher Vorgang

Doch schon unter dem *Gesichtspunkt der Information* kann man sich fragen, ob die Synode ihr Ziel erreicht hat. Beispielsweise konnte das empirische Material zur Priesterfrage, das sich in einzelnen Ländern vor Synodenbeginn gehäuft hatte, vielfach nicht mehr rechtzeitig ausgewertet und in die Synodenkanäle eingeführt werden. (Die deutschsprachigen Episkopate bildeten noch eine gewisse Ausnahme.) In anderen Fällen wurde, soweit empirische Untersuchungen vorhanden, das Ergebnismaterial zwar rechtzeitig ausgewertet, es fand aber nur teilweisen Eingang in die Synodeneingaben der Bischofskonferenzen und in die namens der Konferenzen abgegebenen Voten. Der theologische und empirische Hintergrund blieb immer noch recht dunkel. Zu seiner Erhellung hätte es der theologischen, soziologischen und sozialpsychologischen Experten bedurft. Themen von so großer Tragweite wie die Priesterfrage mit ungemein starken geschichtlichen, theologischen und aktuell-soziologischen Implikationen können nicht einfach aus dem bischöflichen Ärmel geschüttelt werden. Daraus ergibt sich als erstes gebieterisches Fazit: *Bischofssynoden können künftig nicht mehr ohne ausreichend qualifizierte theologische und profane Experten durchgeführt werden.*

Denkt man an die *zweite Aufgabe* der Synode, den Papst zu beraten, dann wird das Manko ihrer letzten Generalversammlung noch offensichtlicher. Hat die Synode überhaupt beraten, und wenn ja, wie hat sie sich dieser Aufgabe unterzogen? Ihre Arbeit vollzog sich in einem eigenartigen Dämmerlicht: Einerseits agierte sie — und mußte so agieren — als eine Art Minikonzil, von dem man Impulse und Problemlösungen erwartete. Andererseits hatte sie nur die vom Papst in Übereinstimmung mit den zuständigen bischöflichen Instanzen vorgelegten Sachprobleme zu diskutieren und ihm das Ergebnis als Votum zuzuleiten.

In diesem Widerspruch zwischen dem Druck eines wenigstens *moralisch vorgegebenen* öffentlichen Auftrags (der Beachtung der Wirkung nach außen) und der Beraterfunktion gegenüber dem Papst (der zu erzielenden Wirkung nach innen) wurzelte die Unsicherheit bezüglich des Adressaten. Immer wieder war zu hören, an wen sich die Synode eigentlich wenden solle: an die Kirche, weil es sich immerhin um ein den Weltepiskopat repräsentativ verkörperndes höchstkirchliches Gremium handelt, oder an den Papst, zu dessen Information und Beratung dieses gesamtkirchliche Gremium eingerichtet ist. Nimmt man's genau, so kann wenigstens vom Statut her die Frage gar nicht erst aufkommen: die Synode berät und informiert den Papst, ihre Öffentlichkeitsfunktion *muß*, beläßt man es beim gegenwärtigen Statut, von dieser Beratungsfunktion her interpretiert werden. Ein höchstkirchliches Gremium von solchem Gewicht kann aber in der Praxis gar nicht auf diese Funktion beschränkt werden, sonst ist es sich selbst im Wege, es sei denn, es erhalte eine ganz andere Struktur, Tagungsweise und Zusammensetzung, die eine intensivere Meinungsbildung nach innen ermöglicht.

Aber neben diesem organisatorisch-strukturellen Problem gab es auch das *Pluralismusproblem im Weltepiskopat*. Die Bischöfe hatten die Möglichkeit zur Meinungsbildung innerhalb ihrer Konferenzen, und sie konnten das Ergebnis dieser Meinungsbildung in die römischen Beratungen einbringen. Aber die Summe dieser Ergebnisse erbrachte dort kein eindeutiges Votum, wo ein solches erwartet bzw. dringlich gewesen wäre. Das heißt, die Synode brachte in sich nicht die Kraft auf, *klare Alternativen* zur Abstimmung zu stellen, damit ein eindeutiges Bild über die Meinungen im Weltepiskopat entstehe und der Papst daraus effektive Entscheidungshilfe beziehen könne. Das Gremium war initiativschwach, orientierte sich immer wieder an den selbst von römischen Stellen nur als Provisorium gedachten Vorbereitungspapieren und an den Referaten der vom Papst bestellten Berichterstatter (Kardinal *Höffner* für den doktrinellen, Kardinal *Enrique y Tarancón* für den praktischen Teil des Priesterschemas, der philippinische Erzbischof *Alberto y Valderrama* für das Thema Gerechtigkeit). In den Sprachgruppen verspürte man

zwar die Notwendigkeit, Fragepunkte zu konkretisieren und votationsreif zu formulieren (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 535), aber man fand nicht die Zeit, praktisch zu werden und ohne dünnflüssigen theoretisch-theologischen Ballast die Fragen zu formulieren und zur Abstimmung zu bringen, die einer unmittelbaren Klärung bedürfen: die Schwerpunkte künftiger priesterlicher Lebensform, *die Auffächerung des geistlichen Amtes*, einschließlich der biblischen und traditionsgeschichtlichen Frage nach Konstanz und Variabilität. (Vgl. dazu die Ausführungen von *H. Küng* in seinem Referat in der Katholischen Akademie in Bayern, Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 383 und seine jüngste Veröffentlichung: Wozu Priester? Eine Hilfe, Einsiedeln 1971.) Weiter die Frage des *politisch-gesellschaftlichen Mandats der Kirche*, insbesondere die politisch-soziale Rolle des kirchlichen Amtsträgers, die Frage Entwicklung und Verkündigung, Glaube als Motivation gesellschaftlichen Handelns und die Rolle der Kirche und der Christen (als Gruppen und Einzelne) innerhalb dieses Handelns.

Der Vernunft eine Bresche geschlagen

Von all diesen Fragen hat sich die Synode nur *einer* ganz nüchtern gestellt, der Frage, wieweit sich der Auftrag des kirchlichen Amtsträgers in weltliche Sachprobleme hinein erstreckt und wieweit und in welcher Weise ein Amtsträger sich auch politisch äußern und betätigen kann, soll oder muß. Dieses Thema ist in beiden Abstimmungstexten, in dem zur Priesterfrage (vgl. ds. Heft, S. 588) und in dem zur Gerechtigkeit in der Welt angeschnitten. Sie wird aber in beiden Texten zwar nicht erschöpfend, aber realistisch-nüchtern behandelt. Die Synode stellte fest: Das christliche Lebens- und Weltverständnis ist eschatologisch (endzeitlich) geprägt, aber das Heil des Menschen umfaßt die ganze Ordnung: die Jetztzeit und die Endzeit. Deswegen hat auch der geistliche Amtsträger viel zur Herstellung einer gerechteren weltlichen Ordnung beizutragen, aber das muß in der rechten Weise geschehen. Der Priester muß der Tatsache eingedenk sein, daß Evangelium und Sakrament „den Menschen von seinen persönlichen und sozialen Egoismen befreien und Vorbedingungen der Gerechtigkeit unter den Menschen fördern müssen", weil diese Zeichen der Gegenwart Christi unter uns sind. Weil man sich zur *menschen- und gesellschaftsverändernden Kraft des Evangeliums und der Sakramente* bekennt, ist auch das geistliche Amt als solches als vollgültige menschliche Aktivität zu betrachten, die die anderen Aktivitäten sogar überragt, auch wenn dieser Vorrang *nur* im Lichte des Glaubens voll erkannt werden kann.
Weil das geistliche Amt als institutionalisierter Glaubensdienst an der Gesellschaft die Wirkkraft des Evangeliums zu verkörpern hat, kommt die Synode im praktischen Teil der Priesterfrage auch zum Schluß, daß das geistliche Amt in der Regel ganzzeitlich ausgeübt werden soll. Wo weltliche und geistliche Aktivitäten verbunden werden müssen, soll geprüft werden, in welchem Verhältnis die weltliche Aktivität zum Glaubensdienst der Kirche steht. Wo der Geistliche sich politisch engagiert, muß er dies mit dem Evangelium gemäßen Mitteln tun. Wo *verschiedene oder gegensätzliche politische oder soziale Optionen* möglich sind, hat auch der Priester wie jeder Bürger die freie Wahl seines Gewissens. Aber weil alle diese Optionen ihrer Natur nach relativ sind und das Evangelium niemals angemessen interpretieren, muß er als Zeuge der Endzeit in der Jetztzeit eine gewisse Distanz halten. Er muß Zeichen wirksamer Einheit bleiben und das Evangelium *voll* und *ganz* verkünden. Er darf nicht *eine* Option als die *schlechthin* gültige hinstellen und dadurch zum Motiv innerkirchlicher Spaltung werden. Deswegen soll der Priester keine parteigebundenen politischen Führungsfunktionen übernehmen, wenn die Übernahme einer solchen Aufgabe nicht konkret vom Gemeinwohl gefordert wird. Hier hat die Synode ein klares Votum formuliert. Die Abstimmungsergebnisse zu den einschlägigen Passagen in den Abstimmungspapieren zeigen, daß im Weltepiskopat trotz ganz unterschiedlicher politischer Verhältnisse Einmütigkeit herrscht (vgl. ds. Heft, S. 588). Die Synode hat hier der geistlichen, der praktischen und der politischen Vernunft eine Bresche geschlagen, die vermutlich nicht ohne Wirkung bleibt. In diesem Punkt ist auch der Papst ganz eindeutig beraten und die Kirche auf dem einzig möglichen, wenn auch beschwerlichen Weg.

Unschlüssig in der Kernfrage

In der Kernfrage der Synode, beim Problem der Auffächerung des kirchlichen Dienstamtes, kam aber eine solche eindeutige Beratung nicht zustande. Nicht einmal einen Türspalt breit konnte sich hier die Synode einer Zukunft öffnen, die in dieser Frage, ob man sie fürchtet oder postuliert, auf jeden Fall unvermeidbar ist.
Die Synode hat sich fast einmütig für die *Beibehaltung des Pflichtzölibats* ausgesprochen. Nur 22 Neinstimmen, das war das Maximum an Einmütigkeit, das man vor einem Jahr oder noch vor zwei Jahren, als die Zölibatsdiskussion ihrem Höhepunkt zutrieb, kaum vermutet hatte. Die Befürworter des Pflichtzölibats haben innerhalb des Episkopats, jedenfalls soweit er auf der Synode angemessen verkörpert war, inzwischen noch gewonnen. Dies war fast zu erwarten, und wer dieses Problem nüchtern betrachtet, kann kaum einer abrupten Kursänderung in puncto Zölibat das Wort reden. Leider ist zu vermerken: Die Argumentation ist trotz nüchterner Abwägung pastoraler Zweckmäßigkeit noch keineswegs frei von einer exklusivistischen Überbewertung des Zölibats gegenüber anderen institutionell weniger faßbaren Komponenten geistlicher Lebens- und Zeugnisformen (Armut, Dienstbereitschaft, Identität von Verkündigung und Leben). Man argumentiert mit der „tief-innerlichen Kohärenz des zölibatären Lebens", mit dem munus pastorale des Geistlichen, aber fast noch mehr mit den problematischen soteriologischen Qualitäten des Zölibats. Über den empirischen Befund, sowohl über die befragte Meinung im Klerus wie über die faktischen Gegebenheiten gerade in manchen Regionen Afrikas und Lateinamerikas, ging die Synode recht entschlossen hinweg. Aber eines der Ergebnisse der der Synode vorangegangenen Umfragen war immerhin, *daß der Zölibat kaum als Hindernis pastoralen Wirkens angesehen wird*, auch nicht von den Gegnern des *Pflichtzölibats* (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 386). Ein durchschlagenderes Argument hätte seinen Befürwortern kaum geliefert werden können.
Ihre Beraterfunktion *nicht* erfüllt hat die Synode in der zweiten Frage, *ob trotz des Pflichtzölibats in Kirche, in Ehe und Beruf bewährte verheiratete Männer zu Priestern geweiht werden sollen.* Die Abstimmungsfrage war in erster Lesung so verklausuliert, daß es erst einmal semantischer Klimmzüge bedurfte, um ihren Sinn und ihre Zielrichtung voll zu verstehen: „Es gibt also keine Möglich-

keit, verheiratete Männer zum geistlichen Amt zuzulassen, auch nicht in Sonderfällen, es sei denn, der Papst halte des Gemeinwohls der Kirche wegen nach eigenem klugen Urteil dafür, die Sache müsse geprüft werden." Für die einen hatten die Formeln zu viele Klauseln, deren genaue Bedeutung man nicht zu deuten wußte, den anderen war sie zu verstellt offen. Sie wollten auch dem Papst nicht schlicht und einfach grünes Licht geben, auch nicht für einen späteren Zeitpunkt. Nachdem eine nur leicht abgewandelte Formel auf elementaren Protest stieß, entschloß sich die Synodenleitung mit Zustimmung des Papstes zu einer Alternativabstimmung (vgl. den Wortlaut auf S. 590). Im ersten Fall sollte es bei der bisherigen Regelung bleiben: Zulassung Verheirateter nur in *persönlichen* Ausnahmefällen (Beispiel Ordinierung ehemaliger evangelischer Pastoren). Im zweiten Fall sollten nach Gutdünken des Papstes nach pastoralem Bedarf *generelle Ausnahmen* zugelassen werden. Keine Alternative erreichte eine Zweidrittelmehrheit (Abstimmungsergebnis 107:87). Die Minderheit, die eine Öffnung wünschte, war größer, als die vorläufige Meinungsbefragung in den neun von zwölf Sprachgruppen, die darüber abstimmten, vermuten ließ. Dort stimmte eine deutliche Mehrheit von insgesamt 112 Stimmen gegen die Weihe Verheirateter. Ein eindeutiges Votum kam dennoch nicht zustande. *Die Entscheidung wurde an den Papst zurückgegeben.* Die Synode wollte oder konnte nicht einmal ihre Eigenverantwortung präzise wahrnehmen. Das einzige Ergebnis in dieser im Blick auf die Synode meist diskutierten Frage ist, daß der Papst und die katholische Christenheit nunmehr genauer Bescheid wissen, wie über diese Frage im Weltepiskopat gedacht wird. Das ist nicht blamabel, aber angesichts des Problemgeflechts, in dem diese Frage stand und weiterhin steht, zu wenig.

Problematischer Abstimmungshintergrund

Noch problematischer erscheint der *Abstimmungshintergrund*, weil in diesen die Stellung zur Priesterfrage als ganzer hineinverquickt ist. Es bestand vorher und während der Zeit der Synode der feste Eindruck, eine Mehrheit im Episkopat sträube sich deswegen gegen die (selbst regional begrenzte) Zulassung der „viri probati", weil sie in diesem Postulat einen Schleichweg zur Unterminierung des Pflichtzölibats sieht. Einen zweifachen Typus von Presbytern, den Verheirateten und den Zölibatären (mit genau umschriebenen *nicht durchdringbaren Grenzen* zwischen beiden), können sie sich offenbar nicht vorstellen. Es gibt eine zweite Richtung (unter den Befürwortern der Weihe Verheirateter), die den möglichen zweiten Typus von Presbyter, den „vir probatus", in erster Linie nur als Lückenfüller zur Bewältigung des immer akuter werdenden Nachwuchsproblems sieht. Beide verkennen das *theologische und das sozial-strukturelle Ausmaß der Priesterfrage*, genauer genommen des geistlichen bzw. kirchlichen Amtes, wie es sich gegenwärtig darstellt. Sie verkennen auch die Intentionen derer, die am überlegtesten für die Zulassung verheirateter Männer zum vollen geistlichen Amt plädieren. Ihnen ist es keineswegs um die Aushöhlung des Zölibats zu tun. Vielmehr sehen sie in einem solchen Experiment einen gegenwärtig möglichen Zugang und zugleich einen ersten Versuch einer inneren *Auffächerung des kirchlichen Amtes*. Sie befürworten *nicht* wie die Mehrheit der deutschen Bischöfe eine bloße Entlastung des geistlichen Amtes durch weitere Ausgliederung kirchlicher Dienste für Laien. Auch letzteres erscheint ihnen vielfach notwendig, doch ist nach ihrer Meinung die Priesterfrage damit keineswegs gelöst: Erstens weil man Gefahr läuft, das Gegenteil von dem zu erreichen, was man will. Wenn der Priester auf das Sakramentale reduziert wird, wird die Krise des Priesters noch elementarer ausbrechen und werden sich die Konflikte im geistlichen Nervengewebe der Kirche noch mehr verschärfen. Will man zweitens den Priester insgesamt in seiner bisherigen Lebensform erhalten, seine Hauptaufgabe aber in der Einheitsfunktion für die Gemeinde sehen, dann wird der Priester, je nach Füllung oder Leerung dieser Funktion, entweder zum kirchlichen Allroundorganisator oder zur integrationsschwachen Figur in einem Geflecht von Gemeindediensten und -beziehungen, in denen er schon wegen der geringen Zahl nicht effektiv wirken kann. Drittens bedarf das kirchliche Amt je nach dem Grad der Bedeutung der damit verbundenen Aufgabe eines *existentiellen Engagements*, das nur in einer sehr schmalen Schicht von geeigneten und zugleich disponiblen Laien anzutreffen ist. Je gewichtiger die Funktion wird, um so mehr bedarf es auch bei ihnen des Testes der Bewährung und spirituellen Formung (und nicht nur der theologischen Vorbildung).

Dies alles zeigt zur Genüge, daß diejenigen am Kern der Frage vorbeigehen, die dem Priesterproblem allein durch die Festigung des Zölibats bei gleichzeitiger Ausgliederung von kirchlichen Diensten für die Laien oder durch „viri probati" *nur* als Lückenfüller zu Leibe rücken wollen. Wenn eine Lösung des Problems unter Berücksichtigung aller Komponenten (der theologisch-ekklesialen und der sozial-strukturellen) gefunden werden soll, dann nur durch eine Auffächerung des geistlichen Amtes als solchem. Aber selbst eine solche Auffächerung kann weder nach Verwaltungsgesichtspunkten von oben noch auf dem theologischen Reißbrett durchgeführt werden, sondern muß (ohne falsche Soziologismen) von unten, *von der Ortskirche* her angegangen werden. Um zu wissen, welche Formen und Gliederungen kirchlicher Ämter (zölibatärer Ganzzeitpriester, Teilzeitpriester, verheirateter „vir probatus" als nebenamtlicher Priester, nebenamtlicher Diakon, „Laien" im hauptamtlichen kirchlichen Dienst) notwendig und sozial realisierbar sind, muß ich von der konkreten Gestalt der Lokalkirche, von der Gemeinde und ihren sich wandelnden, in *neuen Gruppen sich akzentuierenden Substrukturen* und von der notwendigen *übergemeindlichen Teamarbeit* ausgehen. Erst wenn wir uns Rechenschaft von der informellen und institutionellen Bezogenheit und Autonomie der Substrukturen im Verhältnis zur Gesamtortskirche gegeben haben, kommen wir zu einer vom kirchlichen Gemeinwohl geforderten Gliederung der Ämter und Dienste und damit auch zu einer pastoral verträglichen Lösung des Zölibatsproblems. Ein Stück weit scheint sich die Kommission VII der Gemeinsamen Synode (vgl. den entsprechenden, jetzt fertiggestellten Entwurf in: „Synode" 7/1971) auf diesen Weg zu begeben. In Rom kam dieses Geflecht von Fragen überhaupt nicht zum Austrag, und das erklärt zu einem guten Teil das magere Ergebnis.

Daß über das zweite Thema, *die Frage nach Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit in der Welt*, nicht erfolgreicher verhandelt wurde, hat nicht gleiche Gründe. Daß es schwierig war, in einem bischöflichen Gremium mit nur ganz wenigen Experten als Arbeitspferden nach den letzten päpstlichen Rundschreiben und nach „Gaudium et spes" zur sozialen Frage etwas bemerkbar Neues auszusagen oder

zu empfehlen, liegt auf der Hand. Selbst der „Osservatore Romano" (9. 11. 71) entschuldigte das Ergebnis mit diesem Hinweis. Zum Thema *Gewalt* scheint innerhalb dieses Bereichs das einzige wirklich klärende Wort gesprochen worden zu sein. Zum Ergebnis: Auch das Thema Gerechtigkeit dürfte nicht in seiner universalen Abstraktheit dargestellt, sondern muß von der Ortskirche her angegangen werden, weil man nur sagen kann, was gesellschaftliche Pflicht der Kirche ist, wenn man weiß, was theologisch Auftrag der Ortskirche ist, und wenn man weiß, was diese in Erfüllung ihres Glaubensdienstes gesellschaftlich konkret tun muß und durch die Art ihrer Umweltbezogenheit tun kann. Das Thema einer nächsten Synode und der ekklesiologischen Arbeit der immer noch aufgabenunsicheren Internationalen Theologenkommission kann also nur die *Ortskirche* sein. Vielleicht ringt sich auch die Gemeinsame Synode in der Bundesrepublik noch zu einer konzertierten Aktion von Bischöfen, Theologen, Soziologen und Seelsorgspraktikern in der Behandlung dieser soziologisch-theologischen Kernfrage durch.

„Gereinigtes" Konzil

Dieses Synodenraisonnement kann nicht abgeschlossen werden, ohne daß zwei letzte Fragen zur Sprache kommen, über die während und nach der Synode viel geraunt und gemutmaßt wurde. Die erste Frage ist, ob die römische Bischofsversammlung sich als *Synode der Konsolidierung*, durch Festigung alter Bastionen, verstanden hat. Die zweite tauchte schon eingangs auf, ob die Bischofssynode überhaupt so weiterfunktionieren kann oder *welcher neuen Gestalt und Vollmachten* sie bedarf. Ob das Stichwort Konsolidierung im genannten Sinne zutrifft, läßt sich schwer sagen. Manches wird jeder Nachdenkliche als Konsolidierung im Sinne gestifteten kirchlichen Auftrags verstehen: das Bemühen um mehr spirituelle und geistliche Substanz, die uns im nachkonziliaren Reformprozeß zwischen den Fingern zu zerrinnen droht; das Bemühen um Gewissensschärfung in sozialen Belangen bei aller gebotenen Nüchternheit in der Wahrnehmung gesellschaftlich-politischer Pflichten, in denen sich *Glaube* nicht nur konkretisieren, sondern auch erweisen muß. In der Priesterfrage wurde ebenfalls pastoral nüchterner gesprochen. Die Synode ist aber näher besehen weder theologisch noch praktisch einen Schritt weitergekommen. Sie trat selbst dort auf der Stelle, wo, wie in der Frage der bewährten Männer, der Papst selbst schon einen Schritt weiter zu sein schien. Man hat aber nachweisbar auch keine Türen geschlossen. Entwicklungen sind möglich und können, in der Priesterfrage wenigstens, vorangetrieben werden. Man hatte (vgl. das Interview mit Kardinal Döpfner im ZDF vom 17. 10. 71) offenbar mehr Bedenken vor dem Jetzt als Furcht vor der Zukunft. Sollte sich allerdings die Tendenz einer Mehrheit im Episkopat bestätigen, die gesamten Fragen ekklesialer Strukturen und Lebensformen *ausschließlich* am traditionellen zölibatären Priesterbild der nachtridentinischen Jahrhunderte zu messen, dann wäre das eine Konsolidierung nach rückwärts. Sie würde die Priesterkrise verschärfen, den Seelsorgsdienst in den Gemeinden schwächen und die sektenförmige Aufsplitterung in den ortskirchlichen Vorfeldern zur Folge haben.

Insgesamt bekannte sich die Synode zu einem Kurs der Erneuerung im Sinne des Konzils, aber eines von den sog. nachkonziliaren Entwicklungen „gereinigten" Konzils. Der Mut stand den meisten Synodenmitgliedern nicht gerade ins Gesicht geschrieben, der Sinn für feste Regeln, für die Festigung von Gesetzen, die alles überschaubarer und das Risiko kalkulierbar machen, schien den Willen zu Reformen mehr als gedämpft zu haben. Am Ende dieser Synode zeigte sich noch deutlicher als in den vorausgegangenen Monaten, daß wir in Gefahr kommen, uns vor unsicheren Reformen auf alte Grenzen zurückzuziehen. Eine Fülle von Initiativen und halbausgereiften Erkenntnissen droht so unverarbeitet liegenzubleiben, während nicht nur römische Behörden, sondern auch viele Bischofskonferenzen auf neue Festigkeit setzen. Ein Signal dafür waren auch die Personalentscheidungen; die Wahlen zum Bischofsrat im Synodensekretariat.

Nicht aufgegeben scheint indessen ein Projekt, das viele aus guten Gründen gerne der Vergessenheit anheimstellten: der *Entwurf eines Grundgesetzes der Kirche.* Kardinal Felici schlüsselte dazu die Stellungnahmen der Bischöfe auf. Der Kardinal mußte zugeben, daß der vorliegende Text auf breiten Widerstand gestoßen ist. Von den 1313 Bischöfen, die bis zum 28. Oktober 1971 Stellung bezogen hatten, billigten nur 61 den Entwurf, 422 lehnten ihn ganz ab, 798 stimmten iuxta modum. Aber in Beantwortung der ersten Frage, ob man ein Grundgesetz für die Kirche für opportun halte, stimmten immerhin 593 mit Ja, 462 mit Ja unter Vorbehalt und nur 251 mit Nein. Felici ließ nichts von der Absicht erkennen, das Projekt fallenzulassen. Er sprach nur von „neuer, besonders schwieriger Arbeit", die einsetzen müsse, wenn noch weitere Stellungnahmen eingelaufen seien. Das Projekt wird also als eines der wichtigsten und handlichsten Instrumente einer Konsolidierung nach rückwärts im Gespräch bleiben.

Reform der Synode

Die zweite Frage, die nach der *künftigen Gestalt und Vollmacht der Synode*, muß ganz praktisch gestellt werden, ohne falsche Empfindlichkeiten wegen des Anspruchs auf Öffentlichkeit, bisher erworbener Repräsentativität und Zusammensetzung.

Beginnt man bei letzterer, so kann man nicht davor zurückschrecken, zahlenmäßige Begrenzungen durchzusetzen. Je kleiner das Gremium ist, um so eher wird es sich nach außen gerichtete Beteuerungen und Deklamationen sparen und fähig sein, zu schlüssigen Voten zu kommen. Sucht man einen neuen Schlüssel der Zusammensetzung, die zu einer Verringerung der Mitglieder führt, dann sollte es möglich sein, nicht einfach nach Bischofskonferenzen vorzugehen, sondern einen bischöflichen Vertreter für so und so viele Millionen Einwohner (nicht unbedingt Katholiken) der Entsenderländer zu delegieren. Daß sich Bischofskonferenzen kleiner Länder zur Wahl eines Vertreters zusammenschließen müßten, dürfte kein unzumutbares Unterfangen sein. Es böte überdies eine Gelegenheit mehr zu regionaler Kooperation. Die Unterscheidung zwischen Generalversammlung und außerordentlicher Synode dürfte unterbleiben. Es könnte offenbleiben, wieweit vornehmlich Konferenzvorsitzende oder andere Delegierte entsandt werden. Die bisher üblichen *päpstlichen Ernennungen* könnten entfallen. Die „geborene" Mitgliedschaft der Leiter der römischen Dikasterien sollte gestrichen werden. Damit wäre die Vorordnung der Synode vor die Kurie geklärt. Es gibt keinen modernen Staat, in dem die obersten Regierungsbeamten

zugleich stimmberechtigte Mitglieder des Parlaments sind. Ihnen sollte nur ein Anhörens- und Rederecht in den sie betreffenden Fragen zugestanden werden. Ob Priester und Laien als stimmberechtigte Mitglieder mit einbezogen werden oder der *Sachverstand* stärker institutionalisiert wird, ist einstweilen mehr eine Frage der praktischen Wirksamkeit. Ganz offensichtlich müßte der Sachverstand, der theologische und profane, den Vorrang haben.

Die *Beratungen* des so verkleinerten Gremiums könnten durch ein vom synodalen Bischofsrat oder von der Synode selbst zu berufenden *Expertengremium* vorbereitet werden. Auf diese Weise könnte es dann zu einer echten Diskussion im Plenum kommen, das seinerseits die Vollmacht braucht und wahrnehmen muß, Kommissionen von Experten und Mitgliedern aus ihrer Mitte zu bilden, die abstimmungsreife Texte vorbereiten. Auf diese Weise muß weder die Vorbereitung während der Sitzungen nachgeholt werden, noch wird Zeit mit Standpunkterklärungen verloren. Je mehr ein solches Gremium *nach innen* wirksam wird, um so mehr könnte es sich *nach außen* abschließen. Man kann aber ohne Öffentlichkeitsverlust auf die tägliche Inhaltwiedergabe von Interventionen verzichten, wenn dafür in regelmäßigen Kommuniqués die Substanz der Beratungen wiedergegeben wird. Vorausgesetzt wäre natürlich, daß die Beratungsergebnisse, die Beschlüsse oder die Voten an den Papst, *unverzüglich* veröffentlicht werden. Die Gesamtkirche hat ein Anrecht darauf, exakt zu erfahren, was ein höchstkirchliches synodales Gremium beschließt oder zur Durchführung dem Papst anheimstellt.

Zur Wirksamkeit der Synode gehört auch eine Erweiterung ihrer *Vollmachten*. Es mag im Augenblick verfrüht sein, ihr *generelle* Beschlußvollmacht zu erteilen. Sie müßte aber wenigstens die Vollmacht erhalten, über die vom Papst gewünschten Fragen hinaus Themen einzubringen und die Tagesordnung festzulegen. Im übrigen kann man nur hoffen, daß sich der Papst dem Vorschlag der Internationalen Theologenkommission anschließt und durch positives Gesetz zusichert, daß die wichtigen zentralkirchlichen Entscheidungen *im Regelfall* im Einvernehmen mit der Bischofssynode getroffen werden und daß der Papst bei *außerordentlichen Entscheidungen* die Bischofssynode wenigstens anhört (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 15).

Dazu muß die Bischofssynode als solche und nicht nur ihr Sekretariat zur *ständigen* Einrichtung werden. In diesem Sinne wäre es angebracht, die Mitglieder für einen längeren Zeitraum zu wählen und die Sitzungstermine je nach Anfall der Sachfragen flexibel zu halten. Eine nur halb oder gar nicht arbeitsfähige Synode könnte einmal einem wenig kooperationsbereiten Papst und einer in der Wahrnehmung ihrer Eigenrechte anspruchsvollen Kurie der beste Vorwand sein, sie an sich selbst zugrunde gehen zu lassen. Es wäre in der Geschichte der Kirche nicht das erstemal, daß päpstliche Monokratie aus dem Unvermögen, Kollegialität zu institutionalisieren, entstanden ist. Dies wäre eine vermeidbare, doch recht gefährliche Konsolidierung nach rückwärts, weil gegenwärtig kaum jemand das Amt des Papstes bestreiten oder abwerten will, aber im Falle einer solchen „Konsolidierung" sich viele der dann unausweichlichen, aber nicht mehr durchsetzbaren Einheitskirche entfremden würden.

Meldungen aus Kirche und Gesellschaft

Die Weltreligionen und die modernen Weltprobleme

In der zweiten Novemberwoche fand in der evangelischen Akademie Arnoldshain/Taunus eine Tagung statt, von der sich die sorgsam ausgewählten Teilnehmer, und vielleicht nicht nur sie, in Zukunft nicht mehr die Distanzierung auf dem Wege des Vergessens werden leisten können. Was in Arnoldshain geschah, war für die Kirche in Deutschland eine Premiere: ein Gespräch zwischen den Weltreligionen. Zwar hatte man die Tagung im Unterbau noch mit einer religionspädagogischen Zielsetzung versehen, die vom Comenius-Institut in Münster/W. sorgfältig vorbereitet wurde; aber es gab kaum jemanden, der nicht schon nach einem intensiven ersten Tag über und mit dem Judentum gewußt hätte, daß die didaktischen Umsetzungen erst viel später in Angriff genommen werden können. Die Besonderheit dieser Tagung zeigte sich bereits im Konzept des Unternehmens. Die „Weltreligionen" wurden schon im Titel mit den „Weltproblemen" verschränkt, so daß Jude und Moslem, Hindu und Buddhist genötigt waren, die Gegenwartsprobleme der Menschheit in den Blick zu nehmen. Freilich war die Diagnose nicht schon vorgegeben, und daher unterschied sich das Weltverständnis der einzelnen Religionen nicht erst beim Therapievorschlag. Dem Vorbereitungsausschuß war es gelungen, noch einen anderen Plan zu realisieren: neben den wirklich authentischen und, wie es hieß, international renommierten vier Hauptreferenten und zu den christlichen Korreferenten, die Kenner der jeweils anderen Seite waren, hatte man deutsche Gesprächspartner ausfindig gemacht, die in diesen anderen Religionen leben.

Das gegenseitig-wechselseitige Gespräch von Juden, Christen, Moslems, Hindus und Buddhisten, für das ein bekannter Ökumeniker das Eigenbauwort ‚Multilog' geprägt hat, war denkbar günstig konditioniert. Nur ein Partner hatte in der Runde gefehlt, obwohl er sicher Platz gefunden hätte. Es war ein Fehler, daß sich kein ‚atheistischer Humanist' im Gesprächskreis fand. Der umsichtige Leiter der Tagung, Prof. *H.-W. Gensichen* (Universität Heidelberg) hatte das wohl gemerkt, als er in seinem Resümee auch Nietzsche zu Wort kommen ließ: „Es ist mit Priestern und Göttern zu Ende, wenn der Mensch wissenschaftlich wird."

So kam es, daß der jedweder Religion zum Purgatorium oder zur Gewissensprüfung geratene *Prozeß der Religionskritik* nicht recht in die Debatte eingeschleust wurde. Man hätte zu gerne gewußt, auf welchen Wegen die Auseinandersetzung mit dem agnostischen Bewußtsein Europas außerchristlich geführt oder auch abgewiesen werden kann. Denn die Möglichkeit, daß in einer solchen Fragestellung bereits eine bestimmte Sichtweise enthalten ist, die für andere Religionen keinerlei Bedeutung hat, muß immerhin offengehalten

werden. Der Moslem, Prof. *H. Askari* von der Osmania-Universität in Hyderabad, Indien, hat, als geschulter Soziologe, beispielsweise den *Islam* nicht aus der Konfrontation mit der säkularisierten Welt heraushalten wollen und in der modernen Zivilisation die Krise der Gegenwart diagnostiziert. Aber sein Rüstzeug, der Naturwissenschaft im besonderen und der Wissenschaft im allgemeinen die verhinderte Kommunikation, das „Monologgefängnis" anzulasten, war einer Buberschen Sprachinterpretation zu nahe, als daß die „Anruf"-Struktur der Rede, mit Koranzitaten belegt, einen ganz genuinen Eindruck gemacht hätte. Die Warnung vor der Maschine, „die den Platz der Seele eingenommen hat", klang brüchig, wenn er damit meinte, daß sich diese Seele samt ihrem Gott nur als *Gegenwelt* gegen die technische Welt behaupten mag. Prof. Askari mußte in der Diskussion auch zugeben, und das hat er nicht nur als einen zeitbedingten, noch überholbaren Sachverhalt hingestellt, daß der Koran gegen historisch-philologische Kritik und der Gott des Islams gegen die Religionskritik immun seien. Er könnte nur dann recht behalten, wenn er plausibel machen könnte, daß unser Reden von Gott außer- und oberhalb der menschlichen Sprache geschieht.

Vom Agnostizismus bedrängt

Der Einspruch des Hinduismus gegen eine als Heil angebotene technische Zivilisation war noch nicht vom Problembewußtsein europäischer Tradition durchsetzt und kam daher, was nützlich und hinderlich zugleich war, frontal von außen. Prof. *Seshagiri Rao* gewann aus der Hindutradition eine Erklärung für alle Nöte dieser Welt, die leicht faßlich, aber doch auch, jedenfalls solange sie nicht erfahrungsanleitend wirkt, nicht ganz überzeugend war; die Disharmonie des Menschen mit seinesgleichen und mit der Natur sei der Grund für alle unzureichenden, ungerechten Verhältnisse. Es war hilfreich, daß ein indischer Christ, Prof. *S. Rayan SJ*, am Gespräch teilnahm und einige Fragezeichen hinter die harmonische Einheit des Hinduismus setzen konnte. Er wußte nicht nur zu berichten, daß indische Studenten Agnostiker und Atheisten werden, weil sie den Hinduglauben als Hindernis begreifen, der dem neuen Indien im Weg steht, solange er zu Weltverneinung und Weltflucht führt. Rayan wollte auch wissen, ob die Überzeugung des Hindu, religiöse Unterschiede seien nur „eine Frage von Namen und Formen und nicht eine Frage des Grundverständnisses der Wirklichkeit", die Tiefe der Unterschiede überhaupt erfassen kann. Denn ohne Anerkennung dessen, was sich radikal unterscheidet, sei weder eine gedeihliche Toleranz und schon gar nicht die Herstellung des Friedens denkbar.

Auf den Ton des Friedens hatte zuvor der Oberrabbiner *E. Schereschewski* den Beitrag des Judentums gestimmt. Es verstand sich, daß ein Jude, der dem Staat Israel verbunden ist, die politische Realität nicht aus den Augen verlor, als er von schalom sprach. Aber es war allen Zuhörern wahrscheinlich ungewohnt, daß da einer auch die Separierung eines isolierten Bereichs von Politik nicht zuließ, sondern den Frieden Gottes meinte, wenn er von Politik sprach. Das *humanistische Judentum* ist an dieser rabbinischen Einheit von Theologie und Politik zwar desinteressiert. Es ignoriert die daraus entspringende Frage nach seiner eigenen Existenz in einem „nichtjüdischen Judentum". Das focht wiederum den Rabbiner nicht an, weil er die Möglichkeit hat, den Frieden dieser unserer Welt, ob wir uns dagegen sträuben oder nicht, für Gott zu reklamieren: Frieden ist jüdisch auch einer der Namen Gottes.

Die Stimme des Buddhisten

Diese, mit unseren traditionsgeprägten und widerspruchsvollen Begriffen zu sprechen, antimetaphysische und areligiöse Interpretation der Religion war dem buddhistischen Mönch aus Singapore, *Ven. Ananda Mangala Thera* wahrscheinlich weniger fremd, als den Offenbarungsreligionen und einem auf ein Absolutum bezogenen Hinduglauben. Er bot die Wahrheit des Buddha Dhamma an, um auch den Herausforderungen einer mechanistischen und kommerzialisierten Weltgesellschaft noch standhalten zu können. Die Erkenntnis des Nicht-Selbst sei der einzigartige Beitrag des Buddha Dhamma zu allen Zeiten. „Eine klassenlose Gesellschaft ist eine unmögliche Aufgabe, aber eine selbstlose Gesellschaft ist eine Möglichkeit." Allerdings geht das Verständnis von Selbstlosigkeit im Buddhismus und die Weise, wie christlich davon gesprochen wird, auf keinen Fall in einer unmittelbaren Vergleichbarkeit zusammen. Der Buddhismus versteht sich, wie es der Mönch sagte, als eine psychologische Methode, und auf diesem Weg entspringt die Erkenntnis, daß es kein „Ich" gibt. Keinerlei Suche nach einem Sinn des Lebens kommt darin vor, sondern mit den vier edlen Wahrheiten vom Leiden, von der Leidensentstehung, der Leidenserlöschung und dem achtfachen Pfad dieser Leidenserlöschung geht es in die endgültige *Befreiung* hinein, zu der der Buddhist Nibbana sagt. Um diesen Weg mitten in den Konflikten der Welt zu entdecken, als Analyse des „Dukkha" (Sanskrit-Wurzel dr=zwei, so daß „Leiden" eine verfängliche Übersetzung bleibt), kann der Buddha ein Helfer sein.

Unmögliche und mögliche Harmonien

Der Buddhistenmönch hatte mit der Kraft seiner Präsenz — wirkungsvoll übrigens auch im deutschen Buddhisten erfahrbar — zwei Tendenzen entschlossen freigelegt, die in einem religionswissenschaftlichen oder in einem innerchristlichen Dialog keinerlei angemessene Chance haben. Freilich sind sie beide um so sichtbarer, je mehr der Abstand wächst. Man darf für die Schlüssigkeit dieser Tagung in Anschlag bringen, daß sie schon von Anfang an mehr oder minder deutlich hervortraten. Zum ersten war dies das Erlebnis einer nervenverzehrenden *Verfremdung der eigenen Religion;* der zweite Grundzug kann als *durchgängige Frage nach der Spiritualität* charakterisiert werden.

Es gab wenige Teilnehmer der Tagung, die diesen Eindruck der Fremdheit nicht auf sich wirken ließen. Er hat nicht das mindeste mit der Vokabel ‚exotisch' und einer geläufigen Äußerlichkeit der Fremdheit zu tun. Gemeint ist eine Herausführung des eigenen Denk- und Glaubensansatzes, der eigenen Inhalte und Systemverweisungen aus ihrer Bestimmtheit in eine Atmosphäre der Unbestimmtheit und Unübersetzbarkeit, in der die geschwinde Zuordnung unmöglich wurde. Das war das Resultat des Gruppeneffekts der Religionen zueinander: Sobald der Moslem zum Buddhisten, der Hindu mit dem Christen, der Jude mit dem Moslem usw. sprach, entstand ein Gesprächsgeflecht, in dem die Termini

noch viel mehr als die ohnehin offeneren Worte zu oszillieren begannen. Die *Kommunikation* konnte nicht mehr in die Modelle einer Wissenschaftssprache objektiv klarer, eindeutiger Termini gepreßt werden. In einem der zwei informellen großen Rundgespräche am Abend geriet sie um ein Haar in die Sackgasse der negativen Einigung, und die falsche Harmonisierung nach Hinduart wäre passiert, hätte nicht Prof. *A. Samartha*, ein evangelischer Inder vom ÖRK in Genf, hartnäckig die Frage nach der je eigenen Tiefe in den Religionen gestellt und die Harmonie im Bereich der namenlosen Transzendenz zurückgewiesen.
Vielleicht ist es zulässig, die Frage nach der *Spiritualität* als den Weg zu betrachten, auf dem eine, sicherlich unvorstellbare und unmachbare Einheit der Religionen angestrebt werden kann. Jedenfalls war es einer der Tagungshöhepunkte, als im zweiten gemeinsamen Abendgespräch (beide gerieten spontan und ungeplant in den Wochenablauf hinein) der Hindu freundlich seinen Ärger kundtat. — Lächelnd gab er den Begriff *Unterentwicklung*, der ihm für Indiens industriell-technologisches Defizit angedient worden war, im Vorwurf der spirituellen Unterentwicklung an den Westen zurück. Was er summarisch damit meinte, verstand man sogleich, aber indische Spiritualität konnte er sowenig außerhalb der Erfahrung nur deskriptiv klarmachen wie der Buddhist. Der Buddhist hatte Mühe, die Frage danach theoretisch zu fassen, vielleicht, weil buddhistisch das gelebte Leben eine bestimmte Antwort dazu verwahrt. Aus katholischem Mund (die Katholische Akademie in Hessen, die Rhabanus-Maurus-Akademie der Diözesen Fulda, Limburg und Mainz war von der Evangelischen Akademie unter die Mitveranstalter gebeten worden, und so waren auch katholische Christen dabei), von einem Jesuiten war der Dialog in eine Entsprechung zur Person des Heiligen Geistes gebracht worden, und ausgerechnet der evangelische Korreferent zum Buddhismus, Prof. *W. Kohler* aus Berlin, forderte die westliche Theologie zu einer Erneuerung der Theologie des Pneuma Hagion heraus. Die Freiheit des Geistes, radikale Offenheit müsse die christlich geforderte Haltung im Religionengespräch werden. Sie ist es noch nicht geworden, aber ein Anfang wurde gemacht. Die Tagung war ein Stück dieses Anfangs.

Die EKD auf dem Weg zur Reform

Vom 7. bis 12. November 1971 tagte in Frankfurt a. M. wieder eine Synode der EKD-West mit 120 Synodalen. Sie hatte sich viel vorgenommen, doch unbeschadet der Schwere der Aufgaben die Weichen richtig stellen können. Wie seit jeher üblich, wurde der Synode wieder ein allgemeines Hauptthema gestellt. Das ist schon deshalb ratsam, um ihr mehr Öffentlichkeitsbezug zu gehen, zumal da ihre bisherigen Zuständigkeiten als eine Art Zweckverband von 21 Landeskirchen begrenzt sind.
Früher waren es vorwiegend große politische Themen, vor allem die Friedensfrage, die den Kleinkram der Gesetzgebung überstrahlten. Diesmal wurde mit großem Weitblick und Treffsicherheit, aber zur Überraschung der schlecht vorbereiteten Synodalen, ein konkretes Thema gewählt: *Bildungsplanung*. Eine Durchsicht der zahlreichen Vorbereitungsdokumente zeigt, wie schwer und schier unerschöpflich das Programm ist. Seine Bewältigung erfordert Jahre und sehr viel Kompetenz, die den meisten Synodalen abgeht, und vor allem eine handlungsfähige EKD.
Daneben, aber im Mittelpunkt, stand der heikle *„Rohentwurf einer neuen Grundordnung"*, der als „zweiter Zwischenbericht" des Struktur- und Verfassungsausschusses vorgelegt wurde, im Vergleich zur Grundordnung von 1948 mit 35 Artikeln fast ein Monstrum an komplizierten 64 Artikeln, in seiner Konzeption belastet mit der Notwendigkeit, die noch in Stuttgart 1970 erstrebte „Bundeskirche" wenigstens als Föderation mit neuen Rechten von Rat, Synode und Kirchenkonferenz, diese mit Vetorecht wie ein „Bundesrat", zu konzipieren. Es war kein revolutionärer, teilweise halbfertiger Entwurf, der sogleich bei der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Bayern das Gespenst einer „zentralen Einheitskirche" wachrief und von Landesbischof *Dietzfelbinger* praktisch abgelehnt wurde. Dennoch meinte das „Deutsche Allgemeine Sonntagsblatt" (7. 11. 71), sicher die Auffassung der Mehrheit vertretend, unter dem ironischen Titel: „Jesus, komm in die Struktur!", daß es nun keine ernsthaften Gründe mehr für die Aufrechterhaltung des Landeskirchentums gäbe. Warum?

Entwurf einer Grundordnung angenommen

Bezeichnenderweise wurde als Grund dafür nicht die sehr kritisch aufgenommene „Gemeinsame theologische Erklärung" vom 28. September 71 angegeben (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 513 f.), sondern die sog. *Leuenberger Konkordie*, ein unter Leitung von „Faith and Order" in den letzten zwei Jahren erarbeitetes, klar verständliches Dokument, das der Lutherische und der Reformierte Weltbund den Mitgliedskirchen jetzt zur Prüfung vorgelegt haben, damit im März 1972 die endgültige Fassung verabschiedet werden kann (vgl. den Wortlaut in: „Lutherische Monatshefte" November 1971, S. 592—595, mit dem treffenden Titel: „Gemeinschaft ist jetzt möglich", und zwar Kirchengemeinschaft).
(Eine Analyse des verständigen, für das Gespräch mit der katholischen Kirche freilich erschwerenden Dokuments, das sein Zentrum in der Rechtfertigungslehre hat, werden wir demnächst veröffentlichen.) Es genügt vorerst, zu wissen, daß der Text dem Reformentwurf sehr zugute kommt und daß er sicher mit dazu beigetragen hat, die Synode zur Annahme des Entwurfs als Diskussionsgrundlage zu bewegen. Es dürfte eine Verkennung der Absichten von Bischof *H. O. Wölber* sein, daß er mit seinem Vorschlag, die Leuenberger Konkordie in den Grundgesetzentwurf einzuarbeiten, die Verständigung erschweren oder den Abschluß der Reform aufhalten will, obwohl er meinte, daß die Einarbeitung der Konkordie Zeit braucht. Im Gegenteil, Wölber hält es mit Recht für nötig, daß dieses Dokument der Einheitsvorstellung der EKD als Bekenntnisakt zugrunde gelegt werden sollte, und zwar aus zwei Gründen. Die Leuenberger Konkordie erklärt eine Kirchengemeinschaft von Reformierten und Lutheranern ausdrücklich für möglich, also müßte sie vorrangig in der Grundordnung genannt werden. Zweitens stellt die Konkordie ein nivellierendes Unions-

schema dar; der Bekenntnisstand der Mitgliedskirchen wird respektiert, ohne daß die gegenseitigen Verurteilungen des 16. Jahrhunderts aufrechterhalten werden. Also wird damit auch die Sorge vor einer Einheitskirche widerlegt. Ohne dieses Fundament wäre die neue Grundordnung, die jetzt von den Landeskirchen durchberaten wird, in der Erwartung, sie auf einer außerordentlichen Synode im Januar 1973 beschließen zu können, ein Verfassungspragmatismus mit schillernden Möglichkeiten. Der Präsident der Kirchenkanzlei, *W. Hammer*, sprach sogar von einer „eingeplanten Schwerfälligkeit".

Was ist neu an dem Entwurf?

Die Änderungen gegenüber der Grundordnung von 1948 (vgl. die Broschüre: „Das Verfassungsrecht der EKD", Kirchenkanzlei, Hannover 1971, S. 3—15) sind teilweise schwerwiegend. Im neuen Artikel 3 wird erklärt, „daß die Verschiedenheit der Bekenntnisse keine kirchentrennende Bedeutung mehr hat". So sagt es auch die Leuenberger Konkordie, die nicht erwähnt wird, weil auch sie noch das Stadium der Prüfung durch die Mitgliedskirchen durchläuft. Artikel 5 schränkt die Zuständigkeit der EKD auf die Bundesrepublik Deutschland und West-Berlin ein und sagt in der vorgeschlagenen zweiten Fassung, die Landeskirchen seien „zu einer *Kirchengemeinschaft* zusammengeschlossen". Auch dieser Begriff steht in der Leuenberger Konkordie, wird aber nicht begründet und wirkt daher zentralistisch, um so mehr, als Artikel 7 einen beinahe radikalen Reformgedanken fixiert, wonach die Angehörigen einer Landeskirche „zugleich der EKD angehören". Auf der Synode in Berlin-Spandau hatte im Februar 1971 eine Reformgruppe daraus die Folgerung ziehen wollen, daß die künftige Synode als zweite Kammer aus direkten Wahlen des Kirchenvolkes hervorgehen sollte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 170). Von dieser Konsequenz sagt der Entwurf jedoch nichts (Artikel 30 ff.), aber das Prinzip ist in nuce gegeben und schafft natürlich Bedenken, zumal in Bayern. Sehr deutlich ist Artikel 8, 2: „Das Recht der EKD geht dem gliedkirchlichen Recht vor." Auch wenn der nächste Satz lautet: „Die gesamtkirchliche Rechtsetzung darf das Bekenntnis und wesentliche Verfassungsgrundsätze der Gliedkirchen nicht verletzen."

Virulent wird das *Initiativrecht der EKD* bei den „Aufgaben", dem „Instrumentarium" und den Kompetenzen. Die Verantwortung der EKD für öffentliche Aufgaben, Lehre und Forschung, Diakonie, Weltmission und Ökumene, mit dem Recht, „Orientierungshilfen" und „Empfehlungen" an die Landeskirchen zu geben, ja verbindliche „Richtlinien" für Sachgebiete zu erlassen, in denen eine rahmengesetzliche Regelung zulässig ist und der sich bestehende Gesetze der Gliedkirchen anzupassen haben, ist zumindest im Ton für manche verdächtig (Artikel 18). Kirchengesetze bedürfen allerdings des Einverständnisses der Landeskirchen (Artikel 19, 2). Föderalistischer wirkt Artikel 20, 3, daß die Gliedkirchen ihre Planungsvorhaben gegenüber denen der EKD zurückzustellen haben, wenn und solange es die Kirchenkonferenz, der „Bundesrat" der Kirchenführer, es verlangt. Aber was besagt das, wenn Kirchengesetze an die Zustimmung der „Stimmenmehrheit" der Kirchenkonferenz gebunden werden (Artikel 38)? Dann könnte Bayern jederzeit überstimmt werden, es sei denn, es geht um konfessionelle Bedenken. Dann müssen — wie bisher — sog. Bekenntniskonvente gebildet werden, die ein Vetorecht haben (Artikel 40, 1—13). In *Notfällen* aber soll der Rat der EKD, der aus 15 Mitgliedern besteht, Kirchengesetze sogar durch Verordnung regeln können, die der Zustimmung der Kirchenkonferenz wiederum nur mit Stimmenmehrheit bedürfen (Artikel 47, 1—2). Dies muß insofern bedenklich stimmen, als es in Artikel 52 heißt: „Der Rat ist beschlußfähig, wenn die Mehrzahl der Mitglieder anwesend ist. Er entscheidet mit Stimmenmehrheit", also gegebenenfalls bei 10 Anwesenden mit 6 Stimmen. Man versteht, warum Landesbischof Dietzfelbinger erhebliche Bedenken gegen den Entwurf wie gegen eine zu rasche Verabschiedung anmeldete.

Bildungsplanung fast zu spät

Mit der *Bildungsdebatte* kam die EKD-Synode spät, zu einer Zeit, in der die Unlust an der Reform grassiert. Von katholischer Seite hatte man sich verschiedentlich (insbesondere der neue Sekretär der Bischofskonferenz *J. Homeyer)* früh-zeitiger und intensiver mit dem Strukturplan des Deutschen Bildungsrates befaßt. Doch können sich die in Frankfurt vorgelegten Dokumente sehen lassen. Sie verdienen es, überkonfessionell diskutiert zu werden, und es ist zu hoffen, daß sie sich sowohl in der seit einiger Zeit bestehenden Gemeinsamen Bildungskommission zwischen dem Rat der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz wie in der Kommission VI der Gemeinsamen Synode der Diözesen niederschlagen. Auf Einzelheiten kann hier leider noch nicht eingegangen werden. Aber der Grundgedanke, der vielfach variiert und exakt begründet wird und dem wohl nur bei einer gemeinsamen Haltung der katholischen Kirche Erfolg beschieden ist, lautet: die Bildungsverantwortung der Kirche erfordert den Einspruch gegen die Trends der staatlichen Bildungsplanung, die allzu technokratisch angelegt ist und nur auf die wirtschaftlichen Interessen der Industriegesellschaft abzielt. Die Sinnfrage käme nicht zu ihrem Recht. Das Hauptreferat von Prof. *K. E. Nipkow*, Tübingen, über „Die Kirche vor dem Antagonismus der Bildungsplanung" machte es überzeugend klar, wie ambivalent die von Staat und Parteien geplante Bildungsreform ist. Nipkow sieht die große Chance für die Kirche darin, daß die vorliegenden Bildungspläne so gut wie nichts über die konkreten Bildungsziele und -inhalte aussagen. Die Zuordnung von Wissen und Gewissen, von Denken und Handeln blieben ganz im allgemeinen. Der Kirche sei aber politischer Spielraum gegeben, um *grundlegende Leitvorstellungen* für unsere gesellschaftliche und menschliche Entwicklung zu bieten und den zentralistischen wie technokratischen Tendenzen, die nur auf Wachstum und Wohlstand aus sind, eine Alternative entgegenzustellen (falls die Öffentlichkeit mitmacht). Die Kirche sei außerdem dazu gezwungen, wenn ihre eigenen Erziehungseinrichtungen ein *integraler Bestandteil* des allgemeinen Bildungswesens bleiben sollen. In der Bildungspolitik könne und dürfe sie nicht neutral sein. „Die Verantwortung für den Menschen, den das Evangelium meint, ist unteilbar." Die Kirche wäre schlecht beraten, wenn sie als Reaktion auf die sich abzeichnende Veränderung restaurativ für die Erhaltung des vorhandenen Ausbildungssystems einträte.

Sie müsse die staatliche Bildungspolitik beim Wort nehmen, ohne den Strukturplan des Bildungsrates und das Bildungsprogramm der Bundesregierung pauschal anzuerkennen bzw. abzulehnen. Sie müsse das Potential an Humanisierungs- und Demokratisierungschancen stärken, Lehrer, Eltern und Schüler zur Mitverantwortung einladen.

Leider wurde in der schwachen *Diskussion* nicht einsichtig, wie der Ausschuß für Bildungsplanung mit seinem Vorsitzenden Prof. *U. Becker,* Hannover, bei einer vorerst so wenig handlungsfähigen EKD das Mammutprogramm bewältigen und auch nur die sog. kirchliche Öffentlichkeit dafür gewinnen soll. Dazu genügt es kaum, daß die Synode bereitwillig und nur mit einer Gegenstimme die Grundsatzerklärung des Synodalausschusses zur Bildungsplanung angenommen hat. Die Verantwortung muß nicht nur von der Leitung der Landeskirchen, sondern vor allem an der Basis von allen am Erziehungswerk Beteiligten wahrgenommen werden, und zwar — was nicht gesagt wurde — in engster Tuchfühlung mit den katholischen Diözesen und Verbänden. Sonst wächst uns die Leistungsgesellschaft über den Kopf; und die Frustrierung der Jugend, die um die Beantwortung der Sinnfrage gebracht ist, weicht in eine Subkultur aus.

Was kommt morgen?

Prof. *K. Raiser,* der Präses der Synode, hatte recht, wenn er mahnte, die EKD-Reform nicht über den Januar 1973 hinauszuschieben. Aber selbst wenn dies erreicht wird, bleibt eine ernste Frage: Wie steht es um den theologischen Nachwuchs, der die evangelische Kirche von morgen führen soll? Wie weit sind Unsicherheit und Stagnation schon gediehen, von der unlängst das Heft „Theologenausbildung" der evangelischen Pastoralzeitschrift „Wissenschaft und Praxis in der Kirche und Gesellschaft" (September 1971) einen guten Anschauungsunterricht bot (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 552: *G. Borné,* „Theologiestudium und Identitätskrise")? Unser aller Gefahr ist es, daß neue Strukturen und Programme ohne ausreichenden Kontakt mit der Basis, vor allem der Generation von morgen, die sich auf der Frankfurter EKD-Synode vergeblich Gehör zu schaffen versuchte, geplant werden. Das wirft einen Schatten auf den formalen Erfolg der Synode.

Spaniens Kirche distanziert sich von Francos Staat

Wenn man bedenkt, daß die spanischen Bischöfe noch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in ihrer überwiegenden Mehrheit den äußersten rechten Flügel der Konservativen bildete, so erscheint das Ergebnis der *Bischofs- und Klerusversammlung* (Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes), die vom 13. bis 18. September in Madrid stattfand und über die wir aus Raumgründen leider verspätet berichten müssen, als ein geradezu revolutionärer Gesinnungswandel. Im Mittelpunkt der Tagung, zu der die gesamte Bischofskonferenz und 167 Klerikerdelegierte aus ganz Spanien geladen waren, stand die Diskussion über die Aufgabe der Kirche in der heutigen Welt und eine Neukonzeption des Priesteramtes, wobei es in der Frage des freiwilligen Zölibats und der Ordinierung verheirateter Laien zu weit heftigeren Auseinandersetzungen kam als bei ähnlichen Diskussionen in den übrigen europäischen Ländern. Die spanische Klerusversammlung, die gleichzeitig einen letzten Punkt der Synodenvorbereitung darstellte, war während der vergangenen zwei Jahre in diözesanen und regionalen Arbeitskommissionen sowie in Form von Priesterbefragungen sorgfältig vorbereitet worden. Das Ergebnis: die Kirche in Spanien zeigt ein neues Gesicht. Sie scheint in Wahrheit in der Zeitspanne zwischen Konzil und der letzten Bischofssynode ihren Gesinnungsrückstand aufgeholt und ihren traditionellen Konservatismus aufgeben zu wollen.

Trennung von Kirche und Staat?

Eine der grundlegendsten und wohl auch folgenschwersten Veränderungen muß in der auf dieser Versammlung eindeutig ausgesprochenen *Distanzierung der Kirche vom Staat* gesehen werden. Die Versammlung stimmte mit 205 von 247 Stimmen für die „völlige Unabhängigkeit der Kirche vom Staat und von jeder Art politisch-sozialem System" (vgl. Abstimmungsergebnisse der Asamblea Conjunta in „Ecclesia", 31/1971, 25. 9., S. 23, I, 47). Die Versammlung sprach sich dafür aus, anstelle einer *Erneuerung des Konkordats* von 1953, das vom Staat zwar gewünscht wurde, aber in zähen Verhandlungen steckenbleibt, eine *Reihe von Einzelverträgen* abzuschließen, die der gegenwärtigen Situation besser angepaßt werden könnten. Die Evolution der spanischen Kirche spricht sich in der Forderung der Versammlung nach Abschaffung aller Privilegien sowie aller der Kirche durch den Staat auferlegten Beschränkungen aus. Diese Forderung wird verständlicher auf dem Hintergrund einer grundsätzlichen „Gewissenserforschung" der Kirche bezüglich ihrer Rolle in der jüngsten Geschichte des Landes. Wer hätte in einer repräsentativen Versammlung der spanischen Bischöfe und des Klerus folgende Formulierung für möglich gehalten?

„Wollten wir sagen, daß wir nicht gesündigt haben, so stünden wir als Lügner vor Gott, und sein Wort wäre nicht in uns (1 Joh 1, 10) — und so legen wir ein demütiges Bekenntnis ab und bitten um Verzeihung, weil wir nicht zur rechten Zeit verstanden, wahre Diener der Versöhnung in der Mitte unseres durch einen Bruderkrieg gespaltenen Volkes zu sein" (a. a. O., I, 34). Dieses späte *Bußbekenntnis* fand zwar nicht die nötige Zweidrittelmehrheit in der Versammlung und konnte sich auch in einer zweiten Abstimmung bei einem Verhältnis von 123 Jastimmen gegen 113 Neinstimmen nicht durchsetzen; doch kommt bereits der Tatsache, daß diese Stellungnahme zum spanischen Bürgerkrieg leidenschaftlich diskutiert und zur Abstimmung gestellt wurde, entscheidende Bedeutung zu. Die spanische Kirche, die gegenüber den Maßnahmen der Regierung zu lange geschwiegen hat, aber sich seit ca. drei Jahren durch den Mund einzelner Bischöfe zu distanzieren begann, ist nun entschlossen, dieses Schweigen in Situationen zu brechen, in denen die Grundrechte der Gesellschaft bzw. einer ihrer Gruppen gefährdet würden (I, 46, angenommen mit 190 Jastimmen). Die Mehrheit der Versammlung setzt sich nun für die Realisierung der Forderungen des Konzils auch in Spanien ein, d. h. für die öffentliche

Verteidigung der Menschenrechte durch die Kirche. Sie betont ihre Unruhe gegenüber den wirtschaftlich-sozialen Mißständen (I, 9) und bringt Probleme zur Sprache wie das Recht auf Meinungsäußerung, auf freie Syndikatsbildung und einen legitimen politischen Pluralismus sowie die Achtung der ethnischen Minderheiten und des kulturellen Eigenlebens innerhalb der einzelnen Bevölkerungsgruppen (I, 11 ff.).

Forderung nach mehr Rechtsstaatlichkeit

Mit einer gewissen Schärfe fordert die Versammlung die Gleichheit vor dem Gesetz und die Beseitigung der Sondergerichte (I, 18). Sie verurteilt die vom gegenwärtigen Regime angewandten physischen und psychologischen Foltern politischer Häftlinge (I, 20) und klagt das „imperialistische System kapitalistischen Typus" an, das gegenwärtig die spanische Gesellschaft beherrsche (I, 21). Die gegenwärtig noch bestehende *Sonderstellung der katholischen Kirche* und ihre enge Verflechtung mit dem Staat durch politische Vertretung des Episkopats in staatlichen Institutionen wie den Cortés und dem Kronrat, die trotz des Votums der Versammlung gerade bei den letzten Cortés-Ernennungen durch drei Bischöfe wieder erneuert wurde, verhindert jedoch eine unabhängige Meinungsäußerung und ein konsequentes soziales Engagement der Kirche. Die Versammlung distanzierte sich daher von jeglichem offiziellen politischen Engagement und fordert die Entfernung kirchlicher Repräsentanten aus öffentlichen Organen. Um in allen Bereichen eine klare Linie zu schaffen, forderte die Versammlung eine rechtliche Neuregelung der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, die in der Aufgabe sämtlicher *gegenseitig eingeräumter Privilegien* bestehen müsse und die die Unabhängigkeit beider Seiten garantiere, ohne auf eine sinnvolle Zusammenarbeit für das Allgemeinwohl Verzicht zu leisten.
Den spektakulärsten Punkt stellt dabei die auch von Rom geforderte Aufgabe des Mitbestimmungsrechts Francos bei der *Nominierung der Bischöfe* dar (I, 45). Verändern dürften sich aber auch die Sonderstellung der katholischen Kirche in der spanischen Verfassung, die Befreiung der katholischen Geistlichen von weltlicher Gerichtsbarkeit, die Aufhebung der Steuerfreiheit für kirchliche Güter und das absolute Vorrecht der kirchlichen vor der weltlichen Trauung, Privilegien, auf die der Vatikan nur schwer verzichten dürfte. Die Resolutionen der Versammlung sehen auch eine *finanzielle Unabhängigkeit* der spanischen Kirche vor, obwohl diese augenblicklich noch nicht auf die staatliche Beihilfe von jährlich 180 Millionen DM verzichten kann.

Regierungsfreundliche Bischöfe in Minderheit

Den Bischöfen selbst wurde während der Versammlung das Risiko ihrer neuen Haltung sehr wohl bewußt. Eine konservative Gruppe unter Führung des Madrider Weihbischofs *J. Guerra Campos* forderte die Auflösung der Klerusversammlung und verließ das Plenum, um eine gleichzeitige Protestversammlung in einer Kirche Madrids abzuhalten. Der spanische Kardinalprimas und interimistische Vorsitzende der Bischofskonferenz, Kardinal *V. Enrique y Tarancón* (Toledo/Madrid), verteidigte dagegen auf der Schlußversammlung die neue Haltung der Kirche mit der Begründung, daß die heutige Gegenwart auch an die Priester andere und höhere Anforderungen stelle als bisher.
Die spanische Regierung hat sich bisher, von indirekten Äußerungen General Francos selbst abgesehen, noch nicht offiziell zu den Beschlüssen der Klerusversammlung geäußert. Als indirekte Reaktion können jedoch die Versuche regierungsfreundlicher *spanischer Massenmedien* betrachtet werden, durch deren *tendenziöse* Berichterstattung eine Umfunktionierung der Versammlung versucht wurde. Zusätzlich hatte die falangistische Nachrichten-Agentur „Pyresa" vom Informationsministerium Anweisung erhalten, die politischen Beschlüsse der Klerusversammlung *nicht* zu veröffentlichen. Als weitere Reaktion darf das Eindringen der Staatspolizei in eine Kirche der Hauptstadt bezeichnet werden, in die sich eine Gruppe Streikender geflüchtet hatte. Die Streikenden wurden gegen den Widerstand des Pfarrers, der von Kardinal Tarancón den Auftrag erhalten hatte, sich der Polizei entgegenzustellen, festgenommen, was eine heftige Protestwelle im spanischen Klerus auslöste.

Vorgänge und Entwicklungen

Publik und der deutsche Katholizismus

Zum Ende eines gelungenen und dennoch mißglückten Versuchs

Mitte November, ausgerechnet in der betont-bürgerlich evangelischen Trauerzeit des hereinbrechenden Winters, vor dem Totensonntag und dem Buß- und Bettag, ging eine durch und durch katholische Trauernachricht durch den deutschen Blätterwald. Sie erregte mehr Aufsehen als irgend ein anderes kirchliches Ereignis der letzten Wochen. Nicht einmal über den gewiß angreifbaren Verlauf der römischen Bischofssynode wurde so heftig diskutiert. Gemeint ist das plötzliche, wenn auch nicht unerwartete *Ende von „Publik"*. Presseorgane, Redaktionen, kirchliche und politische Gruppen raisonnierten wochenlang darüber. Es gab kein Blatt von einigem Renommee, von den großen Tageszeitungen über die überregionalen Wochenzeitungen, die großen Schwestern der Toten, bis hin zu den Publikumszeitschriften und den Provinzgazetten, das die Todesnachricht nur pflichtgemäß weitergab, ohne sie auch eingehend und mehr oder weniger pietätvoll zu kommentieren.
Doch was für die Presse brisante, aber rasch vergangene Tagesaktualität war, wird die Väter der Toten, ihre Freunde und Kritiker und all jene kirchlich-gesellschaftlichen Gruppen, die man mangels präziserer Umschreibung als deutschen Katholizismus bezeichnet, noch jahrelang beschäftigen. Das garantieren die spät eingeleiteten,

ergebnislosen Rettungsversuche, die heftigen Nachrufe und die über die Bischöfe hereinbrechende Entrüstung, die nur zum geringeren Teil journalistischen Ursprungs war, zum übergroßen Teil aber spontan aus dem an Publik engagierten Kirchenvolk herausbrach. „Tiefes Bedauern", das war der domestizierteste und sicher auch zutreffendste Ausdruck, den man in den Tagen nach der Entscheidung des Verbandes der Diözesen am 15. November hören konnte. Die Engagiertesten unter den Bedauernden bedienten sich jedoch weit kräftigerer Ausdrücke. Von einer „unglaublichen Fehlentscheidung" war die Rede, von einem „Mundtotmachen der nachkonziliaren Kirche in Deutschland", von „unabsehbarem Schaden". Der eine sprach von der verordneten „Rückkehr ins Ghetto", ein anderer von der „Ideologie der kleinen Herde", die der Zeitung das Leben kostete. Von Pressure Groups und rheinischen Minenlegern wußte ein dritter zu berichten.

Wer in jenen Tagen wirtschaftlich argumentierte, hatte es schwer, sich verständlich zu machen, denn schließlich schwimme die Kirche ja noch im Geld. Der „bedeutendste deutsche Theologe" rief „Schande" und sah sich in „wirkliche Verzweiflung" geraten „über die Mentalität und die Zukunft des deutschen Katholizismus und auch der deutschen Kirche". Und ein sonst liebenswürdig-praktisch wirkender bayerischer Rundfunkmann eher konservativen Geblüts sah eine „Nickmännlein-Kirche" reinsten Wassers im Anzug, gegen die selbst konservative Geister auf die Barrikaden gehen würden. Es sah aus, als ob mit Publik nicht nur eine Schlacht, sondern der ganze katholische Emanzipationskrieg verloren sei. Nach einer Zeit dürftig keimender Liberalität, Weltoffenheit und Toleranz sah man sich wieder auf dem Rückweg in ein prälatenhaftes, machtverbissenes, unverträgliches katholisches Hinterwäldlertum von geradezu Böllscher Farbigkeit. Selbstverständlich wurde auch von spontanen, aber zu späten Spendenaktionen berichtet, aber auch von Kirchenaustritten. Mancher, der sich seinerzeit, als Publik gegründet wurde, indignierte, die *Bischöfe* würden sich mit Spenden und Kirchensteuermitteln ein marktverzerrendes, die kirchliche Meinung hierarchisch polarisierendes Sprachrohr schaffen, wetterte jetzt, nachdem ein Stück Gegenteil gelungen war, sie drehten den Finanzhahn zu, um ein ihnen entwachsenes und deshalb unliebsam gewordenes Blatt zu beseitigen.

Die Presse sah es nüchterner

Von Ausnahmen abgesehen (vgl. etwa „Süddeutsche Zeitung" vom 17. 11. 71), waren die branchenspezifischen Kommentare nüchterner. Das Bedauern fehlte auch hier nicht.

Die „Zeit" (19. 11. 71), für die Publik an äußersten Rändern zur leicht vernehmbaren Begleitkonkurrenz geworden war, konstatierte auf ihrer ersten Seite durch den stellvertretenden Chefredakteur *Th. Sommer:* „Der Versuch der katholischen Bischöfe ist gescheitert, eine weltoffene, diskussionsfreudige Wochenzeitung zu schaffen ..." Und: „Die deutsche Presselandschaft wird ein gehöriges Stück flacher." Ein besseres Zeugnis durch das deutsche Renommierblatt wäre kaum denkbar gewesen. Aber dann wird doch nüchtern festgestellt: „Und wenn auch bekannt ist, daß manchem Kirchenfürsten die stolze Meinungsautonomie der Publik-Redaktion ein dauerndes Ärgernis war, so gibt es doch zwingende, unverdächtige Gründe genug für die Einstellung des Versuchs." Die „buchhalterische Nüchternheit" des Kommuniques der Bischöfe, mit dem die Einstellung der katholischen Wochenzeitung angekündigt wurde und die so viele Katholiken in Rage brachte, schien die „Zeit" nicht zu stören. Ihr Fazit: Hoffnungslos ist jedes Unterfangen einer Neugründung, „wenn dahinter nicht ein Verleger steht, der Millionenverluste nur vor sich selbst zu verantworten braucht". Ein „ehrenwerter Versuch" also, aber nicht mehr.

Salomonisch befand die „Deutsche Zeitung / Christ und Welt" (18. 11. 71), die bei der Gründung von Publik als evangelisches Paradigma auch katholisch erreichbarer Rentabilität diente: „Wer dem katholischen Establishment eine einseitige Vorliebe für die christlich-demokratische Opposition nachsagt, wird zu dem Schluß kommen, daß die politische Haltung ... ausschlaggebend war. Wer rechnet und dabei die 28 Millionen Mark aus Kirchensteuermitteln und Kollekten bedenkt, die seit der Gründung von Publik ... bewilligt wurden, wird für die Todesanzeige eher die finanziellen Bedürfnisse verantwortlich machen." Aber dann wird auch diese salomonische Weisheit zerpflückt: Die Zeitung habe in letzter Zeit gerade aus den Reihen der Opposition Schützenhilfe erhalten (allerdings, was die „Deutsche Zeitung" übersieht, nur von einem Minderheitsflügel der offenen Mitte der CDU). Politische Gründe *allein* könnten es also nicht gewesen sein, und kirchenpolitische scheinen bei „Christ und Welt" keine Rolle zu spielen: Das Blatt sei vielmehr über seine eigenen Geburtsfehler gestolpert. Und die „Frankfurter Allgemeine Zeitung" (19. 11. 71) stellte im Wirtschaftsteil eine Vergleichsrechnung mit der Auflagenentwicklung der anderen Wochenzeitungen auf dem bundesdeutschen Markt an und teilte mit, was Sachkundigen im deutschen Pressewesen kaum entgangen sein dürfte: daß von allen deutschen Wochenzeitungen nur zwei eine einigermaßen sichere Existenz führen können: die „Deutsche Zeitung / Christ und Welt" mit einer Verkaufsauflage von knapp über 150 000, aber auch nur weil sie „sicher eingebettet" ist in den finanzkräftigen Holtzbrink-Konzern, und die größte deutsche Wochenzeitung „Die Zeit" mit einer Verkaufsauflage von rund 276 000. Diese ist auch die einzige deutsche Wochenzeitung mit einem nennenswerten Zuwachs (17 000 von Herbst 1970 bis Herbst 1971) und selbst diese konnte bis vor zwei Jahren nicht ohne Zuschüsse aus der Beteiligung ihres Verlegers *(G. Bucerius)* an dem Konzern Gruner + Jahr leben. Der Schluß des Berichterstatters: Obwohl es einzelnen Blättern von Zeit zu Zeit gelingt, zusätzliche Leser zu gewinnen, scheint der *Interessenkreis* des Wochenzeitungsmarktes weitgehend ausgeschöpft zu sein. Das zu langsame Wachstum von Publik habe nur wieder einmal bestätigt, daß der Markt der Wochenzeitungen eng bleibt. Der Kommentator meinte: „In allen Punkten behalten die Skeptiker recht, die von Anfang an ... keine großen Chancen eingeräumt haben. Sie sehen sich in ihrer Voraussage voll bestätigt, daß eine angesehene katholische Zeitung mit weiter Perspektive auf immer mehr Gegner im Katholizismus stoßen mußte und daß es nicht zuletzt ein fast unübersehbares ökonomisches Risiko ist, eine neue Wochenzeitung zu plazieren."

Im Durchschnitt sprach aus den Pressekommentaren Bedauern über das Nichtgelingen bzw. über den Abbruch des Experiments neben Verständnis für die ökonomischen Notwendigkeiten. Selbst in der „Welt" stellte *B. Nellessen*

fest: „Was verliert der deutsche Katholizismus? Ein Forum, auf dem er in bisher unbekannter Weise seine theologische Bandbreite mit beachtlichem Mut, oft spitzer Feder, doch bar jeglicher Böswilligkeit offenlegte. Ein Organ, das sich wie kein anderes katholisches Blatt zur innerkatholischen Kommunikation anbot." Aber auch Nellessen wiederholte, was jeder Journalist weiß: „Das Leserreservoir für diese Wochenzeitung gehobener Ansprüche wie für katholische Zeitschriften generell ist geringer, als in so mancher Predigt, mancher Werbung versichert wird."
Nur der „Spiegel" lud in Übereinstimmung mit dem heftigen innerkatholischen Protest alle Schuld an dem Mißgeschick auf die Schultern der zahlungsunwilligen Mehrheit der Bischöfe ab (Ausgabe vom 22. 11. 71). Anders der „Rheinische Merkur": Er hielt es gerade umgekehrt und erklärte noch vor dem Erscheinen der letzten Nummer von „Publik", es habe keine echte Informationslücke bestanden, die die Zeitung hätte ausfüllen müssen. Der Hinweis, nicht gebraucht zu werden, ist sicher das Unhöflichste, was man über eine Sterbende sagen kann.

Woran ist Publik gestorben?

Angesichts der vielen Emotionen und Wertungen, die das Ende von Publik begleitet haben, fällt es trotz der plausiblen Daten schwer, zu einem sachlichen Urteil über das Ende der Zeitung zu kommen. Woran ist sie gestorben? Manches publizistische Organ geht an sich selbst zugrunde: an mangelndem Realitätssinn, an zu schwacher Initiativkraft, an zu lässigem Umgang mit dem eigenen Metier oder dadurch, daß es sich selbst uninteressant macht. Gerade konfessionelle Blätter sterben nicht selten diesen Tod, und wenn man an manche Stimmen zu Beginn des Experiments denkt, dann wäre man auch in diesem Fall geneigt, an solche oder ähnliche Todesursachen zu denken. Doch an sich selbst ist Publik nicht zugrunde gegangen. Ihr publizistisches Ansehen ist reichlich dokumentiert. Sie war eine gut geschriebene, gut redigierte und gut gestaltete Zeitung. Sie war noch zu jung, um zu voller publizistischer Souveränität gelangt zu sein. Dazu waren auch die Umstände ihres Entstehens zu schwierig und der innere Zwang zu Rücksichtsnahmen trotz praktizierter Unabhängigkeit zu groß. Wer unideologisch, aber kirchlich solidarisch denkt, hätte sich im Politischen noch mehr ideologische Distanz und noch mehr Sachnähe gewünscht. Doch ist nicht zu übersehen, daß Publik wohl das erste katholische Organ war, das regelmäßig Vertreter aller demokratischen Parteien in seinen Spalten versammelte, daß Publik ein Organ war, das politische Beachtung verdiente und sie auch fand. Man hätte sich im kirchlichen Bereich, auf theologischem Gebiet zumal, mehr sachbezogene Information und mehr Diskussion zwischen verschiedenen Strömungen gewünscht, aber das lag nicht nur an der Redaktion, sondern auch am *Stil gegenwärtiger Theologie*. Sie hat sich streckenweise für ein breiteres Leserpublikum etwas zu chic intellektuell gegeben und die lebenshilflichen Sparten nicht übermäßig gepflegt, aber ein Publikationsorgan kann eben nicht alles sein und auf allen Niveaus etwas bieten wollen. An sich selber ist die Zeitung nicht gestorben.
Starb sie an verlegerischer Fehlkalkulation? Zweifelsohne sind grobe Rechenfehler unterlaufen. Aber diese Fehler bezogen sich nur in geringerem Maße auf die Details (Werbung, Bildbeilage etc.) und auf die redaktionelle Lohn-Preis-Gestaltung. Wohl hat der zweimalige Wechsel in der Verlagsleitung (das erste Mal durch den Tod des Geschäftsführers und eigentlichen Gründungsmotors *H. Suttner*) ihre Spuren hinterlassen; auch waren die Redakteure über die wirtschaftliche Lage des Blattes ganz offensichtlich völlig unzureichend informiert.

Fehleinschätzung beim Start

Doch scheinen die *kalkulatorischen Fehler* früher zu suchen zu sein, bei der Rentabilitätsrechnung zu Beginn des Experiments. Das Kommunique des Verbandes der Diözesen sagt es nochmals deutlich: „Die Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland haben die Gesellschaft für Publizistik mbH mit der Zusage einer Starthilfe für eine Anlaufzeit von fünf Jahren in Höhe von insgesamt 15 Millionen DM ausgestattet. Der diesen Beschlüssen zugrunde liegende Finanzierungsplan sah vor, daß ... Publik in fünf Jahren die Rentabilitätsschwelle erreichen werde. Dieser befristete Finanzierungsplan war wesentliche Bedingung für die Gewährung der Starthilfe." Geht man einmal davon aus, daß diese Aussage ganz wörtlich zu nehmen ist und nicht auch der nachträglichen Rechtfertigung des abrupten Abbruchs des Unternehmens dient, dann kann man das Ausmaß der Fehlkalkulation ermessen. Nicht nur die Tatsache, daß bereits 1969 weitere 13 Millionen Subvention nachgereicht werden mußten, an der sich noch 11 Bistümer (teils mit Kollekten, teils mit Kirchensteuermitteln beteiligten), und daß diese nun nicht einmal für die Liquidation der Zeitung innerhalb Jahresfrist von 1971 ausreichten, spricht, von allen Fragen abgesehen, wie kalkulierbar-rationell die Mittel von der Verlagsleitung eingesetzt wurden, für sich. Noch gründlicher verrechnet hat man sich mit der Rentabilitätsfrist (fünf Jahre) und kaum weniger gründlich mit der Rentabilitätsgrenze (100 000 Auflage). Läßt man selbst das Faktum beiseite, daß die geringe Neigung der Wirtschaft, in Publik zu inserieren, nicht nur durch das geringe Anwachsen der „echten" Auflage, sondern durch die ständige öffentliche Diskussion über ihre mögliche Existenzbedrohung beeinträchtigt wurde, so ist doch nicht zu übersehen, daß Publik nicht nur zu keinem Werbeträger wurde, sondern keine genügend breite Zahl an sicheren Abonnenten fand, um in absehbarer Zeit an die Rentabilitätsgrenze heranzukommen.
War das in *erster Linie* verlegerisches Mißgeschick? Wohl kaum. Vielmehr scheinen die dem Finanzierungsplan zugrunde liegenden Marktanalysen getrogen zu haben. Wer seit etwa 1964 die Auflagenentwicklungen sowohl in der Kirchenpresse wie in der allgemeinen Wochenpresse verfolgte, konnte den Optimismus der Marktforscher von vornherein nicht teilen. Die Erreichung der Rentabilitätsgrenze innerhalb von fünf Jahren wäre vielleicht in den Jahren nach der Währungsreform noch möglich gewesen. Sie war aber nicht mehr möglich zu einer Zeit, wo der allgemeine Zeitschriftenmarkt bereits dicht besetzt ist und das Interesse an dem konfessionellen Marktangebot (und das bleibt eine bischöflich finanzierte Zeitung, die sich primär als Forum katholischer Diskussion versteht, immer) bereits nachzulassen schien. Die These *A. Schardts*, Publik sei am „katholischen Milieu" gestorben, hat seine Richtigkeit, nicht nur weil Personenkreise aus diesem Milieu mit Beschwerden und Petitionen einem Teil der Bischöfe die Weiterfinanzierung verleideten, sondern weil dieses Milieu selbst nicht durchlässig genug war, um die Zeitung

aufzunehmen und zu sichern. Doch fallen noch zwei andere Gesichtspunkte ins Auge. Das katholische Milieu hat die Zeitung nicht nur in jenen Schichten nicht aufgenommen, wo es sich einigelt und lästiger Auseinandersetzung sperrt, es fand auch bei den Katholiken, die das Mißlingen bedauern, keine genügende Unterstützung. Richtig ist auch, daß Publik über den katholischen Raum hinaus beträchtliche Resonanz gefunden hat. Aber Resonanz und (verkaufte) Auflagenhöhe sind sehr verschiedene Dinge. Es hätte wohl eines sehr langen Anlaufs bedurft, bis die Zeitung eine breitere nichtkonfessionell gebundene Leserschaft angezogen hätte, wenn es dazu gekommen wäre.
Die Frage bleibt dennoch: *Wäre Publik zu retten gewesen?* Rein finanziell ganz gewiß; auch wenn man damit rechnen mußte, daß der Subventionsbedarf die geforderten 6 Millionen pro Jahr übersteigen würde. Aber die Frage hat darüber hinaus eine publizistische und eine kirchliche Seite. Ist ein auf Dauer ökonomisch unrentables Organ publizistisch sinnvoll? Solange ein genügend breiter publizistischer Effekt erzielt, d. h. eine breite und differenzierte Leserschicht angesprochen wird, sicher. Bei einer Dauerauflage von 40 000—50 000 ist dieser Effekt rein quantitativ nicht erreicht. Aber auch hier wird man Quantität vor Qualität setzen müssen. Der reale gesellschaftliche Einfluß einer Zeitung hängt nicht von der Zahl der Abonnenten ab. Bei Publik traf dies genau zu. Da beginnt nun die kirchliche Seite. Über ein Organ, das durch Qualität besticht, aber mangels Markt mit hohen Summen subventioniert werden muß, kann nur nach Prioritätsgesichtspunkten gesellschaftlichen Wirkens der Kirche im weitesten Sinne entschieden werden. Eine Zeitung, die sich so sehr der offenen Kommunikation von Kirche und Gesellschaft verschrieb wie Publik, muß in der Prioritätenliste für kirchliche Subventionen sehr hoch rangieren. Stützungsmaßnahmen werden aber dann ambivalent, wenn das gestützte Objekt mangels Basis zum reinen Prestigeobjekt wird. Publik war nicht außerhalb dieser Gefahrenzone. Aber dies war nicht *der* Grund für die entschiedene Absage einer Mehrheit der Bischöfe, die sich jetzt dem doppelten Vorwurf ausgesetzt sehen: auf wenig stichhaltige Marktanalysen hereingefallen zu sein und dennoch die Finanzierung nicht primär aus finanziellen, sondern aus Tendenzgründen gestoppt zu haben. Der erste Vorwurf wird bald vergessen sein, der zweite wird als Trauma dem deutschen Katholizismus bleiben.

Wie soll es weitergehen?

Auch wer nicht dramatisieren möchte und der Meinung ist, wirtschaftlichen Argumenten, die gegen eine Weiterfinanzierung von Publik sprachen, verdienen respektiert zu werden, ist einigermaßen konsterniert, wenn er die verbleibende katholische Presselandschaft zu überblicken sucht. Ein nicht geringer Teil von Katholiken wird sich in dieser Landschaft nicht wiedererkennen und noch weniger sich zu ihr bekennen wollen. Aber klaffte nicht auch in diesen Gruppen eine Kluft zwischen der Bereitschaft, für Publik zu kämpfen, und dem Willen, die Zeitung auch zu abonnieren? Doch darüber zu räsonnieren ist müßig. Die einzig realistische Frage ist nun, wie es weitergehen soll, wenn die Neugründung einer katholischen Wochenzeitung auf lange Sicht auszuschließen ist. Im innerkirchlichen Bereich bietet sich stärkere Kooperation der Kirchenpresse an, die sich gewiß auf ihr Niveau fördernd auswirken könnte. Pläne und Modelle liegen vor, sie müßten nur zu Ende diskutiert und verwirklicht werden. Aber für die innerkirchliche Kommunikation wie für das Gespräch mit der Gesamtgesellschaft ist das, was das Bischofskommunique die Verstärkung des laufenden Kontakts mit allen Kommunikationsmitteln nennt, noch wichtiger. Ein Teil des mit der Einstellung von Publik erlittenen Verlusts wäre wettgemacht, wenn es gelänge, die vorhandenen nichtkonfessionellen Wochenzeitungen für Themen aus dem Bereich Theologie und Kirche—Gesellschaft angemessen zu interessieren. Zu einem späteren Zeitpunkt bietet sich vielleicht dann doch noch einmal die Möglichkeit nicht zwar zu einer konfessionellen Neugründung, wohl aber zu einem überkonfessionellen Zusammenwirken im publizistischen Bereich, das dem Bedarf der Kirchen nach publizistischer Präsenz gerechter wird. Aber gerade die letzten beiden Ziele setzen mehr und nicht weniger Offenheit und auch tolerierte Einseitigkeit voraus.

Die Autorität der Bibel

Zu einem Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen veröffentlichte im Juli 1971 eine „Studie über die Autorität der Bibel". Von der ersten Anregung dazu bis zur Veröffentlichung ist eine beachtliche Zeit vergangen. Diesem Umstand ist es wohl in der Hauptsache zuzuschreiben, daß die Ergebnisse der Studie nicht so brisant erscheinen, wie es ihr Gegenstand auf den ersten Blick nahelegen könnte. Die ersten Anregungen gehen zurück auf die vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal (1963). Erkannte man damals, daß das Kriterium einer wahren Tradition des Evangeliums die „richtig interpretierte Schrift" sei, so lag es nahe, alle Aufmerksamkeit zunächst einer gediegenen Exegese zuzuwenden. Dabei zeigte sich sehr bald nicht nur eine überraschende Übereinstimmung in den Grundfragen der Exegese, sondern auch in der Anwendung hermeneutischer Regeln.

Der ersten Überraschung über diese Gemeinsamkeit folgte die Frage, ob denn erst *dieselben hermeneutischen Regeln* die Exegeten verschiedener konfessioneller Herkunft und Kirchenzugehörigkeit zu gemeinsamem Gespräch und Studium zusammenführen. Ist die Bibel tatsächlich dabei, die verschiedenen Konfessionen einander wieder näherzubringen, nachdem doch gerade die Berufung auf die Bibel die Verschiedenheit der Konfessionen schaffte? Zudem erkennt jede Konfession die Bibel als Autorität für ihr Denken und Handeln an.
Wenn also schon gleiche hermeneutische Regeln Konfessionen einander näherbringen und sie alle die Autorität der Bibel anerkennen, dann stellt sich wie von selbst einmal die Frage, was denn die Autorität der Bibel ausmacht und was sie eigentlich ist. Dieser Punkt war denn auch in der biblischen Arbeit des Weltkirchenrates erreicht, so daß auf Empfehlung der Kommission für Glauben und

Kirchenverfassung im Herbst 1968 eine Gruppe von 25 Theologen auf Boldern bei Zürich zusammenkam (darunter auch eine röm.-kath. Gruppe), um die weitere Planung der Studienarbeit über diesen Fragenkreis vorzunehmen. Auf der Tagung der Kommission Faith and Order im August 1971 (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg. 461 f.) befaßte sich eine eigene Arbeitsgruppe (Sektion I) mit dem Dokument, ohne in der Sache wesentlich weiterzukommen. Schwerpunkte waren auch dort die hermeneutische Grundfrage nach der Dialektik von Ereignis und Interpretation, die theologisch-kerygmatische Sachmitte der Bibel, das Problem der Inspiration. In die Diskussion geworfen, aber kaum behandelt wurde die Frage der Autorität des AT im Verhältnis (oder in Abhängigkeit) zum NT. Am Rande berührt wurde die Frage der Kanonbildung.

In den vorausgehenden exegetischen Arbeiten wurde die Frage nach der Autorität der Bibel so gut wie gar nicht gestellt. Jetzt aber, da sich diese Frage stellte, wollte man sie gleich von der Breitseite angehen. In Ländergruppen aufgeteilt, wurde das Thema aufgefächert und zur Bearbeitung übertragen. Unter den Vorstudien befand sich auch ein bemerkenswerter katholischer Beitrag aus der Bundesrepublik (theol. Fakultät Regensburg). In ihm wurde eigentlich weniger der formale Begriff der Autorität der Bibel als Text urkirchlicher Tradition ins Spiel gebracht. Vielmehr wurde der Grund ihrer Autorität, der in ihr sich ankündende und dem Menschen sich zusprechende Gott, herausgestellt und damit zugleich die Autorität der Bibel gegenüber der Kirche, die sie „dauernd unter das Wort Gottes zwingt", verdeutlicht und ihre kritische („realutopische") Funktion gegenüber allen Zielangeboten der Welt erörtert und bekräftigt (Study on the authority of the bible. Reports from regional groups, S. 71 ff.; zu beziehen durch Commission Faith and Order, WCC, Geneve, route de Ferny). Die Ergebnisberichte der meisten Gruppen wurden in einer Studie zusammengefaßt, die ihrerseits abschließend noch einmal von Vertretern der jeweiligen Gruppen (insgesamt 10) vom 28. März bis 3. April 1971 in Cartigny (Genf) diskutiert wurde.

Das „Neue" an der Themenstellung

Bei einem allgemeinen Überblick über die Studie fallen fünf Faktoren auf. a) Die *Frage nach der Autorität der Bibel,* so hat man den Eindruck, stellt sich den Beteiligten so neu und mächtig, daß erst einmal wie in liebenswürdiger Unbeholfenheit die ganze Begriffsskala von Autorität durchgespielt wird, bis man sich zum Thema selbst vorgearbeitet hat, es von allen Seiten beschaut, um es dann schließlich doch wieder respektvoll an seinen Platz zu stellen und sich einzugestehen, daß die Erkenntnisse so weit noch nicht gediehen sind, um bereits in diesem Stadium Verbindliches dazu sagen zu können. b) Auch als Folge von dieser ersten Beobachtung ist der zweite Faktor zu verstehen, daß nämlich in die Studie *hermeneutische Regeln* für den Umgang mit der Schrift eingebracht werden, die jedem bekannt sein dürften, der sich in den letzten Jahren, gleich welcher konfessionellen Provenienz, mit Exegese beschäftigt hat und beschäftigen mußte (Religionspädagogen). Bei der Fülle des hermeneutischen Materials sucht man oft nach Stellen, wo sich die Beteiligten der Studie mit dem Thema selbst auseinandersetzen. c) Was daher an dieser Studie neu sein kann und akut, ist die *Themenstellung* mit dem Begriff „Autorität" überhaupt. d) Stellt man den Zeitabschnitt von der Anregung bis zur Vorlage der Studie in Rechnung, so versteht man recht gut, warum darin so viel *Hermeneutik* enthalten ist, die zwischenzeitlich schon nicht mehr so faszinierend ist wie vordem, als das Thema heranreifte und in seiner (damaligen) Aktualität zur Bearbeitung aufgegeben wurde. e) Die mit der Thematik beauftragte Kommission erklärte von vornherein ihre Absicht, die Frage nach der Autorität der Bibel nicht von der systematischen Seite, sondern von der *Auslegung zentraler biblischer Themen* her anzugehen, wie z. B. Auferstehung, ewiges Leben, Jungfrauengeburt, politische Verantwortung angesichts von Gewalt und Revolution, Wundergeschichten. Hatte man schon grundsätzlich erklärt, daß sich die Autorität der Bibel durch ihren Inhalt erweisen müsse, so wurde anhand solcher Themen das praktische Exempel statuiert, inwieweit die Bibel hier Autorität besitzt oder nicht, inwieweit sie Verbindliches dazu sagen kann oder nicht.

Die hermeneutische Grundfrage

Wenn auch mancherseits kritisch und angstvoll beobachtet, so hatte doch die biblische Bewegung und Entwicklung der letzten Jahre ein nicht geringes Aha-Erlebnis zur Folge: Man verstand nicht nur besser, wie die Bibel entstand, sondern auch, wie sie gelesen und ausgelegt werden möchte und muß, um überhaupt Normatives für christliches Denken und Handeln auszusagen. Doch konnte es bei dieser Studie nicht darum gehen, bekannte hermeneutische Regeln zu referieren; vielmehr, an Punkten anzusetzen, wo sichere Ergebnisse biblischer Hermeneutik neue weitreichende Fragen aufwerfen. Wir wählen nur zwei aus, die uns von Bedeutung erscheinen.

a) *Ereignis und Interpretation.* Sowenig die Bibel Geschichtsbuch ist, so wenig möchte sie geschichtliche Ereignisse in ihrer tatsächlichen Faktizität berichten. Paradebeispiele dafür sind die Wunderberichte. Anderseits berichten aber die biblischen Autoren von bestimmten Ereignissen in der Geschichte, wodurch Gott sein richtendes und rettendes Handeln offenbart. Sie wollen Glauben auferbauen. Glaube aber kann nicht sein, wenn nicht in geschichtliche Ereignisse eingebettet. Einen geschichtslosen Glauben gibt es nicht. Hinzu kommt die hermeneutische Erkenntnis, daß die Bibel *glaubensentscheidende Ereignisse* immer schon interpretiert überliefert, d. h. in den Heilszusammenhang stellt und *so* weitergibt. Die in der Bibel berichteten Ereignisse sind daher immer nur im Kleid der Interpretation zugänglich.

Infolge dieses gesicherten Ergebnisses heutiger Hermeneutik stoßen die Autoren der Studie zu der Frage vor: Beruht die Autorität der Bibel auf der Interpretation der Ereignisse oder auf den berichteten Ereignissen selbst? Würde die Bibel erheblichen Schaden leiden, wenn beispielsweise ein Ereignis, das in seiner heilsentscheidenden Bedeutung berichtet wird, heute oder morgen einer geschichtlichen Nachfrage nicht standhielte und sich als nichtgeschehen erweisen müßte? — An dieser Frage, so glauben wir, entscheidet sich für den Christen (und Theologen) nicht nur seine Haltung zur Bibel, sondern sein Glaube überhaupt. Ein Dilemma der Fragestellung, das in seiner Tragweite zwar erkannt, doch noch lange nicht gelöst ist. Die Autoren der Studie finden ihre Lösung auch nur in der Bekräftigung von Prinzipien, die nicht preisgegeben werden dürfen, solange die Gefahr besteht, daß dann jede weitere Frage an die Bibel sich erübrigt: Es muß eine un-

lösbare Verbindung von Ereignis und Interpretation bestehen. Wer aber schafft sie, und wodurch ist sie da? Diese Frage bleibt offen. Uninterpretierte Ereignisse gibt es in der Bibel nicht. Aber das Verhältnis von Ereignis und Interpretation ist trotz dialektischer Abhängigkeit *nicht* einfach umkehrbar. Im Ereignis bleibt ein dialektisch nicht auflösbarer Rest, auf dem die Identität des Glaubens in der Geschichte gründet. Christus ist uns nur biblisch interpretiert überliefert, aber das Christusereignis geht in der Interpretation nicht auf.

Die Ereignisse als solche haben keinerlei offenbarende Bedeutung; sie sind stumm und bedürfen der Interpretation durch die biblischen Autoren, damit durch sie Gottes Stimme und seine autoritative Aussage vernommen werde. An dieser entscheidenden Frage angelangt, können auch die Autoren der Studie nicht weiter und müssen sich wieder auf gesicherten Boden zurückziehen!

Autorität der Bibel und Sachmitte des Evangeliums

b) Die *Bezugsmitte*. Wenn schon die in der Bibel berichteten Ereignisse nicht aus sich heraus sprechen, sondern der Interpretation bedürfen, dann ist eine weitere Folge davon, daß nicht alle Ereignisse von allen Autoren gleich interpretiert werden. Verschiedene Interpretationen weisen auf je verschiedene Fragen der Hörer an die Bibel und ihre geschichtliche Situation hin. Spricht aber dieses hermeneutische Prinzip nicht einem biblischen Relativismus das Wort? Die Autoren der Studie meinen, daß auf diese Weise im Gegenteil offenbar werde, wie eine aus der Bibel erfragte Wahrheit in verschiedenen Situationen als Autorität erfahren wird. Zwei weitere Dinge lassen sich daraus ableiten: Die Bibel kann auf der einen Seite auf *geschichtlich bedingte Fragen* und Situationen auch des heutigen Menschen und nicht nur des biblischen Zeitgenossen verbindliche und damit autoritative Antwort geben und gibt sie auch, sofern sie nur angefragt wird und werden muß. Auf der anderen Seite darf nicht *jede* sich stellende Frage eine Antwort aus der Bibel erwarten. Warum dann so viel Aufhebens um die Bibel, wenn sie nicht auf alle Fragen eine Antwort parat hat? Die Bibel aber schon so anzugehen, daß man meint, sie müsse auf jeden Fall eine Antwort parat haben, erwies sich von vornherein als ein falscher Ausgangspunkt. — Gegen einen biblischen Relativismus spricht ferner die Überlegung, in welchem Maße eine Interpretation ein zentrales, in der Schrift bezeugtes Heilsereignis auslegt und darin verwurzelt ist.

Das war die Antwort der Autoren auf mögliche Fragen, ob irgendein und welches Ereignis eventuell in der Bibel als nicht heilsbedeutsam bezeichnet und daher ausgelassen werden könnte. Sie waren klug und vorsichtig genug, als daß sie sich hier festgelegt hätten; auch nicht in Fragen, die heutiger kritischer Exegese nur scheinbar nicht standhalten, wie z. B. die Jungfrauengeburt.

Einzuräumen ist freilich, daß nicht alle in der Bibel berichteten und interpretierten Ereignisse dasselbe Gewicht haben. Es gibt zwar eine *zentrale Mitte*, doch nach dem eigentlichen Zentrum gefragt, legen sich die Autoren wieder nicht fest, um ja nicht den Anschein zu erwecken, als erdreisteten sie sich des Urteils über etwa primäre und sekundäre Heilswahrheiten. Deshalb lehnten es auch mehrere Gruppen ab, von einem „Kanon im Kanon" zu sprechen oder einer „Sachmitte", was nicht heißt, daß biblische Aussagen keinen inneren Zusammenhang miteinander hätten und einen Bezug zum Zentrum des Heils. Die deutsch-holländische Gruppe prägte dafür das Wort „Beziehungsmitte" und wollte als solche die Auferstehung oder die Liebe Gottes verstehen.

Wie bereits angedeutet, wollten die Autoren der Studie an *konkreten biblischen Themen* die Autorität der Bibel testen und versuchen, von hier aus eine verbindliche Antwort darauf zu geben, was diese letztlich begründe. Erst in einem zweiten Schritt sollte dann eine Antwort auf die Frage nach der Autorität der Bibel im allgemeinen versucht werden.

Wo die Autoren an ausgewählten biblischen Themen nach einer verbindlichen Aussage für den Menschen von Gott her fragen, also indirekt nach der Autorität der Bibel überhaupt, da fördern sie zwar Wesentliches zu den jeweils behandelten Themen zutage, können sich aber nur einer sehr geringen Ausbeute zugunsten des gestellten Themas erfreuen. Es ist offenbar doch sehr schwierig, die Autorität der Bibel von einer *bestimmten* Thematik zu abstrahieren und für sich geltend darzustellen. Was sich hier als schwierig erwies, ist nur gut. Denn es ist doch wohl so, wie von den Autoren unter anderem auch festgestellt wird, daß sich die Autorität der Bibel durch ihren Inhalt erweisen muß, d. h. also in dem, was durch sie gesagt wird und wer durch sie zum Menschen spricht.

Was anderseits die verschiedenen Deskriptions- und Definitionsversuche von Autorität der Bibel, losgelöst von einem biblischen Thema, betrifft, so konnten die Beteiligten auch dazu nichts Endgültiges und alle Befriedigendes finden. Auch sie verfielen der Versuchung (eine sehr moderne theologische Versuchung!), auf ein *Funktionsverständnis* auszuweichen, wenn man mit der Wesensfrage nicht fertig wird und sie nicht in den Griff bekommt. Das heißt konkret, daß man versuchte, den Begriff „Autorität" — nicht nur wegen seiner modernen Unbeliebtheit und Mißverständlichkeit — einmal ganz beiseite zu lassen und anders zu fragen, nämlich: Ob es denn nicht sachgemäßer wäre, von der Rolle, der Wirkung oder der Funktion der Bibel zu sprechen? Auch das befriedigte nicht. Nach ruhigerer Überlegung sagte man sich in der Studie wie während der Löwener Diskussion nämlich, daß man doch besser am Begriff „Autorität" festhält, auch wenn man damit nicht so ganz fertig wird. (Im übrigen schien die eingangs zitierte Regensburger Studie damit zwangloser und realistischer fertig zu werden: weil dort deutlicher wurde, daß *der offenbarende Gott selbst* die anfordernde Autorität ist, der der biblische Text gleichsam als schriftgewordenes menschliches Vehikel dient. In Löwen sprach man in diesem Sinne von der *abgeleiteten Autorität* der Bibel.) Die Beteiligten erfuhren hier u. E. zu Recht, was jeder erfährt, der sich überhaupt mit der Bibel beschäftigt, daß man nämlich von ihr immer wieder in bestimmte Grenzen eingewiesen wird, die nicht ungestraft durchbrochen oder überschritten werden dürfen. Gerade dadurch vielleicht, daß sich die Bibel jedem Versuch der Zudringlichkeit entzieht, behält sie nicht nur ihre Faszination und Autorität, sondern zwingt zu immer neuer Beschäftigung mit ihr.

An der Inspiration führt keine Hermeneutik vorbei

Nach der Autorität der Bibel gefragt, lautet ein bekanntes ökumenisches Einmaleins: Die Bibel hat eine unableitbare, alle Menschen angehende Botschaft zum Inhalt, deshalb . . .; sie hat sich in der Geschichte der Kirche immer als Jungbrunnen und Quell des Glaubens erwiesen, des-

halb . . .; die Bibel ist ein inspiriertes Buch und deshalb . . . Liegt in diesen stereotypen Aussagen wirklich die Autorität der Bibel begründet? Zwei Merkmale haften ihnen an, die sie von vornherein etwas verdächtig machen und gerade deshalb zu der Fragestellung zwingen, was denn nun die Autorität der Bibel ausmache — die Merkmale nämlich: bloße Feststellung auf der einen und Dogma auf der anderen Seite! Einfachhin angenommen, betriebe man nur ein dialektisches Spiel, fragte man nach der Autorität der Bibel, die man schon immer annimmt und deren Antwort bekannt ist, bevor man überhaupt zu fragen beginnt. Die Autoren der Studie lehnen das mit Recht ab und verzichten darauf, die Autorität der Schrift *von außen* her zu begründen. Sie gehen noch weiter und sagen, daß die Autorität der Bibel im Gegenteil geschmälert würde, bedürfte sie überhaupt einer Bestätigung durch irgendwelche Instanzen. Die Bibel muß *aus sich heraus* Autorität besitzen und besitzt diese tatsächlich.

Man sieht, wie man bei Ablehnung einer Sache dem Fehler verfallen kann: Abgelehnt wird eine scheinbar bloße Behauptung, und übrig bleibt eine andere bloße Behauptung anstelle der abgelehnten. Die Autoren der Studie erkannten das und sahen sich bald mit der *Inspiration* der Schrift konfrontiert. Der Sektion I der Löwener Tagung von Faith and Order erging es (unter katholischer Assistenz) nicht anders. Wenn sich nämlich die Autorität der Bibel durch die Wirkung ihrer Botschaft erweist und hinter dieser Botschaft Gott selbst steht, ja Gottes eigene Botschaft ist — besteht dann die Autorität der Bibel nicht gerade darin, daß Gott selbst durch sie spricht?

Es war zu erwarten, daß die Autoren auf diese Frage stoßen würden. Ist sie bei der Art der Fragestellung überhaupt zu umgehen. Mit der Inspiration nun einmal konfrontiert, machen die Beteiligten eine Einschränkung. Wenn von Inspiration gesprochen wird, dann muß der grundlegende Unterschied zur traditionellen Inspirationslehre insofern beachtet werden, als nämlich in diesem Fall aus der *Erfahrung* kommt, was dort *dogmatische Voraussetzung* ist. Liegt in dieser Feststellung tatsächlich ein so grundlegender Unterschied? Der eine erfährt es erst jetzt oder heute, der andere hat es schon früher und gestern erfahren und in verbindliche Worte gekleidet. Sollte er nur deshalb im Unrecht sein oder ins Unrecht gesetzt werden, weil er es schon vorher erfuhr und seine Erfahrung formulierte? Eine Annäherung zwischen katholischem und reformatorischem Inspirationsverständnis schien sich wenigstens in Löwen streckenweise anzubahnen.

Aus diesem wohl eindeutigen Dilemma führen auch nicht Antworten des Inhaltes heraus, daß die Aussage, die Bibel sei inspiriert, eine Aussage des Glaubens bleibe; denn genau das möchte ja eine dogmatische Formulierung festhalten! Oder, eine im voraus angenommene Inspiration führe zu einem *legalistischen* Verständnis der Schrift.

Wichtig wird die Erkenntnis der Studie bleiben, daß die Frage nach der Autorität der Bibel legitim ist, schließlich aber doch in die Frage nach der Inspiration einmündet und dort ihre vorläufig letzte Antwort findet. Wenn die Bibel es fertigbrachte, was vielen menschlichen Versuchen nicht gelang, nämlich die Kirchen und Konfessionen einander näherzubringen, sollte sie dann gerade dort wieder trennen, wo zwar Gemeinsamkeiten in der Sache, nur nicht in der Begriffsformulierung bestehen?

Sucht Indien einen eigenen theologischen Weg?

Zur Internationalen Theologischen Konferenz in Nagpur

„In Indien sowie wahrscheinlich in vielen anderen Teilen Asiens gibt es noch sehr unterschiedliche Auffassungen unter Priestern und Bischöfen über die Beziehung zwischen Evangelisierung und Entwicklung. Die zahlreichen Seminare und Konferenzen, die dieses Thema behandelt haben, haben nicht die Kluft überbrücken können zwischen denen, die glauben, daß Evangelisierung nichts mit Entwicklung zu tun habe, und denen, die beides als feste Einheit ansehen. Deshalb wollen wir uns um einige grundlegende theologische Analysen und konkrete Vorschläge bemühen, von denen wir die Beseitigung einiger der Mißverständnisse über diese Beziehung erhoffen."

Mit dieser Aussage aus dem Bericht des Arbeitskreises „Evangelisierung und Entwicklung" ist gleichzeitig die Problematik und Stimmung der *„Internationalen Theologischen Konferenz"* in Nagpur (Indien) (6. bis 12. Oktober 1971) wiedergegeben. Die Stimmung der Tagung, aber auch die Fragen von Theologen und Missionaren in Indien kommen darin zum Ausdruck. Diese Stimmung ist geprägt durch die wachsende Erkenntnis der ungeheuren Konsequenzen der Theologie des Zweiten Vatikanums für Arbeit und Stil der Evangelisierung z. B. in Indien. Andererseits ist die fehlende Orientierung und große Verwirrung nicht zu übersehen. Es fehlt an Maßstäben, wie diese neuen theologischen Erkenntnisse mit den traditionellen Formen und der Einstellung zur Evangelisierung in Einklang gebracht werden können.

Immerhin ist die Durchführung einer eigenen Konferenz über diese Thematik erst durch den vom „Gesamtindischen Seminar" in Bangalore im Mai 1969 verursachten Durchbruch (vgl. Herder-Korrespondenz, 23. Jhg., S. 310 ff.) des indischen Katholizismus ermöglicht worden. Seitdem spürt man in Indien die Impulse und Auswirkungen einer nachkonziliären Missionstheologie. Deshalb war das Thema der Konferenz, „Evangelisierung und Dialog", so brisant, so bedeutungsvoll und mit so viel Erwartungen verbunden. Es ging erklärtermaßen darum, Theologen aus ganz Indien sowie aus einer Reihe asiatischer und westlicher Staaten zusammenzubringen, um wichtige Elemente einer *Missionstheologie* herauszuarbeiten, die den Missionaren „an der Front" eine brauchbare Motivation ihrer Arbeit bieten kann. Es erscheint bedeutsam, daß sich die indische Hierarchie entschloß, mit einem Treffen dieser Art die Vorbereitungen für die 19. Hundertjahrfeier des hl. Thomas, des Apostels Indiens, einzuleiten, die im nächsten Jahr stattfinden soll. Über den indischen Rahmen hinaus läßt sich die gesamte Konferenz auch als Ergänzung der panasiatischen Bischofskonferenz in Manila (Ende November 1970) (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 77 ff.) ansehen, zu deren Beschlüssen und Perspektiven jetzt nach einer theologischen Fundierung gesucht wurde.

An der Tagung nahmen annähernd einhundert Theologen, Exegeten, Universitätsprofessoren, Missionare, Nonnen

und Laien (leider nur eine Handvoll von den beiden letzten Gruppen) und sechs Bischöfe teil. Der Verantwortliche für die Planung und Durchführung war P. *B. McGreggor OP.* Jeder Teilnehmer war gebeten worden, zur Vorbereitung auf einen der Arbeitskreise ein Papier zu verfassen. Über die wichtigsten Diskussionspunkte hatte man sich vorher geeinigt. So war zwar in gewissem Umfang die gesamte Arbeit vorbereitet, doch verhinderte die verspätete Aushändigung der meisten Papiere beim Eintreffen die Lektüre und damit vielfach die Basis für die Diskussionen. Die Ausarbeitungen von sehr unterschiedlicher Qualität können erst nachträglich wirksam werden, wenn sie demnächst in Fortsetzung in Broschürenform für den Gebrauch in Indien zur Verfügung gestellt werden.

Evangelisierung im asiatischen Kontext

Das grundlegende Papier über „Die Theologie der Evangelisierung im asiatischen Kontext" stammte von P. *D. S. Amalorpavadass* vom National Catechetical, Biblical and Liturgical Center in Bangalore, der gleichzeitig Sekretär des Komitees für Liturgie und Katechetik der indischen Bischofskonferenz ist. Er schnitt dabei bereits Fragen an, die während der gesamten Konferenz immer wieder auftauchten und bestimmend wurden. Er begann mit einem Überblick über die asiatische Szene, in der er „die sich von Europa und vom Atlantik nach Asien und zum Pazifik verlagernde Achse der Geschichte" sah. Er unterstrich sowohl die große Verschiedenheit — rassisch, geographisch und politisch — dieses weiten Kontinents als auch die tiefgehende Einheit, die es auch heute noch erlaubt, von Asien als einer unverkennbaren Einheit zu sprechen. Die Vitalität der alten Weltreligionen, das Aufkommen der „neuen Religionen", die im Vergleich mit Europa völlig unterschiedliche Wirkung der Säkularisierung in Asien, die Übernahme von Technologie und Industrialisierung, die wirtschaftliche Abhängigkeit der Dritten Welt, die Forderung nach annähernder Gleichstellung mit dem Westen — alle diese und andere Entwicklungen der letzten Zeit wurden als Herausforderung an die Kirche in Indien genannt. Wenn sie keine Theologie der Evangelisierung anbieten könne, die als Antwort auf diese Herausforderungen Gültigkeit hat, müßte ihre Theologie bedeutungslos bleiben.

Manche theologischen „Importe" Indiens seit dem Konzil veranlaßten den Referenten zum Optimismus. Allerdings ist im Gefolge des Zweiten Vatikanums auch eine schwere Krise ausgebrochen, die das *Verhältnis zwischen Missionaren und Theologen* betrifft. Diese „Diskrepanz" tauchte selbst auf der Konferenz — trotz ihres sonst ruhigen und sachlichen Verlaufs — besonders in den Arbeitskreisen und Generalversammlungen ständig auf. Diese Krise, die die missionarische Berufung, ihre Motivation und die missionarische Tätigkeit betrifft, muß im größeren Zusammenhang mit der Identitätskrise des Priesters und seiner Aufgabe gesehen werden. Verwirrung und Widerstand gegen die nachkonziliäre Theologie haben ihre Ursache in dem Umstand, daß frühere Motivationen für die missionarische Aktivität — etwa der Glaube, daß alle Ungetauften „verloren" seien — im Lichte der Aussagen des Konzils größtenteils ihre Basis verloren haben. Deshalb wurden die Teilnehmer angeregt, als Ergebnis der Arbeitskreisdiskussionen eine überzeugende Motivation für die Missionare zu erarbeiten.

Dabei müsse klar Stellung bezogen werden. Die *theologische Erhellung der Probleme* sei notwendig, um Konfusion und Feindseligkeit zu beenden. Dies gilt nach den Ausführungen des Referenten im gleichen Maße für den sozio-politischen und wirtschaftlichen Bereich des indischen Lebens. Die Zeit ist kurz, Gewalttätigkeit greift um sich, eine revolutionäre Situation bahnt sich an, in der der „status quo" als eine Form der Gewalt angesehen wird. Angesichts dieser Lage kann die Kirche keine negative, keine neutrale Position beziehen. Teilnahme und Verpflichtung für Indiens Menschen werden erwartet. Ausgehend von den rhetorischen Fragen, ob die Kirche das Phänomen des Wandels anerkennen könne, ob sie über die Reform und den Sozialdienst hinausgehen und die Initiativen für notwendige strukturelle Änderungen ergreifen müsse, stellte er die Forderung nach einer „neuen Art von Theologie".

Darunter verstand Amalorpavadass die Entwicklung einer wahren einheimischen Ortskirche, eine *indische Theologie*, die in den indischen Kontext eingeordnet, aber gleichzeitig allen Kirchen und ihren Theologien offen bleibt.

Im letzten Punkt, „Evangelisierung", kritisierte er sehr hart die frühere Gegenüberstellung von Kirche und Welt mit einer Überbetonung von Struktur und Autorität, die er als „geistige Aggression eines auswärtigen Agenten" charakterisierte. Unter dieser Sicht bedeutete Konversion das weitgehende Verlassen der eigenen Kultur, und die Evangelisierung blieb exklusive Aufgabe des Klerus. (Es wäre anzumerken, daß auch während der Konferenz die Tendenz, „Evangelisierung" und „missionarische Aktivität" als „Aktivität des Priesters" zu sehen, nicht voll aus den Diskussionen herausgehalten werden konnte.) Manche Schwierigkeit bei der Erarbeitung einer Theologie der Evangelisierung beruhte — ähnlich wie auf der Bischofssynode in Rom — somit auf dem Fehlen einer vorausgehenden Theologie des allgemeinen Priestertums aller Christen und einer Theologie der „Mission".

Heute wird, so fuhr er fort, eine Solidarität mit allen Menschen erwartet, deren Freuden und Hoffnungen die Christen auch teilen. Da dem Christen durch die frohe Botschaft jedoch ein weiteres Verständnis menschlicher Erfahrung gegeben ist, sollte er davon Zeugnis ablegen vor der Welt, die nach einer solchen Erfahrung sucht. Im Dialog ist dies möglich, wenn eine Beziehung zur anderen Seite und eine Konversion vorausgesetzt werden. Das herausfordernde Referat schloß mit der positiven Ermutigung, daß „man es Christen nicht übelnehme, wenn sie dafür Zeugnis ablegten".

Theologie und nicht-christliche Religionen

Ein grundlegendes Referat hielt Prof. *W. Kasper* (Tübingen) über die „Theologie der nicht-christlichen Religionen". Er versuchte, die *theologische Basis* zu legen, auf der eine Lösung der Frage des Heilswertes der nicht-christlichen Religionen erarbeitet werden konnte. Indem er die traditionelle Formel „ohne Taufe kein Heil" anfocht, verwies er darauf, daß man, da alle Schöpfung von und durch Christus ist, eine gewisse Hinwendung zu Christus in der sozialen Natur des Menschen erkennen könne. Als soziales Wesen lebt er seine Religiosität in einer bestimmten Gemeinschaft, von der er die Formen des Kultes empfängt. So hat das Mitglied einer nicht-christlichen Religion die erste Annäherung an Gott durch seine eigene religiöse Tradition. Auf die Frage, wie man sich angesichts der

Tatsache einer Vermengung von Wahrheit und Irrtum in diesen Religionen verhalten solle, unterstrich Kasper, daß die Idee, sie deshalb „falsche Religionen" zu nennen, heute unter Theologen in Verruf geraten ist. Auf der anderen Seite könne die These vom „anonymen Christen", falsch verstanden, zu solchen Irrtümern führen wie der Behauptung, es bestehe keine Notwendigkeit, aus Mitgliedern anderer Religionen Christen zu machen, es genüge statt dessen, sie zu „besseren" Buddhisten, Moslems usw. zu machen. In der anschließenden Diskussion klärte Kasper diesen Punkt mit dem Hinweis, daß „besser" in diesem Kontext eine bessere Bedeutung für den Christen haben müsse, der damit auf die nicht-christlichen Religionen eine zumindest stillschweigende christliche Norm anwende. In der Diskussion wurde ferner darauf hingewiesen, daß das Christentum selbst in vielen seiner historischen und kulturellen Erscheinungen nicht frei von Irrtümern geblieben ist.

Da er alle Religionen als „wahr" ansah, soweit es sich um ein „votum Ecclesiae" handelt, beschrieb Kasper alle Kulturen, alle Religionen als „praeparatio evangelica". Das *Ziel der Mission* müsse zum Teil darin bestehen, die nicht-christlichen Religionen in den Prozeß der Heilsgeschichte zu integrieren, um so den Weg für die Einheit aller Nationen in Gott vorzubereiten. Dann würde er die Lösung des Problems der nicht-christlichen Religionen in einer Begegnung zwischen ihnen und dem Christentum sehen, die ihre Heilssituation verändern würde. Solch eine Begegnung wird bei echter gegenseitiger Interaktion auch das Christentum in diesem Prozeß verändern. In einer kurzen Schlußformel faßte Kasper den Grund für die Mission als „Einheit der Nationen" zusammen — das Shalom der eschatologischen Vision. Die lebhafte Diskussion verdeutlichte sowohl das Interesse der Teilnehmer an diesem Thema als auch die Polarisation der Ansichten dazu.

Ganz anderer Natur war das Referat von *T. Balasuriya OMI* (Malabe/Ceylon) über „Theologie der Evangelisierung und Dialog". Darin wurden in teilweise polemischer Art einige der eingangs genannten *Konflikte* offen vorgetragen. Er sprach vom „großen Gefühl der Irrelevanz der Kirche und Religion angesichts der Nöte und Erwartungen der asiatischen Völker heute". Er kritisierte die mangelnde Verwurzelung des Zweiten Vatikanums: „Wird das aggiornamento anstelle von kirchlichen Autoritäten kommen?" Nach Balasuriya könnte die Antwort auf die „universale Krise" in einer Rückkehr zu Jesus Christus bestehen, verbunden mit einem tieferen Verständnis für seine Empfehlungen für die persönliche Befreiung des Menschen in allen Bereichen. Das letzte Ziel Christi ist die Errichtung des Reiches Gottes als Reich der Gerechtigkeit, Wahrheit, Freiheit, des Friedens, der Liebe, und das seien alles „menschliche" Werte.

Der Referent erwartet vom Dialog eine Reinigung des Christentums, wobei zu klären sei, was originär christlich ist und was von Europa nur kulturell übernommen ist. Die „gegenseitige Reinigung" sei bisher im Dialog mit den anderen Christen nicht erreicht worden. Der *Dialog mit der Jugend* gewinnt in Asien an Bedeutung, weil hier mehr als die Hälfte aller Menschen dazu rechnen. Beim Dialog mit den Armen kommt es auf die Bereitschaft zu radikalen strukturellen Änderungen an. Andernfalls gerate die Kirche auf die Seite der Unterdrücker und werde unglaubwürdig.

Die Reaktionen auf dieses Referat waren wegen der teilweisen Polemik und wegen der spezifisch indischen Fragen sehr zwiespältig. Der Referent schloß mit einer immer wieder auf dem Treffen spürbaren, aber sonst nie ausgesprochenen Aussage in Richtung Rom: die römischen Verlautbarungen — und besonders die des Papstes — seien „zu negativ und pessimistisch; sie bieten keine Hoffnung". Dies war die einzige Forderung nach einer positiveren Führung und nach mehr Ermutigung aus Rom. Pater *J. Neuner SJ.* (Poona) referierte über das sehr komplexe Thema „Missionspriester". Die heutige Krise im Selbstbewußtsein des Missionars führte er auf den Konflikt zwischen der früheren Bestimmung des Priesters als „Missionar par excellence" und der Lehre vom Priestertum aller Gläubigen zurück. Heute muß der Priester lernen zu teilen, zusammenzuarbeiten anstatt fortzufahren, alle anderen als seine Helfer bei der Evangelisierungsaufgabe zu betrachten. In der augenblicklichen „Krise des Glaubens oder Krise der Offenbarung" müsse der Priester das anregende Zentrum der missionarischen Gemeinschaft innerhalb einer pluralistischen Gemeinschaft sein. In der dynamischen Gesellschaft, in der der klerikale Status weitgehend abgewiesen wird, ist nach Neuner die „Identität" in der doppelten Rolle „Mann Gottes" und „Mann des Volkes, der die modernen Bedürfnisse und Erwartungen teilt", zu suchen, niemals aber im „Bindestrich-Priester".

Die Rolle der Ortskirche

Bischof *J. Rodericks SJ* (Bihar), der Vorsitzende der Konferenz, berührte mit seinem Referat über die „Beziehung zwischen Universal- und Ortskirche" ebenfalls ein umstrittenes Kapitel. Zunächst war er um eine Klärung der Begriffsverwirrung über „Kirche", „Ortskirche" und „Teilkirche" bemüht. Bei seinem Versuch, die Notwendigkeiten für spezielle Apostolatsmethoden in jeder einzelnen Teilkirche und die gleichzeitige Hinwendung zur Universalkirche herauszustellen, hinterließ er jedoch den Eindruck, als sehe er die Beziehungen lediglich unter dem Aspekt der Beziehungen zu Papst und Kurie — womit er im Grunde nur die heutige De-facto-Situation darstellte. Allerdings fügte er eine Reihe von wichtigen Bedingungen hinzu: diese Beziehung müsse die einer „organischen Einheit in der dynamischen Vielfalt" mit einer „koordinativen Kraft im Zentrum, aber mit größerer lokaler Freiheit" sein, die einer „Subsidiarität in anvertrauter Verantwortlichkeit", einer „finanziellen Unterstützung ohne Verlust der Würde" — eine Beziehung, in der *jede Kirche ihre eigenen Charismata entwickelt.*

Die enggefaßten kirchenrechtlichen Grenzen, in denen die Frage gesehen wurde, zeigten sich in der Diskussion, bei der unter „Ortskirche" nur die Pfarrgemeinde üblicher Art verstanden wurde.

Leider wurde eines der wichtigsten Grundlagen-Papiere, dessen Thematik zu einem der am heißesten diskutierten Themen unter den indischen Katholiken zählt, erst am fünften Tag vorgelegt. Pater *J. Schütte SVD* (Rom), der Vizesekretär der päpstlichen Kommission „Justitia et Pax", referierte über „Evangelisierung und Entwicklung". Er definierte Entwicklung als „integrale Entwicklung des Menschen in seiner vollen menschlichen Dimension". Er sah eine *integrale Beziehung zwischen Entwicklung und Evangelisierung,* in der sich beide gegenseitig ergänzen in derselben Art, wie es eine Kontinuität zwischen der zeitlichen und geistigen Ordnung gibt. Da er die „Humanisierung" der „weltlichen Welt" als eine notwendige Auf-

gabe der Kirche ansah, postulierte er eine notwendige Beziehung zwischen sozialem Auftrag und der Evangelisierung. Die aktuellen Umstände müßten dabei die Prioritäten bestimmen.
Anschließend behandelte er die Auswirkungen der Öffnung zur Welt, wie sie vom Zweiten Vatikanum eingeleitet wurde. Den Grund für die heute noch vorhandenen Wirkungen von Utopien sah er im Versäumnis der Kirche, „die Botschaft von der Kraft der christlichen Hoffnung für die Veränderung der Welt auszudrücken". Erst die Anerkennung der Bedeutung des Säkularen, der Würde des Menschen und der Solidarität hätten die engen Verbindungen offen zutage treten lassen. Die unterschiedlichen Auffassungen zu diesen Thesen zeigten sich in der Diskussion und in der späteren Schlußdeklaration.
Im theologischen Teil befriedigte das Papier am wenigsten, da es keinerlei neue theologische Einsichten in die Diskussion einbringen konnte. Obwohl es als vermittelnder Text gedacht war, trug es nicht zu einer Versöhnung zwischen den beiden Hauptgruppen bei. Die einen sehen weiterhin die Evangelisierung als Aufgabe der Kirche und überlassen die Entwicklungsarbeit der Initiative einzelner Laien. Die anderen wollen über den „reinen Hilfscharakter" im Verständnis der Entwicklung hinausgehen und wirtschaftliches, soziales und sogar politisches Engagement als Teil der kirchlichen Verkündigungsaufgabe im Rahmen der Befreiung des gesamten Menschen einschließen. Schütte setzte sich für eine Integration von Evangelisierung und Entwicklung in einer als dienende Kirche verstandenen Missionskirche ein. Die letzte Verantwortung schrieb er dabei dem Laien zu.
Es war unglücklich konzipiert, daß im Anschluß an dieses „heiße Thema" *G. Moses* von der „United Church of India" über *„Evangelisierung und Ökumene"* sprach. Man brach eine wichtige Diskussion ab und wandte sich der Forderung nach einem Typ von ökumenischer Zusammenarbeit zu, die keine neuen und drängenden Herausforderungen enthielt und bereits allgemein akzeptiert wurde. Leider versäumte man es, statt dessen die zur Diskussion stehenden unterschiedlichen Themen auf ihre möglichen ökumenischen Implikationen hin zu untersuchen. Dies galt sogar für den Arbeitskreis „Evangelisierung und Dialog", der sich ausschließlich dem Dialog mit den nicht-christlichen Religionen widmete (und keinen Vertreter dieser Religionen dabeihatte).

Befreiung, Evangelisierung, Entwicklung

Die beiden letzten Tage waren ausgefüllt mit der Diskussion über die Berichte aus den Arbeitskreisen und der Aussprache und Abstimmung über die Schlußerklärung. Einer der Vizepräsidenten und Anreger des Kongresses, Erzbischof *P. Kerketta* (Ranchi), setzte der Vollversammlung das Ziel, „einige Richtlinien" für die „Nationale Konsultation", die vom 31. Dezember 1971 bis zum 5. Januar 1972 in Madras stattfinden soll, zu erarbeiten. Damit änderte sich die gesamte Ausrichtung der Beratung. Anstelle der notwendigen intensiven Aussprache über die Ergebnisse der Arbeitskreise konzentrierte sich alle Arbeit auf die Erstellung eines Dokumentes. Deshalb blieben die Berichte der Kreise größtenteils die Arbeit der Mitglieder jeder der neun Gruppen und wurden auch nur als solche vom Plenum „angenommen".
Der biblische, wohl homogenste und kompetenteste Arbeitskreis erarbeitete das bedeutendste Dokument der gesamten Tagung: es galt dem Problem der Missionsmotivation im Hinblick auf das Problem der Gründe für die Missionierung. *M. Vellanickal* (Kerala) hatte in einem Referat die wichtigsten Anstöße dazu gegeben. Der Schwerpunkt lag auf der Entfaltung der Beziehung von Verkündigung und „Heil". Dieser letztere Begriff, der im Alten wie im Neuen Testament sehr eng mit dem Gedanken der „Befreiung" zusammenhängt, könnte, so wurde deutlich, auf lange Sicht die Grundlage für die Erarbeitung einer indischen „Theologie der Befreiung" abgeben. Dies könnte sehr wohl zu einer Erweiterung des Missionsbegriffes führen mit Einschluß der ökonomischen, sozialen, kulturellen und sogar politischen Dimension in Indien. Während der Arbeitskreis hervorhob, daß nach dem Alten Testament der Dialog zwischen Israel und den Völkern sich im säkularen Bereich abspielte, war man doch sehr vorsichtig in der Anwendung des Begriffs „Heil", das durch jede nicht-christliche Religion erreicht werden könne.
Die Diskussion im Arbeitskreis über „Kontemplation und Evangelisierung" distanzierte sich, ähnlich wie der Hauptreferent, Msgr. *W. Baden OP* (Teheran), von einer weltabgewandten Auffassung von Kontemplation, als ob man aus der Welt fliehen müßte, um in Gemeinschaft mit Gott zu gelangen, und stellte den mitmenschlichen Aspekt der Kontemplation heraus. Daher sollte es zu einem lebendigen Dialog mit den verschiedenen nicht-christlichen mystischen Traditionen kommen, der nur für beide Seiten „reinigend und bereichernd" sein könnte.
In der Frage, welche Rolle Priester, Ordensleute und Laien in der Verkündigung spielen, blieb man in dem entsprechenden Arbeitskreis wiederum bei einer stark auf den Priester eingeengten Auffassung von Verkündigung stehen. Mangelnde Diskussion führte deshalb zu einer widersprüchlichen Aussage in der Schlußerklärung.
Zu einer sehr offenen Haltung gegenüber den nicht-christlichen Religionen bekannte sich ein Arbeitskreis unter dem Vorsitz von *R. Panikkar* (Bangalore). Eine Minderheit im Arbeitskreis (und in den Plenarsitzungen) stellte sich jedoch gegen eine solche Öffnung. Man muß einräumen, daß einige theologisch fragwürdige Positionen vom Arbeitskreis vertreten wurden. Man wollte beispielsweise den „religiösen Traditionen der Menschheit" und den „säkularen Ideologien unserer Zeit" die gleiche Heilsfunktion zuschreiben. Dies kam deutlich zum Ausdruck in seiner Definition des Begriffs „Religionen der Welt". Man versuchte zwar bei der Diskussion um die Endfassung der Schlußerklärung wieder zwischen „Religionen" und „Ideologien" zu unterscheiden, brachte aber keine wirkliche Klärung dieser schwierigen Frage zustande.
Einen Schritt weiter kam auch der Arbeitskreis über „Evangelisierung und Dialog", obwohl er aus Zeitmangel nur den Dialog mit nicht-christlichen Religionen behandelte und die Frage des ökumenischen Dialogs bzw. eines Dialogs mit den „weltlichen Ideologien" praktisch ganz übergehen mußte. Einen Fortschritt erreichte man insofern, als man sich mehr oder weniger darauf einigte, daß der Dialog in sich selbst erstrebenswert ist und in innerem Zusammenhang mit der Evangelisierung steht und nicht nur eine Art „Vorevangelisierung" darstellt. Wenn die Reaktion der Mehrheit der Teilnehmer an diesem Kongreß für das Denken, das sich in der indischen Kirche beobachten läßt, repräsentativ war, so kommt man zu

dem Urteil, daß die indische Kirche heute für den Gedanken eines Dialogs mit den nicht-christlichen Religionen offen und bereit ist, aber die mit der allmählichen *Säkularisierung* eines bedeutsamen Teils der indischen Bevölkerung verbundenen Probleme noch nicht scharf genug sieht, um sich insbesondere für einen Dialog mit jenen zu interessieren, deren Weltbild von „weltlichen Ideologien" bestimmt ist. In dieser Hinsicht spiegelt die Schlußerklärung den allgemeinen Mangel an Interesse für die Herausforderung klar wieder, die die Säkularisierung für die Kirche Indiens darstellt.
Der Arbeitskreis über „Theologie der Ortskirche" beschränkte sich selbst größtenteils auf die Beziehung zwischen der Ortskirche und der zentralen Kirchenleitung in Rom. Dennoch erarbeitete man in diesem begrenzten Bereich einige nützliche Prinzipien. „Ausländische Hilfe", so wurde z.B. erklärt, „sollte die Kirche nicht dazu verleiten, Strukturen zu errichten, die sie kaum mit eigenen Mitteln beibehalten kann." Mit dieser Erklärung wurde nur das allgemeine Empfinden über das Auseinanderklaffen zwischen der großen Armut im Lande und einigen Prestigeprojekten der Kirche Indiens zum Ausdruck gebracht. Ein Viertel des gesamten Berichtes war der Frage gewidmet, wie sich die Kirche und der einzelne Christ gegenüber dem Nationalismus verhalten sollen. Leider hat diese Stellungnahme nur wenig Eingang in die Schlußerklärung gefunden.
In der Diskussion über „Evangelisierung und Entwicklung" gingen die Teilnehmer des Arbeitskreises weit über das Referat von P. Schütte hinaus. Der Arbeitskreis zeigte die Beziehung zwischen dem Entwicklungsbegriff und dem der „Erlösung des ganzen Menschen" auf. Diese Erlösung, so heißt es in dem Bericht, „schließt auch die Erlösung der gesamten sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bezüge seines irdischen Lebens ein", und zwar soweit, daß „die missionarische Kirche sich selbst mit der konkreten Welt identifizieren muß, in der sie ihre Mission unter all ihren Aspekten, Bedürfnissen und Erwartungen ausübt".
Entwicklung als „integrale menschliche Entwicklung" wird als eine „wirkliche Art der Evangelisierung" hingestellt, obwohl man eine „gewisse Polarität und Spannung" zwischen beiden zugibt.

Missionskirche im Wandel

Abschließend muß man freilich einschränken, daß die *Schlußerklärung* eigentlich das Werk des Redaktionsausschusses war und daß der Kongreß sie nur *als solche* „annahm", sie also nicht selbst erarbeitete und verabschiedete. So läßt das Schlußdokument manches aus, was wichtig war, bot aber dennoch der indischen Kirche wertvolle Anregungen, die Theologie des Zweiten Vatikanums zu verarbeiten und mit den umwälzenden sozialen, ökonomischen und politischen Entwicklungen in Asien in Einklang zu bringen.
Allen divergierenden Meinungen, ob sie ausgesprochen wurden oder unausgesprochen blieben, lag die Wandlung einer Missionskirche zugrunde, die lange Zeit an starre Denkkategorien und traditionelle Evangelisierungsformen gewöhnt war, sich aber jetzt einer rapiden Entwicklung der Welt in all ihren Bereichen gegenübersieht und mit ihr ins Gespräch kommen muß.

Länderberichte

Strukturwandel in Chile

Ein Jahr nach dem Regierungsantritt von Salvador Allende

Am 4. September 1970 gewann *Salvador Allende*, der Kandidat der sozialistisch-marxistisch orientierten Sammlung Unidad Popular mit 36,3 % der Stimmen die Präsidentschaftswahlen. Seit seinem Regierungsantritt am 4. November 1970 ist nun ein Jahr vergangen, ein Jahr, in dem sich in der wirtschaftlichen und sozialen Struktur Chiles tiefgreifende Veränderungen vollzogen haben. Ein bewegtes Jahr, was die Innenpolitik als auch die Außenpolitik des Landes angeht und in dem die neue Regierung angesichts verschiedenster Probleme eine erste Bewährungsprobe durchlaufen mußte.

Die politisch-sozialen Voraussetzungen Chiles

Die *Ausgangsposition* war schlecht: Symptome der „Unterentwicklung" in nahezu allen Bereichen infolge einer wirtschaftlichen Fehlleitung und Stagnation durch den Feudalkapitalismus, dessen Folgeerscheinungen durch das Reformprogramm der christlich-demokratischen Regierung unter *E. Frei Montalva* (1964—1970) nur in geringem Maß vermindert werden konnten (vgl. *W. Frickenhöfer*, Sozialismus für Lateinamerika?, „Schweizer Monatshefte", Juli 1971, S. 259 ff.). Trotz günstiger wirtschaftlicher Grundvoraussetzungen war das Wachstum der *Agrarproduktion* im Rahmen des traditionellen Hacienda-Systems kaum möglich (vgl. *Kl. Esser*, Die chilenische Revolution, Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, 39/1971, S. 5 ff.). Die Zuwachsrate der Bevölkerung lag demnach so hoch, daß Chile ab 1940 zum Agrarimportland wurde. Bereits um 1960 beanspruchten die Agrarimporte etwa ein Viertel der Deviseneinnahmen des Landes. Da auf dem Land keine neuen Arbeitsplätze geschaffen werden konnten, wanderten viele Landbewohner in die Städte ab. Der größte Teil dieser Arbeitskräfte, für die auch in den Städten eine unzureichende Zahl an Arbeitsplätzen zur Verfügung stand (vorwiegend Beschäftigung im Haushalt bzw. in kleineren handwerklichen Betrieben), sammelte sich in randstädtischen Elendsvierteln. 1970 hauste ein Viertel aller Stadtbewohner Chiles in solchen Elendsgürteln bei ständig wachsender Unterbeschäftigung und sozialer Not innerhalb der Bevölkerung des Landes. (Für Detailinformationen: *K. Glauser*, Crisis social del capitalismó in Chile, „Mensaje", September/Oktober 1971, S. 394 ff.).
Im *industriellen Bereich* kam es ebenfalls kaum zu einer Produktionssteigerung, da sich die privaten Unternehmer investitionsfeindlich zeigten und es hier zu lange an einer gezielten staatlichen Wirtschaftspolitik fehlte. Der Kapital-

bedarf Chiles konnte aber nur zum Teil aus den Erträgen der Kupferminen gedeckt werden, die den größten Teil der Deviseneinnahmen erbrachten.
Seit Anfang des 20. Jahrhunderts waren die chilenischen Kupferminen im Besitz von drei großen US-Konzernen (Anaconda, Cerro, Kennecott), die nur einen geringen Teil ihrer Erträge reinvestierten und den Aufbau einer Kupferindustrie in Chile verhinderten. Erst in den vierziger Jahren gelang es der gezielteren Steuerpolitik der Regierungen der Radikalen (1938—52), Investitionskapital zur Errichtung einiger Kupferindustrien freizusetzen. Da die *Kupferpreise* starken Schwankungen unterworfen waren, wirkte sich die Abhängigkeit der Exportstruktur Chiles vom Kupfer negativ auf die Haushalts- und Entwicklungsplanung aus. Immer stärker wurde die Abhängigkeit Chiles von den ausländischen Industriestaaten, immer höher wurden die Auslandsschulden, die gegenwärtig drei Milliarden Dollar betragen.
Die Industrie Chiles zeigt gewisse für die mittelgroßen Entwicklungsländer charakteristische Verzerrungen. Eine Agrarindustrialisierung zur Deckung des chilenischen Eigenbedarfs kam nicht zustande. Dagegen wurden Industrien aufgebaut, die auf hohe Importe von Rohstoffen und Halbfabrikaten angewiesen sind. Die starke Einkommenskonzentration begünstigte die Luxusgüterindustrien, wogegen die Grundmittelindustrie durch die Abnahme der Kaufkraft in den ärmeren Bevölkerungsschichten stagniert. Die Modernisierung der Industriebetriebe nach dem Beispiel der Industrieländer wirkte sich ebenfalls negativ auf die Entwicklung des Landes aus, da sie eine zusätzliche Verringerung der Arbeitsplätze bewirkte. Bei steigendem Durchschnittseinkommen und Lebensstandard wächst gleichzeitig die Zahl der Arbeitslosen. Im Finanzsektor wirkt sich dies durch eine seit 20 Jahren nicht zum Stillstand gekommene Inflation aus (vgl. *Kl. Esser*, a. a. O., S. 9 f.).

Reformen der Regierung Frei

Die Regierung Frei setzte angesichts dieser Situation ein *Reformprogramm* in Bewegung, dessen Ziele von der neuen sozialistischen Regierung konsequent weiterverfolgt werden (vgl. Herder-Korrespondenz 22. Jhg., S. 246 ff.; 23. Jhg., S. 162 ff. und 24. Jhg., S. 518 ff.). Hauptziele der Reform waren die *Agrarreform*, die „chilenización", d. h. die partielle Übernahme des Aktienkapitals der nordamerikanischen Kupferkonzerne durch den chilenischen Staat sowie eine umfassende *Bildungs-* und *Sozialreform*.
Die Agrarreform konzentrierte sich auf schlecht oder gar nicht bewirtschaftete Latifundien, die enteignet und in genossenschaftliche Siedlungsgemeinschaften (Asientamientos) umgewandelt werden sollten.
Aufgrund der beschränkten machtpolitischen Basis der Regierung und ungünstiger äußerer Einflüsse kam die Reform aber so zögernd in Gang, daß in sechs Jahren nur 3,5 Millionen Hektar Land enteignet und 1000 Asientamientos gegründet werden konnten. Gleichzeitig setzte eine von den marxistischen Parteien getragene *revolutionäre Bewußtseinsbildung* innerhalb der Landarbeiterschaft sowie die Bildung von Landarbeitergewerkschaften ein, durch deren Forderungen die Reform ebenfalls erschwert wurde. Auch die Teilverstaatlichung der Kupferminen wurde so vorsichtig durchgeführt, daß die geplanten Erweiterungsinvestitionen der Regierung in einem bescheidenen Rahmen bleiben mußten.
Erfolgreich dagegen waren die Reformen im Bereich des Erziehungs- und Gesundheitswesens (Senkung der Analphabetenrate sowie der Sterblichkeitsziffern). Die katastrophale Wohnungsnot konnte durch sozialen Wohnungsbau und die Reduzierung von Elendsvierteln teilweise behoben werden. Hinsichtlich der Einkommensverteilung wurden leichte Korrekturen erzielt, auch gelang eine gewisse Verbesserung der allgemeinen wirtschaftlichen Situation. Die beiden gravierendsten Probleme Chiles aber, *Arbeitslosigkeit* und *Inflation*, konnten nicht gelöst werden, was infolge der von der Regierung selbst eingeleiteten Demokratisierung des Proletariats (Bildung von Gewerkschaften, Genossenschaften, Nachbarschaftsverbänden, Müttervereinen etc.) zu immer stärkeren politischen und sozialen Unruhen führte.

Verschiebungen im Parteiengewebe

Der „gemäßigte Weg" Freis, der Versuch seiner christlich-demokratischen Regierung, auf der Basis wirtschaftlicher und sozialer Reformen eine moderne Gesellschaft in Chile nach ausländischem Vorbild zu schaffen, schien 1970 zum Teil auch an innerparteilichen Gegensätzen gescheitert oder steckte noch in ihren Anfängen (vgl. Herder-Korrespondenz 24. Jhg., S. 518 ff.). In den Präsidentschaftswahlen entschied sich Chile auf demokratischem Wege für das Alternativ-Konzept Allendes, den — von verschiedenen Gruppen im In- und Ausland zunächst skeptisch betrachteten — „Weg zum Sozialismus". Auch die Christlich-demokratische Partei war damals bereit, die Regierung Allendes zu unterstützen, allerdings gegen folgende von diesem zu leistende *Garantien:* Weiterbestand der Demokratie, d. h. freies Schulsystem, Meinungsfreiheit in den Kommunikationsmedien, freie Gewerkschaften, Respektierung der politischen Parteien und Autonomie der Universitäten.
Die Rolle der Christlich-demokratischen Partei ist weiterhin bedeutsam. Sie war 1957 aus der Falange Nacional entstanden. Da sie sich intensiv um die Integration aller reformfreudigen Schichten bemüht hatte, konnte sie zeitweise das Wählerpotential der marxistischen Parteien verringern und hatte bei den Präsidentschaftswahlen von 1964 nicht nur die Stimmen der Mittelschicht, sondern auch eines Großteils der Landbevölkerung und des städtischen Subproletariats erhalten. Nicht zu übersehen ist auch der Einfluß der katholischen Kirche zugunsten der Christdemokraten zu diesem Zeitpunkt, welcher entscheidend zum Wahlsieg Freis beitrug.
Schon während der Regierung Freis kam es zu einer ersten Parteispaltung. Im Frühjahr 1969 trennte sich eine linke intellektuelle Gruppe um den Landwirtschaftsminister *Chonchol* von der Regierungspartei und gründete Mitte 1969 die MAPU (Movimiento de Acción Popular Unitaria), die in Zukunft eine Art Vermittlungsglied zwischen der marxistischen Volksfront und Christlich-demokratischer Partei darstellen sollte. Bei dem Regierungsantritt Allendes, dessen Partei nur einen knappen Wahlsieg davontrug, nahmen die Christdemokraten eine Schlüsselstellung ein, da Allende beim bestehenden Kräfteverhältnis im Kongreß ohne ihre Unterstützung nicht regieren kann. Bisher haben die Christdemokraten die Volksfrontregierung bei fast allen wirtschaftlichen und sozialen Reformvorhaben — eine Ausnahme bildete die Verstaatlichung der Privatbanken — unterstützt, aus Sorge, sonst Wähler zu verlieren. In den letzten Wochen erreichte

eine gegen den Ex-Präsidenten Frei gerichtete Hetz- und Diffamierungskampagne der linken Presse, die Frei in den Finanzskandal um den nach Brasilien geflohenen Bankier *Gumucio* verwickeln wollte, einen Punkt, der die weitere Verständigung der Parteien in Frage stellte. Frei protestierte in einer Fernsehansprache des Programms der katholischen Universität Santiago gegen diese Verleumdung seiner Person und sagte wörtlich: „In dieser Phase der Geschichte unseres Landes, wo die kommunistische Partei allem ihr Gesetz aufzwingt und die Taktik anwendet, die sie in allen ihrer Sklaverei unterworfenen Ländern angewandt hat, hat sie Interesse daran, den Namen der Personen zu diskreditieren, die ein Hindernis für die Einführung ihrer fürchterlichen Diktatur darstellen" (zit. nach „La Croix", 7. 10. 1971).

Hinter dieser Haltung der kommunistischen Partei sowie einer Serie von politischen Morden und anderen Verbrechen steht die klare Absicht, die Christdemokraten zu einem Bruch mit Allende zu führen und Frei als Alternativ-Kandidaten der nächsten Präsidentschaftswahlen auszuschalten. Dieser Bruch würde aber zur Isolierung Allendes führen und die Christlich-demokratische Partei zur Koalition mit der konservativen Rechten zwingen, eine Gefahr, der sich beide Seiten bewußt sind. Eine weitere Gefahr für beide Seiten stellen die innerparteilichen Spaltungstendenzen dar. Die Vertreter der christlich-demokratischen Jugendorganisation und Arbeiterführer, die einen christlichen Sozialismus vertreten und mit der Volksfront zusammenarbeiten möchten, ebenso wie der nichtmarxistische Flügel der MAPU sagten sich unlängst von ihrer Parteileitung los und gründeten die neue Partei *„Christliche Linke"*. Innerhalb der Regierungskoalition vollzog sich gleichzeitig eine scharfe Spaltung zwischen rechtem und linkem Flügel der „Radikalen", des stärksten nichtmarxistischen Koalitionspartners Allendes und gleichzeitig der ältesten politischen Partei Lateinamerikas. Der dissidente rechte Flügel formierte eine „Unabhängige radikale Partei", deren offizieller Beitritt zur Regierung bisher durch die marxistisch eingestellten Rumpfradikalen verhindert wurde. Auch innerhalb der eigenen Partei, der Sozialistischen Partei, kämpft Allende mit linksextremen Gruppen castristischer Prägung. Die „Neue Linke", die sich im Laufe der letzten Zeit aus den linken Extremgruppen der einzelnen Parteien formiert hat, fordert die Definitivlösung der sozialistischen Machtübernahme und die Beseitigung der ihrer Ansicht nach entwicklungshemmenden *Legalität*. Allende hat jedoch bisher alle Versuche der „Neuen Linken", die politische Linie der Volksfront zu radikalisieren, energisch zurückgeschlagen und lehnt eine Beseitigung der bestehenden politischen Ordnung bisher eindeutig ab.

Ein Jahr angewandter Marxismus

Nach Ablauf des ersten Regierungsjahrs Allendes, sozusagen nach einem Jahr des angewandten Marxismus, scheint sich — trozt aller Befürchtungen — zu zeigen, daß die Garantie der demokratischen Grundrechte, die Einhaltung der Verfassungsbestimmungen und auch der Wunsch nach gutem Einvernehmen mit allen Konfessionen durchaus ernst gemeint waren. Allendes Erklärung, der chilenische Weg zum Sozialismus werde eigenständig und unabhängig von östlichen Vorbildern sein, hat sich bisher bewahrheitet. Eine außenpolitische Kursänderung dagegen war zu erwarten: Sie manifestierte sich in der Aufnahme diplomatischer Beziehungen mit Kuba, China und der DDR. Hinzu kommt die Osteuropareise des Außenministers *Almeyda*, bei der Kreditzusagen in Höhe von 130 Millionen Dollar gesammelt wurden. Die Bedeutung des Staatsbesuchs von Fidel Castro Mitte November wurde überschätzt, seine Folgen lassen sich aber schwer voraussagen. Außenpolitisch geschickt waren die Besuche in den Nachbarländern Peru, Ecuador, Bolivien und Argentinien. Im Verhältnis Chiles zu den USA machte sich bereits mit dem Tag des Regierungsantritts von Allende eine Abkühlung bemerkbar, die sich in letzter Zeit nahezu bis zur Krise zugespitzt hat.

Das Hauptengagement Allendes aber galt dem innenpolitischen Programm, der konsequenten Fortsetzung der *Agrarreform* und der Nationalisierung der Kupferminen. Hierbei ging es — wie aus den Erfahrungen des Vorgängers Frei ersichtlich — um schnelle Entscheidung und schnelles Handeln. Während die im Dezember 1970 von Allende beschlossene Verstaatlichung der Kupferminen in kurzer Zeit vom Parlament fast einstimmig gebilligt wurden, bedient sich die Unidad Popular bei der beschleunigten Durchführung der Agrarreform des von Frei geschaffenen Gesetzes Nr. 16456. Danach ist die *Enteignung* aller Betriebe mit mehr als 80 Hektar bewässerten Landes erlaubt. „Die enteigneten Böden werden vorzugsweise genossenschaftlicher Besitz. Die Bauern erhalten Eigentumsrechte auf Haus und Garten sowie auf ihren in die Genossenschaft eingebrachten Bodenanteil." (Wortlaut des Wahlprogramms der Unidad Popular, Santiago 1970.) Bis Mitte 1973 soll der Umverteilungsprozeß abgeschlossen sein; bisher wurde etwa ein Viertel der Gesamtfläche von 11,9 Millionen Hektar verteilt. Spezielle Probleme der Agrarreform sind die Schulung der Landarbeiter und die Beschaffung weiterer Arbeitsplätze in der Landwirtschaft bei gleichzeitig angestrebter Produktionssteigerung.

Diese Maßnahmen fordern von seiten des Staates bedeutende finanzielle Aufwendungen: jeder Arbeitsplatz kostet 15 000 Dollar. Es stellt sich die Frage, ob diese Mittel nicht sinnvoller in die Industrie investiert worden wären, um das Elend der Großstädte zu bekämpfen, zumal in Expertenkreisen als unmittelbare Folgen der Reform zunächst mit einem Rückgang der Agrarproduktion und erheblicher Erhöhung der Lebensmittelimporte gerechnet wird. Die Reform hat jedoch nationalpolitische und ideologische Hintergründe, die die Regierung zum Handeln zwingen. Trotz schnell vorangetriebener Agrarreform kam es durch die Hetzkampagne der linksextremistischen Gruppe MIR (Movimiento de Izquierda Revolucionaria) zu ca. 400 illegalen Besetzungen von Landgütern, wobei es meist zu blutigen Schießereien kam. Nur durch die konsequente Sozialisierung und Nationalisierung Chiles in allen Wirtschaftsbereichen kann sich Allende gegen den linken Flügel der Regierungkoalition durchsetzen, von der eine „Sozialistische Revolution" nach östlichem Vorbild vertreten wird.

Sein friedlicher Weg zum Sozialismus sieht die *Verstaatlichung der gesamten Privatindustrie* sowie der Privatbanken vor, die während des ersten Regierungsjahres zum größten Teil erreicht wurde. Eisen- und Stahlindustrie, die Salpetergruben sowie die größten Textilfabriken des Landes sind durch Enteignungen, teils mit Hilfe von Interventionen und organisierten Streiks, die zum Konkurs der Betriebe führen mußten, in die Hand des Staates übergegangen. Das Verstaatlichungsprogramm sieht

weiterhin die Nationalisierung aller Betriebe vor, welche die wirtschaftliche und politische Entwicklung des Landes bestimmen (Energieerzeugung, Verkehrsbetriebe, Erdölverarbeitung, Metallurgie, Zementproduktion, Schwerchemie, Zellulose- und Papierfabrikation). Nur in wenigen Ausnahmen kam es zur Kompromißlösung sog. „Gemischter Betriebe", die vom Staat zur Produktionssteigerung bei gleichzeitiger Preisstabilität verpflichtet wurden. Die Einfrierung der Preise der wichtigsten Konsumgüter bei gleichzeitig wachsender Kaufkraft der Bevölkerung auf der Basis einer progressiven Einkommensverteilung hat aber nicht allein zur Währungsstabilisierung beigetragen, sondern bereits im Sommer 1971 zur Warenverknappung auf einzelnen Gebieten geführt.

Die Verstaatlichung der Privatbanken wurde unter Umgehung des Kongresses, wo mit starkem Widerstand von seiten der Opposition gerechnet werden mußte, durchgeführt, indem die Regierung die Aktienmehrheit der größten Banken aufkaufte. Die übrigen Unternehmen werden durch staatliche Auflagen zum allmählichen Konkurs gezwungen. Der Finanzbedarf der Staatskasse ist durch diese Aktion sowie durch die erhöhten Investitionen im Industrie- und Bausektor und durch das Programm zur Beschaffung von Arbeitsplätzen derart gestiegen, daß der Notenumlauf innerhalb des letzten Jahres um hundert Prozent erhöht werden mußte. Während die Einnahmen im ersten Quartal von 1971 auf vier Milliarden Escudos zurückgingen, erhöhten sich die Ausgaben auf 8,1 Milliarden, womit ein Defizit von 50 Prozent der Ausgaben entstand. Es ist höchst unsicher, ob es gelingen wird, das Budget durch fortschreitende Steuererhöhungen zu decken.

Die Nationalisierung der Kupferminen und ihre Folgen

Die stärkste Hoffnung bei der Bekämpfung der fortschreitenden Inflation wird in die völlige Verstaatlichung des Außenhandels gesetzt. Die wichtigste Maßnahme in diesem Zusammenhang war die Verstaatlichung des chilenischen Kupfers, das den entscheidenden Exportartikel des Landes darstellt. Bei der entschädigungslosen Enteignung der drei nordamerikanischen Konzerne, die als internationaler *Vertragsbruch* die Weltöffentlichkeit beschäftigt, handelte Allende mit Unterstützung sämtlicher Parteien. Hinter ihm stand die nationale Überzeugung der gesamten Bevölkerung, nicht zuletzt auch die offizielle Meinung der chilenischen Hierarchie. Nur der Besitz des Kupfers, das den eigentlichen Reichtum des Landes darstellt, ermöglicht eine progressive Entwicklung des Landes und eine Verbesserung der gegenwärtig noch auf das äußerste gespannten sozialen Situation Chiles. Die sozialen Direktmaßnahmen Allendes, wie die tägliche Zuteilung von einem halben Liter Milch an alle Kinder unter 15 Jahren, können nur eine punktuelle Hilfe für die Masse der am Rande des Existenzminimums lebenden Menschen darstellen. Die gegenwärtige Situation erfordert eine völlige Umstrukturierung der Wirtschaftsstruktur des Landes. Es scheint höchste Zeit zu sein für die wirtschaftliche Unabhängigkeit vom Ausland, insbesondere im Kupfersektor, wo es Aufgabe der chilenischen Regierung sein wird, günstigere Absatzmärkte zu erschließen und auf der Basis internationaler Abmachungen unter den wichtigsten Exportländern eine, für die chilenische Gesamtwirtschaft lebenswichtige größere Preisstabilität zu erreichen.

Bei der *Enteignung der nordamerikanischen Konzerne* hatte Allende zunächst von einer dem Schätzwert der Kupferminen entsprechenden Abfindung innerhalb von 30 Jahren gesprochen, welche aber von den Konzernen als zu niedrig zurückgewiesen wurde. Die gegenwärtige Rechnung der Regierung aber weist die Entschädigungsansprüche der Konzerne mit der Begründung zurück, diese hätten allein innerhalb der letzten Jahre übermäßige Profite erzielt, die die Gesamthöhe des vorgesehenen Entschädigungsbeitrages wesentlich überschreiten. Was dagegen die Höhe der getätigten Investitionen betrifft, so liegt sie, entsprechend den neuesten Untersuchungen internationaler Wirtschaftsinstitute zu ausländischen Investitionen in den Entwicklungsländern, bei ca. einem Prozent der Gewinne. Hinzu kommt ein historisches Faktum. Im Zweiten Weltkrieg setzte die amerikanische Regierung die Versorgung ihrer Kriegsindustrie mit dem strategisch wichtigen Kupfererz zu Niedrigstpreisen durch. Auf diese Weise steuerte Chile 500 Millionen Dollar zur *Kriegsfinanzierung der USA* bei. Diese verhinderten durch Absprachen mit den Konzernen das Steigen des Kupferpreises zum Nachteil Chiles und warfen nach dem Krieg ihre strategischen Reserven zu Niedrigstpreisen auf den Weltmarkt. Das bewirkte eine erneute Drückung des Kupferpreises. Auf diesem Hintergrund wird die in westlichen Ländern z. T. mit Kopfschütteln oder Erbitterung betrachtete Haltung der sozialistischen Regierung Chiles verständlicher.

Die USA reagierten auf die wirtschaftliche Herausforderung mit der Einstellung der Entwicklungshilfe für Chile und drohten eine gravierende Verschlechterung der Beziehungen zwischen den beiden Ländern an. Aber ein wirtschaftlicher Boykott Chiles wäre wesentlich weniger wirksam als im Fall Kubas, da die USA am Außenhandel des Landes nur gering beteiligt sind und die Schwerpunkte für den Kupferexport in Japan und Westeuropa, hier an erster Stelle in der BRD, liegen. — Die wirtschaftlichen Beziehungen zur BRD, die angesichts der Anerkennung der DDR zwar zeitweise in heftigerer Diskussion standen, haben sich, ungeachtet gewisser Beeinträchtigungen deutscher Betriebe in Chile im Rahmen der Nationalisierungspolitik gegenwärtig noch nicht verschlechtert. Zum offenen Zusammenstoß zwischen den USA und Chile ist es bisher nicht gekommen, da die nordamerikanische Regierung eine vorsichtige Haltung bevorzugt und Chile nicht verfrüht auf die Seite der sozialistischen Länder des Ostblocks treiben möchte.

Die Haltung der katholischen Kirche

Zur Normalisierung der Beziehungen zwischen den beiden Staaten wurde Ende Oktober in Santiago eine Fernsehdiskussion zwischen Persönlichkeiten aus den USA und Chile angeregt, an der (vgl. Noticias Aliadas, 29. 10. 71) auch der Erzbischof von Santiago, Kardinal *R. Silva Henríquez,* teilnahm. Der Erzbischof appellierte an das Gerechtigkeitsempfinden der Regierung in Washington, die einsehen müsse, daß Chile die USA im Zweiten Weltkrieg unter großen Opfern hinreichend wirtschaftlich unterstützt hätte, um nun, angesichts der eigenen sozialen Drucklage, das Recht auf den Alleinbesitz der Kupferminen zu haben, die für die Entwicklung Chiles unentbehrlich seien.

Für europäische Beobachter zeigt die *chilenische Hierarchie* ein erstaunlich starkes politisches und nationales Engagement. So wurde innerhalb eines Festgottesdienstes zum 161. Jahrestag der chilenischen Unabhängigkeit, der in Anwesenheit von Präsident Allende in der Kathedrale

von Santiago von Kardinal Silva zelebriert wurde, der Gemeinderuf verlesen: „Wir danken Gott, weil das Kupfer jetzt uns gehört." Während der Rechtsstreit um die Enteignung der US-Konzerne in Chile offiziell an internationale Kommissionen übergeben wurde, traten die chilenischen Bischöfe auch in dieser Frage in Form einer dringenden Anfrage an die römische Synode an die Öffentlichkeit. Laut Meldung von NC News Service und Noticias Aliadas vom 29. Oktober 1971 nahmen die Bischöfe Stellung gegen eine Erklärung des US-Außenministers *W. P. Rogers,* der die Nationalisierung der Kupferminen als internationalen Rechtsbruch bezeichnet.

In einer Eingabe an die römische Bischofssynode wurden die in Rom versammelten Bischöfe aufgefordert, innerhalb des Generalthemas „Gerechtigkeit in der Welt" den Fall der Enteignung ausländischer Industrien in den Entwicklungsländern *exemplarisch* zu behandeln und dessen moralische Implikationen abzugrenzen, um zukünftige Richtlinien für das Verhältnis zwischen hochentwickelten Industriestaaten und den Entwicklungsländern zu schaffen. Es handele sich hier nicht nur um ein Problem der Wirtschaftsmoral, sondern um einen Moralkomplex von grundsätzlicherer Bedeutung, von dem letztlich auch der Friede in der Welt abhängig sei. Das gegenwärtige Problem Chiles könne in absehbarer Zeit für viele Entwicklungsländer akut werden. Die Kirche stehe daher jetzt vor der Aufgabe, grundsätzlich zur Ausbeutung der Entwicklungsländer durch reiche Staaten Stellung zu nehmen.

Von der Kirche der Reichen zur Kirche für alle

Bei der Synode selbst sowie bei den ihr vorausgehenden vorbereitenden Befragungsaktionen wurde sehr deutlich, daß die chilenische Kirche zu den sozialpolitisch vorwärtsdrängenden Gruppen innerhalb der Gesamtkirche gehört. Die chilenische Kirche hat innerhalb der letzten zwanzig Jahre entscheidende Veränderungen erfahren (vgl. *P. Fontaine,* La Iglesia católica chilena en los ultimos 20 años, „Mensaje", September/Oktober 1971, S. 422—432). Es war ein Weg von der „Kirche der Reichen" zu einer modernen engagierten „Kirche für alle", von einem allgemeinen Problembewußtsein für die soziale Situation des Landes bis zu einer aktiven Unterstützung der von der marxistischen Regierung verfolgten Entwicklungspolitik. Während die Kirche zunächst von der Oberschicht getragen wurde, wobei es nur zu einzelnen Hilfsaktionen für das randstädtische Proletariat kam, bildete sich nach dem Krieg eine katholische Mittelschicht, von der im wesentlichen die 1957 gegründete gemäßigt sozialistisch eingestellte Christlich-demokratische Partei getragen wurde, die dann 1964 zur Regierung kam. Die *Aktivität von Arbeiterpriestern* in den Elendsvierteln verstärkte die Bereitschaft der Kirche zum Einsatz in der Welt und ihre Entwicklungsbegeisterung. Bereits 1962 gaben Kardinal *Silva* und Bischof *Larrain* von Talca ein erstes Beispiel für die notwendige Agrarreform, indem sie die zum Besitz ihrer Diözesen gehörenden Ländereien an Landarbeiter verteilten. Während der Regierung Frei vollzog sich auch in kirchlichen Kreisen eine Art „Revolution". Am 11. August 1968, angesichts der Reise des Papstes nach Kolumbien, wurde von einer aus katholischen Priestern und Laien bestehenden Protestgruppe die Kathedrale von Santiago besetzt. Durch diese Aktion sollte die Aufmerksamkeit des Papstes und der Weltöffentlichkeit auf die soziale Lage Lateinamerikas gelenkt werden; sie bildete gleichzeitig einen Protest gegen die katholische Hierarchie, die konservative Rechte in Chile und gegen den Kapitalismus als solchen. Zu diesem Zeitpunkt entstanden die Gruppen der sog. „christlichen Marxisten", die für die Verbindung von christlicher Gesinnung und der historischen Notwendigkeit des Marxismus als wissenschaftliche Methode eintraten.

Eine klare Artikulation fand diese Gruppe, die sich etwas „abseits" der offiziellen Meinung der Kirche bewegt, Ende April 1971 in der *Erklärung der 80 linksorientierten Arbeiterpriester,* die sich bedingungslos für die Sozialisierungspolitik Allendes und für die Vereinbarkeit von Marxismus und Christentum einsetzt.

Wörtlich heißt es in dieser Erklärung: „Wir fühlen unsere eigene Verpflichtung in diesem Entwicklungsprozeß und möchten zu seinem Erfolg beitragen. Der tiefere Grund für dieses Engagement ist unser Glaube in Christus, der sich innerhalb der historischen Gegebenheiten vertieft, erneuert und Gestalt annimmt. Christ sein heißt solidarisch sein. Und solidarisch sein heißt in der gegenwärtigen Situation Chiles Mitarbeit an dem historischen Projekt, das von dem chilenischen Volk entworfen wurde . . . Als Christen sehen wir keine Unvereinbarkeit zwischen Christentum und Sozialismus. Im Gegenteil . . . In Wirklichkeit eröffnet der Sozialismus eine neue Hoffnung, weil der Mensch in ihm ganzheitlicher sein kann, und damit mehr dem Geist des Evangeliums entspricht. Das heißt, Christus selbst konformer, der kam, um die Befreiung aus jeder Art von Knechtschaft zu bringen." (Comunicado de los „Ochenta" a la Prensa, Wortlaut in „Mensaje", 1971, S. 176). Der Marxismus müsse sich in immer stärkerem Maße als Instrument der Analyse und der strukturellen Veränderung der Gesellschaft erweisen.

Unterstützung in allem, was dem Gemeinwohl dient

Der Episkopat hatte schon zum Regierungsbeginn Allendes betont, er sein bereit, die auf demokratischem Wege gebildete Regierung in allem zu unterstützen, was dem Allgemeinwohl des Volkes nütze. Seitdem haben sich die Bischöfe wiederholt positiv zu den einzelnen Reformmaßnahmen Allendes, wie der Agrarreform und der Nationalisierung der Kupferminen ausgesprochen, da diese von einem humanistischen Grundkonzept getragen werden und den Rahmen der Demokratie bisher nicht verletzt haben. Aber gleichzeitig betonte er von Anfang an die Wichtigkeit der Neutralität der offiziellen Kirche in Fragen der Parteipolitik und der ideologischen Tendenzen der Regierung Allende. Auf die politische Erklärung der 80 antworteten die Bischöfe Chiles durch ein Arbeitsdokument („Evangelio, política y socialismo" vom Juni 1971. Santiago de Chile 1971, Ediciones Paulinas), in dem sie ihren Standpunkt ausführlich begründeten und präzisierten. In Art. 69 des Arbeitsdokuments heißt es hierzu: „Die Notwendigkeit, die gemeinsame Anstrengung aller Christen, nämlich einer Belebung und Realisierung des Evangeliums aus dem Kern jeder der legitimen politischen Positionen zu unterstützen, verbietet den öffentlichen Vertretern der Kirche *öffentlich* einer bestimmten Gruppe oder Partei beizutreten. In dieser Situation befinden sich nicht nur Bischöfe, Priester und Diakone, sondern auch die Ordensleute und Laien, die einen leitenden Posten in der Pastoral einnehmen . . . Im privaten Bereich genießen die genannten Personen jedoch die gleiche Freiheit der politischen Einstellung wie jeder andere

Christ" (Evangelio . . . S. 74 f.). Die Bischöfe begrüßen die aktive Präsenz der Christen innerhalb aller Parteien und Organisationen des öffentlichen Lebens.
Das Arbeitsdokument stellt an verschiedenen Stellen die Vielzahl der politischen Optionen heraus und betont das „Recht des Einzelnen auf das politische Risiko" (a. a. O. S. 70), fährt dann aber so fort: „In diesem Punkt besteht die Aufgabe der Kirche einerseits darin, den Christen auf objektive Weise die Gefahren der Enthumanisierung zu zeigen, denen sich die verschiedenen politischen Optionen aussetzen, und andererseits in der möglichst intensiven Festigung ihrer Treue zum Evangelium als humanisierender Kraft" (a. a. O.).
Der Weg des Sozialismus zur Errichtung einer humaneren Gesellschaft und zur Aufhebung der sozialen Mißstände müsse befürwortet werden. Da es sich bei der chilenischen Reforminitiative aber um einen vorwiegend marxistisch gefärbten Sozialismus handele, so müsse der Christ vor dessen atheistischen und materialistischen Tendenzen gewarnt werden. „Vor der Entscheidung für den Sozialismus oder für die konkrete Form des Engagements bei seiner Konkretisierung muß jeder Christ, jede Gruppe und jede Partei positive oder negative Aspekte des Sozialismus an sich sowie seiner gegenwärtig in Chile entstehenden Form abwägen und sich bezüglich des letzteren die Frage stellen, ob sein stark marxistischer Geist wirklich erlauben wird, daß in ihn all die nötigen Korrektive einfließen, die seine humane Anwendung garantieren" (Art. 56). Nach Meinung der Bischöfe könnten gewisse Formen des Marxismus, durch die Würde und Freiheit des Menschen mißachtet werde, und wo das echte humane Denken fehle, ebenso „schlecht" sein wie gewisse Formen des Kapitalismus (vgl. Art. 59, S. 65 f.). Angesichts der Tatsache, daß diese Formen in verschiedenen Ländern bereits verwirklicht wurden und angesichts der Folgen einer rein ökonomischen Einstellung, müsse jeder Christ zur Reflexion über die Vereinbarkeit der von ihm gewählten Form des Sozialismus mit den christlichen Grundwerten gemahnt werden. Die von vielen Chilenen vertretene Reduktion des Marxismus auf eine wissenschaftliche Methode zur wirtschaftlichen Entfaltung des Landes stelle eine gefährliche Sichtverengung dar (vgl. a. a. O., S. 47). Es heiße wachsam bleiben gegenüber den tieferen Implikationen der marxistischen Theorie, die zu einer Verformung der moralischen Normen, zur Unterdrückung der Meinungsfreiheit und zur Manipulation und Beseitigung der demokratischen Grundrechte im Dienst der „Revolution" führen könnten.
Diese Stellungnahme der Bischöfe war ein notwendiger Akt der Klärung. Im übrigen wird auch von katholischer Seite bestätigt, die Zwischenbilanz des ersten Regierungsjahres Allendes sei insgesamt positiv, aber noch für jede Form des Scheitern offen. Die Meinungsfreiheit der Informationsmedien besteht nach wie vor, abgesehen von Differenzen zwischen Allende und dem UPI-Büro in Santiago, die aber letztlich nicht die angedrohte Schließung der Agentur, sondern nur eine Personalveränderung zur Folge hatten. Die katholischen Privatschulen in Chile blieben — trotz der stärksten Befürchtungen — bisher ebenfalls unangetastet. Sämtliche Reformmaßnahmen Allendes blieben im Rahmen der Legalität, auch wenn es öfters Anzeichen gab, die Schraube staatlicher Kontrolle würde fester angezogen. Die weitere Entwicklung von Allendes Sozialismus wird die Zukunft zeigen, wobei wesentliche Bedeutung dem Verhältnis zwischen Allende und der Christdemokratischen Partei und der Entwicklung der gegenwärtigen Spaltungstendenzen innerhalb der Regierungskoalition und innerhalb der Partei Freis zukommen.

Taiwan zwischen Selbstbehauptung und Isolation

Seit dem 25. Oktober sind die Vereinten Nationen in eine neue Phase eingetreten. Mit 76 gegen 35 Stimmen bei 17 Enthaltungen wurde der Volksrepublik China anstelle Nationalchinas die Mitgliedschaft und der ständige Sitz im Sicherheitsrat übertragen. Auch in einigen der UN-Unterorganisationen fand der Platzwechsel bereits statt. Damit ist ein 22 Jahre währender Streit entschieden. Die ersten Freudentänze sind vorbei, Spekulationen über das zukünftige Verhalten Pekings stehen inzwischen im Vordergrund.
Der „Sieger" gibt sich gelassen, souverän und fordernd, von dem „Besiegten" dagegen nimmt man kaum noch Kenntnis. Taiwan (d. h. die nationalchinesische Regierung auf der Insel Formosa), personifiziert in dem soeben 84 Jahre alt gewordenen Präsidenten, General *Tschiang Kai-schek*, wird allenfalls als „tragische Figur" erwähnt. Da immer mehr Staaten plötzlich die Kehrtwendung in Richtung Peking vollziehen (seit der UN-Entscheidung entschlossen sich bisher Belgien, Peru und der Libanon dazu), verliert Taiwan, das seine eigene „Hallstein-Doktrin" praktiziert, von Tag zu Tag an politischem Rückhalt in der Welt. Bis vor einem Jahr konnten die Nationalchinesen noch darauf verweisen, daß sie von weit mehr Staaten als legitime Vertreter Chinas anerkannt würden als das Festland. Mittlerweise hat sich das Bild vollkommen geändert. Die Folgen für die moralische, politische und wirtschaftliche Zukunft Taiwans sind noch nicht abzusehen. Aus dem „rechtmäßigen Sprecher aller Chinesen" ist, wenn auch nicht unerwartet, eine „Insel mit unsicherer Zukunft" geworden.
Die Reaktionen in Taiwan selbst auf die neue Lage sind erstaunlich ruhig. Zwar wollte man offiziell bis zum Schluß nicht an die Niederlage glauben, doch bereitete *Tschiang Kai-schek* selbst schon mit seiner traditionellen Ansprache zum „Doppel-Zehnten" (10. Oktober) auf die neue Entwicklung vor und mahnte zu Ruhe und Standhaftigkeit. Natürlich gab es heftige Proteste in der Presse ebenso wie ein Rücktrittsangebot des Außenministers, es gab Demonstrationen und Appelle zur Fortsetzung des „antikommunistischen Kampfes". Aber all dies fiel gemäßigter aus als erwartet. Zwar brachten Studenten der „National Chung Hsing University" (und nicht der katholischen Fu-Jen-Universität, wie die „Deutsche Tagespost" am 5. 11. 71 meldete) dem Präsidenten und der Regierung ihre Sympathie und Gefolgschaft zum Ausdruck, indem sie eine blutgetränkte nationalchinesische Flagge zusammen mit einem mit Blut geschriebenen Brief überreichten („News from China", 28. 2. 71), doch blieb dies die spektakulärste Erscheinung. Die Regierung versucht unterdessen, die verlorenen Positionen durch verstärkte bilaterale Beziehungen zu den verbliebenen Freunden und durch innenpolitische Veränderungen wettzumachen. Man

lenkt von der Misere ab, indem man auf drei soeben vereinbarte industrielle Großprojekte mit ausländischer Finanzierung verweist. Gleichzeitig versucht die Regierung mehr als je zuvor, das Volk auf die Ziele der „Kulturellen Erneuerungsbewegung" zu verpflichten. Die Fiktion der „Musterprovinz" als Anreiz und Vorbild für ganz China wird weiter gepflegt und entwickelt.

Das am dichtesten bevölkerte Land

Vieles, was Tschiang Kai-schek bis 1949 auf dem Festland — nicht zuletzt wegen des Krieges — nicht erreicht hat, konnte er auf der Insel Formosa verwirklichen. Mit ca. zwei Millionen Anhängern hatte er sich auf der Flucht vor den siegreichen Kommunisten unter Mao Tse-tung auf die von ca. sieben Millionen Menschen bewohnte Insel zurückgezogen, um von hier aus das Festland zurückzuerobern. Die Vorfahren der Taiwanesen waren zwar größtenteils aus den chinesischen Südprovinzen hierher ausgewandert, doch hatten sie sich nur kurze Zeit als Bewohner einer Provinz Chinas fühlen können. Allein von 1895 bis 1945 war Taiwan von Japan beherrscht. Nach 1945 mußten die Taiwanesen das harte Regime eines chinesischen Gouverneurs erdulden. Nach zwei Aufständen im Jahre 1947 fanden mehr als 20 000 Menschen den Tod. Tschiang Kai-schek wurde also keineswegs als Retter empfunden. Bis heute herrschen große Differenzen zwischen diesen beiden Hauptbevölkerungsgruppen vor. Mittlerweile hat Nationalchina — etwa so groß wie die Schweiz — fast 15 Millionen Bürger zu verzeichnen. Nach den zuletzt bekanntgegebenen Daten betrug die Gesamtbevölkerung Taiwans und seiner vorgelagerten Inseln Quemoy und Matsu am 15. Dezember 1970 14 781 430 Personen. Sie verteilten sich auf 2 638 644 Haushalte. 1956 hatte Taiwan vergleichsweise nur 9 367 661 Einwohner, 1966 aber schon 13 512 143.

Damit hat Taiwan nach einem Bericht des Familienplanungskomitees 1970 mit 1054 Personen pro Quadratmeile die *höchste Bevölkerungsdichte* der Welt erreicht und den langjährigen „Spitzenreiter" Holland übertroffen. Mit 4243 Personen pro Quadratmeile kultivierten Landes hat Taiwan mittlerweile auch hierbei die erste Stelle vor Japan erreicht. Diese „Rekorde" verdeutlichen aber auch die Probleme, denen sich die Regierung gegenübersieht. Schon seit einigen Jahren wird befürchtet, daß der in den letzten zwei Jahrzehnten erreichte Lebensstandard durch die ständig wachsende Bevölkerung in kurzer Zeit gebremst werden und durch unüberwindbare Aufgaben abgebaut werden könnte.

Das Bevölkerungswachstum wurde gefördert durch eine verbesserte Gesundheitspolitik, durch bessere Ausbildung und durch eine lange Zeit hinausgezögerte Familienplanung. So ist die durchschnittliche Lebenserwartung seit 1945 erheblich gestiegen. Nach offiziellen Angaben beträgt sie heute bei Männern 65,1 Jahre und bei Frauen 70,8 Jahre. Die Vergleichszahlen des Jahres 1945 lauten: 48,6 und 51,8. Mit dem Hinweis darauf, daß in den nächsten dreißig Jahren mit einer Verdoppelung der Bevölkerung gerechnet werden muß, wird jetzt verstärkt die Geburtenregelung propagiert. Zwar konnte Taiwans Geburtenüberschuß in den letzten Jahren von 3 auf 2,3 % gesenkt werden, doch wäre bei dieser Entwicklung damit zu rechnen, daß in dreißig Jahren 2109 Menschen auf einer Quadratmeile leben müßten. Das würde außerdem bedeuten, daß die Ernte jeden Acres (1 ha = 2,41 acres) kultivierten Landes 79 Personen ernähren müßte. Nachdem bereits verschiedene private Organisationen *Familienplanungsprogramme* angeboten hatten, sprach sich das nationalchinesische Kabinett am 12. April 1969 für ein von der Regierung unterstütztes Programm aus. Finanziert wird die Kampagne größtenteils mit US-Dollars des „Population Council of America". Das vorläufige Ziel ist, auf diese Weise bis 1980 den Geburtenüberschuß auf 2 % zu senken. Angesichts der chinesischen Tradition und Mentalität war es nicht einfach, die Bevölkerung für das Familienplanungsprogramm zu gewinnen. Mit Hilfe der Rockefeller-Stiftung und der Princeton University ging man ab 1954 daran, demographische Daten zu sammeln. Dabei ergab sich u. a., daß entsprechend der Größe der Familien die Sterblichkeitsrate höher liegt und daß die Zahl der zur Adoption weggegebenen Kinder wächst.

Das wirtschaftliche Wachstum

Trotz dieser schon einige Zeit anstehenden Probleme kann Taiwan ein erstaunliches und weithin anerkanntes Wachstum aufweisen. Es ist nicht unangebracht, bei Taiwan von einem *„Wirtschaftswunder"* zu sprechen, obwohl dieses Wunder mit günstigen Ausgangspositionen, amerikanischer Hilfe und nicht zuletzt chinesischem Fleiß zu erklären ist. Das Bruttosozialprodukt stieg in den vergangenen Jahren durchschnittlich um 9 % und erreichte in den beiden letzten Jahren sogar mehr als 10 %. Das Pro-Kopf-Einkommen in Taiwan stieg 1970 auf 292 US-$. Dies bedeutete gegenüber 1969 (258 $) einen Anstieg von 13,2 %. 1952 lag das Pro-Kopf-Einkommen noch bei 42,9 US-$) Entsprechend hat sich — trotz teilweise enormer Preisanstiege — der *Lebensstandard* entwickelt. Gab es z. B. 1952 nur 19 Radiogeräte für 1000 Menschen, so sind es heute bereits 110 und 27 Fernsehapparate (1952 gab es auf Taiwan noch kein Fernsehen). Ebenso stieg die Zahl der Autos und Motorräder rapide an. Der Pro-Kopf-Verbrauch von elektrischer Energie stieg von 32 kW im Jahre 1952 auf 188 kW 1970. Allein von Januar bis September dieses Jahres betrug der Export mehr als 1,5 Milliarden US-$ bei einer Importrate von 1,43 Milliarden US-$. Ob dieser gerade in der letzten Zeit zu verzeichnende Boom allerdings bei verstärkter Hinwendung der Handelspartner zur Volksrepublik China anhalten wird, bleibt sehr zu bezweifeln.

In drei *Vierjahresplänen* zwischen 1953 und 1964 erfolgte der wirtschaftliche Aufbau. War man zunächst nur bemüht gewesen, kurzfristig die Wirtschaft anzukurbeln, so waren die Vierjahrespläne auf ein langfristiges Wachstum ausgerichtet. Seit 1964 geht es hauptsächlich um eine Modernisierung und verstärkte Industrialisierung. Dabei ist man um vermehrte Investitionen bemüht. Besonderes Interesse gilt in letzter Zeit der Ansiedlung arbeitsintensiver Betriebe, um neue Arbeitsplätze für die Jahr für Jahr zu Tausenden von den Schulen kommenden Taiwanesen anbieten zu können.

Der Haupterfolg ist auf das Prinzip zurückzuführen, mit der Entwicklung des Agrarsektors zu beginnen und darauf aufbauend Industrieprojekte zu fördern. Mit Hilfe der landwirtschaftlichen Erfolge schuf man ausreichendes Kapital für die industriellen Investitionen und legte die Grundlage für einen wachsenden Markt für die industriellen Produkte. Immer wieder wird in diesem Zusammenhang das Beispiel der taiwanesischen *Landreform* herausgestellt. In verschiedenen Stufen wurde dies Programm

ab 1949 durchgeführt (vgl. *Chen Cheng*, Agrarreform in Taiwan, Taipeh 1961). Zunächst setzte man die Landpachtraten auf 37,5 % der jährlichen Haupternte herab, danach entschloß sich die Regierung zum Verkauf staatlichen Agrarlandes, um schließlich zu dem Programm „Das Land den Bauern" überzugehen. Dabei kaufte die Regierung von den Grundeigentümern das verpachtete Land auf, zahlte eine angemessene Entschädigung und beließ ihnen einen Teil des Grundstückes zur Eigennutzung. Die ehemaligen Grundeigentümer wurden dann von der Regierung veranlaßt, einen Teil der an sie ausgezahlten Barbeträge in Industrieaktien anzulegen, mit deren Hilfe den Anlegern eine gesicherte Zukunft und der Regierung Kapital für die Industrialisierung geboten wurde. Mit Hilfe dieses Programms sind heute mehr als 90 % der Bauern Eigentümer ihres Landes, während 1949 noch 64 % Pächter waren. So wertvoll diese Reform für die wirtschaftliche Entwicklung Taiwans und für ähnliche Projekte in den Entwicklungsländern auch sein mag, sollte man doch die besonderen Voraussetzungen nicht vergessen.

Folgen der Landreform

Abgesehen von der durch den Koreakrieg erst hervorgerufenen massiven finanziellen Unterstützung der USA hatte es die Regierung leichter, solch einschneidende Maßnahmen durchzusetzen. Denn schließlich wurde das Programm von der Führungsschicht initiiert, die vom Festland kam und somit keine eigenen Opfer zu bringen brauchte. Betroffen waren diejenigen, die ohnehin nicht von den neuen Herren begeistert waren. Und die hohen Summen für die Entschädigung der ehemaligen Grundbesitzer konnten aus dem beschlagnahmten Vermögen bezahlt werden, das bis 1945 den japanischen Besatzern gehört hatte. Diese „Entmythologisierung" ist wohl notwendig, um den Modellcharakter der Reform realistischer einschätzen zu können. Inzwischen haben sich im Bereich der Landwirtschaft zudem Probleme gezeigt, die einer baldigen Reform bedürfen. Zwar konnten durch Ausnutzung aller Möglichkeiten die Erträge von Jahr zu Jahr gesteigert werden, doch erlaubt die geologische Beschaffenheit der Insel kaum eine nennenswerte Ausweitung bebaubaren Bodens. Diese Fläche ist nach wie vor auf etwa ein Viertel der Gesamtfläche begrenzt. Die Bevölkerung gerade auf dem Lande hat sich jedoch zunehmend vermehrt. Durch Vererbung des Bodens im traditionellen chinesischen Sinne droht das Landreform-Projekt in eine unwirtschaftliche und unübersichtliche Zerstückelung des Bodens auszuarten.

Erste Folgen waren verstärkte *Landflucht* und Verringerung des Lebensstandard-Wachstums (vgl. dazu die ausführliche Darstellung von *A. Y. C. Koo*, La réforme agraire et l'emploi à Taiwan, in: „Revue Internationale du Travail", Vol. 104, Nr. 1—2 / Juli-August 71). Im Vergleich zum industriellen Wachstum fällt die landwirtschaftliche Entwicklung stark zurück. Die erhöhten Einnahmen der Bauern können nicht mit den gestiegenen Kosten Schritt halten. Deshalb befaßte sich die 10. Nationalversammlung vom 29. März bis 9. April 1969 mit dieser Frage und verabschiedete weitgehende Änderungsvorschläge (vgl. „Free China Review", Juli 1970). Das neue Programm soll u. a. berücksichtigen, daß heute das Ziel nicht mehr darin bestehen kann, lediglich mit dem Ertrag des Bodens die eigene Familie zu ernähren, daß es heute nicht mehr genügt, nur Reis zu produzieren. Heute geht es zudem um eine verstärkte Mechanisierung und Rationalisierung durch Zusammenarbeit, um geringere Produktionskosten und stabile Preise zu erreichen. Mit finanzieller Unterstützung der Regierung sollen experimentell 75 mechanisierte Farmteams gegründet werden.

Man ist sich sehr wohl im klaren darüber, daß man damit erneut in die Gefahr gerät, stark in die Nähe des auf dem Festland praktizierten Programms zu kommen. Deshalb unterstreichen offizielle Stellen immer wieder, daß es sich um ein kooperatives, nicht um ein kommunales Projekt handele. Auf jeden Fall wird es vom Erfolg dieser *„zweiten Landreform"* abhängen, ob die wachsenden Probleme der ländlichen Bevölkerung und damit eines Großteils aller Taiwanesen (1969: 38,4 %) gelöst werden können.

Das große Angebot an Arbeitskräften, die in der Industrie und in den Städten eine Beschäftigung suchen, hat äußerst niedrige Löhne und eine daraus resultierende Investitionsfreude ausländischer Firmen zur Folge gehabt. Neuerdings will die Regierung diesen Trend jedoch bremsen.

In vielen Bereichen konnte die chinesische Tradition den neuen Gegebenheiten und Erfordernissen nicht standhalten. Bei der zunehmenden Entwicklung in Richtung auf eine Industriegesellschaft zerbrechen die Großfamilien in kleine Parzellen. Damit nimmt die Abhängigkeit von Einnahmequellen außerhalb des Familienkreises zu. Früher war die gesamte Familie unter einem Dach versammelt und von dem zur Verfügung stehenden Land abhängig. Kurz gesagt, die Familie übernahm die Funktionen einer wechselseitigen Wohlfahrtsgesellschaft, in der genauso für das Wohlergehen als auch für eine Art „Arbeitslosenversicherung" gesorgt war wie für eine gesicherte Altersversorgung. Selbst unter den geänderten Bedingungen der heutigen Arbeitswelt in Taiwan werden noch manche Familientraditionen bewahrt. So gibt es weiterhin die Verpflichtung zur Versorgung eines unbeschäftigten Angehörigen. Eine Arbeitslosenversicherung ist bis heute nicht eingeführt. Deshalb fällt es auch so schwer, Angaben über Arbeitslose zu erhalten. Ende 1968 sollen es 200 000 gewesen sein.

Wandel der Familienstruktur

Die Regierung ist sich des steigenden Problems der *Zerstörung der traditionellen Familienstruktur wohl* bewußt, konnte aber bis heute kein überzeugendes Modell bieten, das die Folgen für die Gesamtgesellschaft verringern oder vermeiden könnte. Besonders stark ist die Desintegration in den Städten fortgeschritten. Die Basis der chinesischen Gesellschaft, die Familie, entbehrt ihres Rückhalts im Familienklan. Mangelnde soziale Sicherheit und die Lösung von der älteren Generation — ohne gleichzeitige neue Bindungen — sind die offensichtlichsten Folgen. In den Städten wird die Kleinfamilie, auf dem Land die „Drei-Generationen-Familie" bevorzugt. In einem ungezeichneten, sehr gut recherchierten Beitrag der taiwanesischen Monatszeitschrift für Priester und Ordensleute, „Vox Cleri" (Oktober 1969), sind die augenblickliche Situation der Familie auf Taiwan sowie die daraus abzulesenden Folgen für die Zukunft (auch der Kirchen) zusammengestellt. Besonders die jüngere Generation, ohne selbstgewählte Familie und unzufrieden mit der Art Liebesbeziehung, die sie in der eigenen Familie kennenlernte, sieht in Bandenbildung einen Ausweg. Steigende *Ju-*

gendkriminalität ist offensichtlich. Auch für die Erziehung, die früher größtenteils von der Familie ausgeübt wurde, hat diese Entwicklung weitgehende Folgen gezeigt. Kindergarten und Schule übernehmen fast ausschließlich die Funktion. Aber auch der Respekt vor den Ahnen, vor elterlicher Autorität, verblaßt in dieser neuen Struktur. In den Familien von Intellektuellen wird versucht, demokratische Methoden einzuführen, doch hat dies nach verschiedenen soziologischen Untersuchungen meistens zu einem Ende der elterlichen Autorität und gleichzeitig zu unsozialem Verhalten seitens der Jugend geführt. In den Familien von Regierungsbeamten und Geschäftsleuten hat sich eine größere Durchlässigkeit bzw. Doppelgleisigkeit von traditioneller und westlicher Erziehung durchgesetzt. Bei den Bauern, Arbeitern und Angehörigen der unteren Einkommensklassen dagegen wird die Tradition weiterhin bevorzugt gepflegt. Dies bedeutet aber keineswegs, daß von seiten der Jugendlichen Zustimmung und Hinnahme zu erwarten ist. Dafür sind die außerfamiliären Einflüsse viel zu groß. Dieser Zwiespalt führt auch dazu, daß das von der Familie üblicherweise auferlegte Bewußtsein, daß man sich vor „sozialen Lastern", wie Trinken, Spiel, sexueller Hemmungslosigkeit und Narkotika, zu hüten habe, weitgehend verlorengegangen ist.
Die positiven Seiten der neuen Familienstruktur sollen aber auch nicht übersehen werden. In vielen Fällen hat sie zu mehr Selbstverantwortung des Einzelnen geführt. Zudem kann die Kleinfamilie eher als früher persönlichere Beziehungen zwischen den Eltern und ihren Kindern ermöglichen. Erhalten hat sich das Gefühl, daß die Erziehung von eigenen Kindern gleichzeitig eine Sicherheit für das Alter bedeutet.

Versuch einer westlich-chinesischen Synthese

In großen Anstrengungen der Regierung auf dem Erziehungssektor unternahm sie den Versuch, die meisten Aufgaben der Familie zu übernehmen. In den offiziellen Publikationen jedoch findet sich lediglich ein beachtenswertes Zahlenmaterial, über die inhaltliche Gestaltung und Unterrichtsziele erfährt man gewöhnlich nicht viel außer Schlagworten. Vorbildlich ist das System der allgemeinen Schulpflicht ausgebaut, so daß es heute nur noch 4 bis 5 % Analphabeten geben soll (sofern man bei dem System der chinesischen Schrift und Sprache überhaupt solche Einteilungen machen kann). Das Ausmaß der gestellten Aufgabe wird erkennbar, wenn man daran denkt, daß augenblicklich 43 % der gesamten Bevölkerung jünger als 15 Jahre alt ist. Mit dem Schuljahr 1968/69 wurde die allgemeine Schulpflicht von sechs auf neun Jahre ausgedehnt. Nach jüngsten Angaben gibt es auf Taiwan derzeit 79 Universitäten und Colleges, 778 Mittelschulen und 2167 Grundschulen. Liest man den ganzen Katalog von Forderungen und Mängeln, Wünschen und selbstgesetzten Zielen, die die „Erste Nationale Konferenz über die Entwicklung der Kinder und der Jugend" im Juli vorigen Jahres ausgearbeitet hat, so muten einen die Pläne fast undurchführbar an. Vergleicht man aber diese Pläne mit dem bereits Erreichten, so wirken sie bescheiden.
Für die inhaltliche Ausrichtung gelten seit kurzer Zeit neue Richtlinien. Die überzeugenden Daten konnten nicht verhindern, daß laut Untersuchungen 10 % aller Grundschulkinder psychologisch und sozial in keiner Weise angepaßt sind. Die geänderten Lehrpläne sind aber auch im Zusammenhang mit der seit 1966 laufenden Kampagne einer „kulturellen Erneuerung" Chinas zu sehen. Zwar hat es in der Geschichte der Herrschaft Tschiang Kai-scheks auf dem chinesischen Festland bereits eine ähnliche Version der Rückbesinnung auf überlieferte Werte und insbesondere auf Konfuzius gegeben, doch nach 1949 hatte man diesen Bereich viel weniger herausgestellt als die militärische Stärkung für die Rückgewinnung des Festlandes. Den propagierten Modellcharakter glaubte man im Wettlauf mit der Volksrepublik im übrigen im Bereich der Entwicklung von Wissenschaft, Technik, Industrie und Landwirtschaft besser sichtbar machen zu können. Dazu bedurfte es der Übernahme von Kenntnissen und Techniken der Amerikaner. Nur in der Angleichung an das westliche Vorbild schien der „Sieg" möglich.
Erst die *Kulturrevolution* auf dem Festland wurde in Taiwan zum Anlaß genommen, nun verstärkt die Gegenkultur, wie man sagt: die echte, traditionelle chinesische Kultur zu entwickeln, zu wahren und zu pflegen. So wie *Mao Tse-tung* auf dem Festland mit Hilfe der Kulturrevolution den revolutionären Elan erneuern und eingenistete Fehlentwicklungen beseitigen wollte, versuchte sein Gegenspieler, das erlahmende Bewußtsein über die Aufgabe der Rückgewinnung mit dem Hinweis auf die Zerstörung chinesischer Kultur aufzufrischen. Plötzlich hatte man wieder neue Argumente, um auch in der über Berichte aus der Volksrepublik aufgeschreckten Weltbevölkerung wieder für Sympathien sorgen zu können. So wurde dem Mao-Kult die Rückbesinnung auf Konfuzius, den Roten Garden eine gehorsame, streng erzogene Jugend, dem Bild zerstörter Kulturgüter ein neues Museum mit der größten Sammlung chinesischer Kunst in der Welt gegenübergestellt.
Diese Aktion läßt sich nachträglich sehr gut verstehen (vgl. W. Tozer, Taiwans ‚Cultural Renaissance': A Preliminary View. In: „The China Quaterly", Nr. 43, Juli-Sept. 70). *Tozer* sieht darin u. a. den Versuch Tschiang Kai-scheks, sich getreu seinen früheren Prinzipien erneut an die Aufgabe zu begeben, China zu modernisieren und ihm gleichzeitig die Tradition des Landes zu bewahren. Damit stünde er Mao sehr nahe, der sich im Grunde vor dem gleichen Problem sieht, denn bei aller spektakulären Kampfansage gegen die Tradition ist auch er im Grunde bemüht, *chinesische Eigenart und Eigenwerte* mit dem marxistischen Gedankengut des Westens zu verbinden. Tschiang scheint die Möglichkeit darin zu sehen, mit Hilfe eines neu-konfuzianischen Synkretismus chinesischer Tradition und westlicher Wissenschaft das Frühere zu bewahren. Die grundlegende Ansprache stammt vom 12. November 1966, als er am 101. Geburtstag von Sun Yat-sen, dem „Vater der Republik", vor geladenen Gästen das Chung-shan-Gebäude als chinesisches Kulturzentrum eröffnete. Das am häufigsten im Zusammenhang mit der Erneuerung gebrauchte Motto heißt „San Min Chu I". Es bezeichnet die drei Grundprinzipien von Sun Yat-sen, die dieser selbst zu Leibzeiten nie verwirklichen konnte. Zwar sah sich Tschiang Kai-schek schon immer als Nachlaßverwalter von Sun Yat-sen, doch wurde die Verbindungskette Konfuzius—Sun Yat-sen—Tschiang Kai-schek erst jetzt so offensichtlich. Die ursprüngliche Bedeutung des Prinzips, in dem sich die Grundideen von Konfuzius von der „großen Gemeinschaft" widerspiegeln, wurde jetzt allerdings aktualisiert bzw. großzügig verändert. Aus der Forderung nach „Nationalismus — Demokratie — Wohlergehen des Volkes" machte man jetzt „Ethik — Demokratie — Wissenschaft".

In schneller Folge wurden die Anregungen für die Verankerung einer „Kulturellen Erneuerungsbewegung" aufgegriffen. Bereits im Februar 1967 legte das Erziehungsministerium ein Textbuch mit den „grundlegenden Materialien" vor, das auf den „Gedanken" von Tschiang Kai-schek basierte. Für „Persönlichkeitsentwicklung und Disziplin" wurden besondere Kurse an den Schulen und Hochschulen eingerichtet, Lehrer mußten an mehrwöchigen Schulungen über die neuen Prinzipien teilnehmen. Es konstituierte sich ein eigener Rat für die Entwicklung des Programms. In seiner Satzung wird als Ziel genannt: 1. die Regierung bei der Forschung, Schaffung und Fortsetzung des auf chinesischer Ethik, Demokratie und Wissenschaft beruhenden kulturellen Wiederaufbaus zu helfen; 2. Erziehungsinstitute in Taiwan und außerhalb zur Beschäftigung mit chinesischer Kultur anzuleiten; 3. Erziehung zu chinesischer Moral voranzutreiben; 4. Verhaltensnormen festzulegen und 5. eine „nationale Rettungsfront" angesichts der Vorgänge auf dem Festland zu errichten. Das Feld der Erziehung wurde als wichtigster Motor für die Verwirklichung der Ideen angesehen. Große Hilfe erhoffte man sich von der Wiederveröffentlichung chinesischer Klassiker. Vom Tourismus über neue Literatur bis hin zum Fernsehen sollte alles eingebaut, berücksichtigt und angewandt werden.

Die *grundlegenden Richtlinien* sind Anfang 1968 unter dem Titel „Regulations Governing Implementation of the Chinese Cultural Renaissance Movement" veröffentlicht worden (vgl. „Free China Review", Februar und März 1968). Sie enthalten eine Fülle kleinlicher Vorschriften. Besonders der „Kodex des jugendlichen Verhaltens" ist eine Fundgrube dafür. Da werden nebeneinander die Loyalität für den nationalen Führer, Respekt vor den Eltern, Hilfsbereitschaft für die Armen und das Absingen der Nationalhymne sowie die Ehrenbezeigung vor der Flagge gefordert. Die Jugend soll die Erwachsenen grüßen, sich sauber waschen, gut kleiden, nicht rauchen, trinken, spielen, keine Pornographie lesen, früh ins Bett gehen, pünktlich, treu, manierlich beim Essen sein. Sie sollen die Mützen in Räumen abnehmen, die Hände aus den Hosentaschen lassen, zum Beweis „des patriotischen Geistes" heimatliches Material für die Kleidung benutzen. Der Bevölkerung schrieb man sogar vor, wieviel neue Opern innerhalb einer gesetzten Frist geschaffen werden müssen.

Die Christen in der Stagnation

Im Zusammenhang mit dieser „Bewegung" sprach man zwar häufig von den „Weisen" und Klassikern, direkter Bezug zu den verschiedenen *Religionen* war jedoch sehr selten. Dennoch sind viele Abhängigkeiten aufzuzeigen. Buddhismus und Taoismus erlebten in dieser Welle Neubelebung und stärkere Beachtung, während für die christlichen Kirchen damit der Anstoß zu größerer Beschäftigung mit dem Konfuzianismus, der chinesischen Tradition allgemein und den anderen Religionen gegeben war. Nicht von allen gern gesehen ist die aktive Teilnahme an der Initiative und späteren Durchführung der „Bewegung" von seiten des Kardinals *Yü Pin,* dem früheren Erzbischof von Nanking und heutigen Rektor der katholischen Fu-Jen-Universität. Gerade die katholische Kirche Taiwans befindet sich in einem Stadium des Übergangs, der Selbstbehauptung und Erneuerung, in dem sie sich von allzu engen Bindungen an die Politik befreien sollte.

Früher machte die *katholische Kirche* auf Formosa viele Jahre hindurch von sich reden, weil sie bis 1965 steigende und vergleichsweise sehr hohe Konversionen zu verzeichnen hatte. Man schwelgte teilweise im Erfolg und stellte die gewagte Prognose, daß bei Fortsetzung des Trends Taiwan in ca. 30 Jahren ein christliches Land sein werde. Aus vielfältigen Gründen wurde dieser Optimismus gedämpft. Trotz ständig steigender Zahlen im Missionspersonal sinkt in den letzten Jahren die Kurve der *Konversionen* rapide. Seit 1968 mehren sich die Stimmen derjenigen, die auf diese Entwicklung aufmerksam machen und nach Gründen sowie entsprechender Therapie suchen. Jetzt, knappe drei Jahre später, läßt sich vielleicht die Behauptung aufstellen, daß dieses Alarmsignal für die Kirche äußerst günstig gewesen ist. Unabhängig von der von Regierungsseite verordneten und zweckbestimmten kulturellen Besinnung, hat es eine innerkirchliche, selbstkritische Besinnung und Überprüfung ausgelöst, die zu vielen neuen Impulsen und Bemühungen geführt haben. Viele theologische, ökumenische, missiologische und soziale Neuansätze sind erst durch diesen Anstoß möglich geworden. Allerdings wurde dadurch auch beträchtliche Unruhe in die Kirche getragen, die bis heute — zum Glück? — nicht zum Stillstand gekommen ist.

Von wenigen Tausend im Jahre 1949 entwickelte sich die katholische Kirche zu einer Gemeinschaft von mehr als 300 000. Die *Missionserfolge* unter den drei Hauptgruppen der Bevölkerung waren sehr unterschiedlich: von den malaiischen Ureinwohnern im Gebirge (insgesamt ca. 230 000) sind inzwischen mehr als 80 % Christen (davon 60 000 Katholiken). Bei den vom Festland geflohenen Chinesen fand die Kirche zunächst guten Anklang, weil die Flüchtlinge die Zerstörung vieler ihrer Traditionen erleben mußten und auf der Suche nach Ersatz-Geborgenheit für ihre zurückgelassenen oder umgekommenen Familien zur Kirche stießen. Außerdem fühlten sie sich von den *ausländischen Missionaren* angezogen, die ihr Schicksal teilten und nach dem Verlassen der Wirkungsstätte auf dem Festland diese Arbeit auf Formosa gleich wieder fortsetzten. Unter den Taiwanesen war es zunächst schwieriger, Fuß zu fassen, da sie ihrerseits die Missionare gleichsetzten mit den ungeliebten neuen Herren vom Festland und im übrigen einen stark ausgeprägten Taoismus pflegten. Attraktiver wurden die christlichen Kirchen für sie durch die Einrichtung von Kindergärten, Schulen, einer Universität, durch Apotheken und Krankenhäuser. Viel materielle Not der Anfangsjahre wurde von kirchlichen Stellen gelindert. Bis heute hängt den christlichen Kirchen deshalb der nicht ganz unbegründete Vorwurf einer Neuauflage des „Reischristentums" an. Nachträglich erscheinen vielen Missionaren die „Massenbekehrungen" unheimlich. Erst spät merkte man, daß man zwar quantitative, aber keine qualitativen „Gewinne verbuchen" konnte.

In einem Hirtenbrief ermahnte Erzbischof *St. Lokuang* von Taipeh am 21. September 1969 bereits Priester, Ordensleute und Katholiken, sich durch die abnehmenden Konversionen nicht entmutigen zu lassen. Er nannte vier *Gründe* dafür: 1. das schnelle wirtschaftliche Wachstum und zunehmender Materialismus, 2. fehlender Kontakt zu den Armen seit Beendigung der Spendenvergabe, 3. zersetzende Berichte in der Presse über Heiraten von Priestern und Nonnen sowie verzerrende Darstellungen über interne kirchliche Auseinandersetzungen (und zwar außerhalb Taiwans), 4. die fast zur Alleingültigkeit stili-

sierte Wissenschaft, die vielen die Religion unnütz erscheinen lasse. Zusätzlich betonte der Erzbischof, daß er sich nur gegen den Mißbrauch des Wohlstandes wende. Die Beendigung der Spendenverteilung könne die Kirche vom Verdacht schlechter Motive befreien. Außer diesen Gründen lassen sich allerdings noch viele weitere finden: So tauften die Missionare vielfach ohne genügende Unterweisung. Die heutigen Klagen über *geringe Teilnahme am kirchlichen Leben* haben hier ihren Ursprung. Zudem kann von diesen Christen kaum der Impuls zu weiteren Bekehrungen ausgehen. Die Kirche verliert wegen der starken Binnenwanderung immer mehr den Überblick und — was schlimmer ist — den Kontakt zu ihren Mitgliedern. Die Familienplanung mindert den natürlichen Zuwachs der Kirche. Von der Säkularisierung sind alle Religionsgemeinschaften betroffen. Der Druck der Examina und die strenge Auslese beanspruchen die Jugendlichen in Schule und Universität stärker als in anderen Ländern. Für religiöse Unterweisung bleibt dabei kaum Zeit. Sonntagsschulen und Ferienkurse sind Versuche, diesem Dilemma zu entgehen, doch kommen sie nur für einen Teil in Frage, da auch diese Zeit für Nebenverdienste und Studienfinanzierung genutzt wird. Die Ausbildung selbst war bisher sehr fachbezogen ausgerichtet und hat erst in letzter Zeit die neokonfuzianische und puritanische Ausrichtung erhalten. Es fehlt mittlerweile das Erlebnis des Umbruchs und der Ausweglosigkeit, wie man es nach dem Krieg und der Flucht überall antraf. Die christlichen Kirchen haben außerdem durch ihre riesigen Baumaßnahmen den Verdacht verstärkt, nur ausführendes Organ einer mächtigen, ausländischen Organisation zu sein.

Politische Bindung der Kirchen

In einer sehr ausführlichen Analyse im Hongkonger „Sunday Examiner" (13. 3. 70) wies *J. McGrath S. S. C.* darauf hin, einer der tiefen Gründe des Rückganges der Konversionen (von 25 000 im Jahre 1956 über durchschnittlich 17 000 in den Jahren bis 1964 und 9300 im Jahre 1965 bis auf ca. 4600 im Jahre 1968 und den folgenden Jahren) liege in der allzu starken Hinwendung zu den *Festland-Chinesen*. Dies mußte die Kirche den Taiwanesen suspekt machen. Auch die Entsendung junger Missionare, die sich fast ausschließlich der Sozialarbeit oder der „Spezialseelsorge" widmen wollen (und nicht an einem bestimmten Ort als Missionar oder Pfarrer, schon gar nicht auf dem Lande), hat die Verbreitung des Glaubens nicht gerade allgemein gefördert. Sie wollen nur mit der Elite arbeiten und diese zu Führern heranbilden. Dieses Verfahren bringt nicht nur eine ungerechtfertigte Einseitigkeit mit sich, sondern verlängert indirekt auch die Beibehaltung erstrangiger Arbeit unter den Festland-Chinesen. Nach „The China Quarterly" (Nr. 44, Oktober/Dezember 1970, S. 38 ff.) haben die Taiwanesen weitgehend ihren Wohnsitz auf dem Lande und stellen viel weniger Führungskräfte als die ehemaligen Festlandbewohner.

Ein schweres Handikap ist die unverkennbare und offen proklamierte *Unterstützung der Politik Tschiang Kai-scheks durch die Kirche*. Der von ihm proklamierte militante Antikommunismus findet — aus Überzeugung oder Pragmatismus — Hilfestellung bei kirchlichen Repräsentanten. Besonders Kardinal Yü-Pin, nominell Erzbischof von Nanking, ist seit Jahrzehnten in die Politik „verwickelt". Er ist Mitglied der Nationalversammlung, widersetzt sich jedem Kontakt zwischen dem Vatikan und Peking und unterstützte erst kürzlich in einem spektakulären Akt die kulturelle Erneuerungsbewegung der Regierung. Öffentlich ehrte er in einer Feierstunde die Ahnen — und zwar vor einer riesigen Landkarte Chinas. Daß die Ahnenverehrung von der Kirche gutgeheißen und neuerdings sogar gefördert wird, ist sicherlich zu begrüßen (vgl. dazu den interessanten Beitrag „Christliche Ahnenverehrung in China?" von *L. Gutheinz SJ* in „Die katholischen Missionen", 5/1971), die damit verbundene politische Demonstration jedoch äußerst fragwürdig. Zuviel in der Mission und Kirche Taiwans ist auf die Zeit nach der „Rückeroberung" des Festlandes ausgerichtet. Die Schwierigkeiten für die Kirche treten spätestens in dem Moment auf, da der Anspruch der Regierung Tschiang Kai-scheks auf „Alleinvertretung" aller Chinesen endgültig isoliert ist. Die jetzige Haltung ist allerdings vielfach auch durch reinen Selbsterhaltungstrieb geprägt. Denn die von der Regierung gebilligte Religionsfreiheit gilt sicherlich nur so lange, wie sich die Kirchen bereiterklären, die Politik des Landes zu unterstützen. Die kürzliche Ausweisung protestantischer Missionare und der verzweifelte Versuch kirchlicher Delegationen Taiwans, auf internationalen Kongressen mit Hilfe von klaren Distanzierungen von eventuellen positiven Äußerungen gegenüber der Volksrepublik China ihre „Linie" herauszustellen, sind nur zwei von vielen Indizien dafür.

Auf seiten der Protestanten sehen die Probleme fast ähnlich aus. Nur läßt sich durch ihre Aufteilung in mehr als 50 Denominationen kein einheitliches Bild gewinnen. Zahlenmäßig sind die Protestanten (ca. 290 000) fast gleich vertreten wie die Katholiken. Presbyterianer und Methodisten stehen an der Spitze. Ähnlich wie die Katholiken haben auch sie sich im Schul- und Gesundheitssektor stark engagiert. Die ökumenische Arbeit auf diesem Gebiet ist in den letzten Jahren sehr verstärkt worden, während die theologische Aufarbeitung erst in den Anfängen steckt.

Wollen die Kirchen glaubwürdiger und dauerhafter wirken, werden sie sich vor allem in folgenden Bereichen bemühen müssen: 1. Abkehr von vorbehaltloser Unterstützung des Kuomintang-Regimes, 2. Verstärkung der Bemühungen um eine in der chinesischen Kultur und Tradition verankerte Kirche (Auseinandersetzung mit dem Konfuzianismus z. B.), 3. Dialog und Kooperation mit den anderen christlichen und nichtchristlichen Religionen (besonders Taoismus und Buddhismus). Es gibt bereits viele erfreuliche Ansätze dafür. Der *unübersehbare Einfluß des Konfuzianismus und die starke Stellung des mehr synkretistischen Taoismus* fordern geradezu diese Schwerpunkte heraus. Bei den Missionaren und Weltpriestern müssen in der Ausbildung neue Wege gefunden werden. Theologische Auseinandersetzungen unter den Priestern deuten sich bereits jetzt an. Der normalerweise konservative taiwanesische Priester steht oft verwirrt vor theologischen Aussagen aus dem Westen.

Zukunft ungewiß

Schwerwiegende Entscheidungen sind für Regierung und Kirchen zu erwarten. Die politische Konstellation kann sich — wie die Ereignisse der letzten Monate gezeigt haben — plötzlich ändern. Die praktisch allein von der nationalistischen Kuomintang-Partei getragene Regierung

Tschiang Kai-scheks hält zur Zeit noch die Bevölkerung mit Zensur, Geheimpolizei und Sondergesetzen sowie einer für das Festland konzipierten Verfassung in der Hand. Ein Musterbeispiel stellt Taiwan lediglich mit seinem Lebensstandard dar. Mag die Angst vor den chinesischen Kommunisten auch das Motiv für diese Unfreiheit sein, so wird damit doch die Glaubwürdigkeit des Regimes als Alternative erschüttert. Aus Kenntnis der chinesischen Geschichte heraus wäre ein diplomatisches Agreement hinter den Fronten zwischen Nationalchina und der Volksrepublik — nach einer Übergangsregelung — keineswegs auszuschließen. Der voraussichtliche Nachfolger Tschiang Kai-scheks, sein Sohn, ist mit einer Russin verheiratet und hat seine gesamte Ausbildung in Moskau erhalten. Die Unabhängigkeitsbewegung der Taiwanesen wünscht sich eine unabhängige Republik Taiwan, die als solche auch Mitglied der UNO werden könnte. Wie auch immer die Entwicklung laufen wird, für die Kirchen könnte sich die lange, enge Bindung an das augenblickliche Regime in jedem Falle nachteilig auswirken . . .

Dokumentation

Das Synodendokument über das priesterliche Dienstamt

Das Priesterdokument, dessen Wortlaut wir im folgenden in eigener Übersetzung wiedergeben, wurde von einem Sonderausschuß unter dem Vorsitz von Kardinal J. Höffner *ausgearbeitet. Ihm gehörten außerdem Kardinal* V. Enríque y Tarancón, *der Berichterstatter des praktischen Teils der Priesterfrage, der theologische Sondersekretär* J. Medina, *dessen theologische Fachgehilfen und die Relatoren der zwölf Sprachgruppen an. Diese nahmen die Arbeit sofort nach Abschluß der Gesamtdebatte über das erste Synodenthema auf, um einen abstimmungsreifen Text zusammenzustellen. Das Ergebnis war ein Dokument, das in 19 Abstimmungsabschnitte aufgeteilt war. Vierzehn davon erhielten in der ersten Abstimmung vom 2. November sofort die erforderliche Zweidrittelmehrheit. Die fünf restlichen Abschnitte, darunter die Einleitung und die verschiedenen Abschnitte über den Zölibat, erreichten erst im zweiten Durchgang am 5. November die notwendige Stimmenzahl. Die Unterschrift unter dem Abstimmungsdokument sollte den Papst instand setzen, die Stimmen zu wägen und nicht nur zu zählen. Der einzelne stimmberechtigte Bischof war dabei nur dann an die Meinung seiner Bischofskonferenz gebunden, wenn diese ihm in einer bestimmten Frage eine bestimmte Meinungsäußerung auferlegt hatte. War dies nicht der Fall, so konnte er auch seiner eigenen abweichenden Auffassung, die er vielleicht erst im Laufe der Debatte revidiert hatte, folgen. Abgestimmt wurde nach dem bekannten Schema „placet" (Ja), „non placet" (Nein) und „placet iuxta modum" (Ja, mit Vorbehalt). Bei der zweiten Abstimmung über die in den Text bereits eingearbeiteten Modi konnte nur noch mit „Ja" oder „Nein" gestimmt werden. Die Modi konnten jedoch nicht alle im einzelnen berücksichtigt werden. Praktisch hat man nur die wichtigsten Änderungsvorschläge zu den einzelnen Abschnitten — und auch diese nur summarisch — in die zweite hier folgende Textfassung eingearbeitet.*

Einleitung

In den letzten Jahren, vor allem nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, durchlebt die Kirche eine tiefgehende Erneuerung, an der sich alle Christen mit großer Freude und in Treue gegenüber dem Evangelium beteiligen sollen. In ihr zeigt sich nämlich die Gegenwart des Wirkens des Heiligen Geistes, um unsere Sendung zu erleuchten, zu stärken und zu vollenden.

Jede echte Erneuerung ist für die Kirche unbestreitbar von großem Wert und Segen. Wir wissen gut, daß durch das vergangene Konzil die Priester mit neuem Eifer erfüllt wurden und durch ihre tägliche Sorge viel zu dieser Erneuerung beigetragen haben. Wir haben so viele mutige Priester vor Augen, die treu zu ihrem Amt stehen und die in Völkern, wo die Kirche unterjocht wird, oder auch in Missionsländern ihr Leben ganz in den Dienst Gottes stellen und dabei zufrieden sind. Zugleich bringt aber diese Erneuerung auch eine Reihe von Schwierigkeiten mit sich, welche die Priester — seien sie Bischöfe oder Presbyter — in besonders ausgeprägter Weise empfinden. Wir alle müssen in dieser Zeit der Erneuerung die Zeichen der Zeit erforschen und sie im Lichte des Evangeliums deuten (vgl. Gaudium et spes, Nr. 4), damit wir mit vereinten Kräften die Geister zu unterscheiden vermögen, ob sie aus Gott sind, damit nicht die Einheit der Sendung der Kirche durch Zweideutigkeiten verdunkelt oder die notwendige Anpassung durch Einförmigkeit verhindert wird. Indem wir so alles prüfen und das Gute übernehmen, vermag die heutige Krise durchaus zu einer Vertiefung des Glaubens zu führen.

Aufgrund seiner Bedeutsamkeit hat der Papst der diesjährigen Synode das Amtspriestertum als Beratungsthema vorgelegt. Viele Bischofskonferenzen haben dieses Thema mit ihren Priestern und öfters auch mit Laien vor der Synode durchgesprochen. Auch einige Presbyter wurden als Hörer gerufen, damit sie den Bischöfen, die über so hochbedeutsame Fragen verhandeln, zur Verfügung ständen.

Wir wollen unsere Pflicht mit jener evangelischen Einfachheit erfüllen, wie sie Hirten, die der Kirche dienen, ansteht. Eingedenk unserer Verantwortung für die brüderliche Gemeinschaft der Kirche wollen wir den Glauben unserer Brüder im priesterlichen Amt sowie aller Christen stärken, ihre Hoffnung aufrichten und ihre Liebe fördern. Mögen unsere Worte dem Gottesvolk und den ihnen dienenden Priestern Trost und Freude bringen!

Die Sendung der Kirche wurde in ihrer Reichweite vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausführlicher erläutert, ja auch ihr Verhältnis zur Welt war Gegenstand, vor allem der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes". Die intensivere Beschäftigung mit dieser Materie war außerordentlich fruchtbar: Man hat klarer erkannt, daß das Heil keine abstrakte gleichsam ahistorische oder überzeitliche Kategorie ist, sondern von Gott ausgeht und den ganzen Menschen sowie alle Menschen erfassen und sie in Freiheit zum Reich Gottes führen soll, damit Gott alles in allem sei (1 Kor. 15, 28).

Wie leicht einzusehen ist, sind auch einige Schwierigkeiten entstanden: Eine Reihe von Priestern fühlt sich von den Veränderungen, welche sich heute in den menschlichen Gemeinschaften abspielen, ausgeschlossen und nicht in der Lage, jene Fragen, die die Menschen heute bewegen, zu lösen. Daraus ergeben sich eine Anzahl von Fragen: Kann man die Laien eigentlich gleichsam von außen ermahnen? Vermag eigentlich die Kirche ohne die tätige Präsenz des Presbyters in einigen Gruppen hinreichend präsent zu sein? Wenn aber der Status des Presbyters so ist, daß er ihn vom Leben, wie es sich in der Welt abspielt, absondert, ist dann nicht der Status des Laien besser? Was soll man vom priesterlichen Zölibat in der lateinischen Kirche unter den heutigen Verhältnissen halten, was vom spirituellen Leben eines ganz in der Welt stehenden Presbyters?

Nicht wenige Priester, die in sich die durch die Säkularisierung entstandene Kontestationsbewegung spüren, empfinden auch das drängende Bedürfnis, die weltlichen Tätigkeiten zu heiligen

und das Evangelium als Ferment in den Ereignissen selbst wirksam werden zu lassen. In ähnlicher Weise entwickelt sich das Bedürfnis, mit den gemeinschaftlichen Bestrebungen der Menschen zusammenzuarbeiten, um eine gerechtere und brüderlichere Gesellschaft aufzubauen. In einer Welt, wo fast alle Probleme offensichtlich eine politische Dimension haben, halten einige eine Beteiligung an der Politik, ja sogar an revolutionären Bewegungen gleichsam für unerläßlich.

Das Konzil unterstrich den Vorrang der Verkündigung des Evangeliums, die über den Glauben zur Sakramentenspendung als deren Erfüllung führen soll. Die heutigen Vorstellungen über das religiöse Phänomen jedoch nähren in vielen Zweifel am Sinn des sakramentalen und kultischen Dienstes. Sehr viele Priester jedoch, die sich in keiner Identitätskrise befinden, stellen sich eine andere Frage: Wie muß man es bewerkstelligen, damit die Sakramentenpastoral ein wirklicher Ausdruck des Glaubens ist, der sich tatsächlich auf das gesamte persönliche und soziale Leben auswirkt, damit nicht der christliche Kult fälschlich zu einem rein äußerlichen Ritualismus entwertet wird? Da die Priester auf das Image der Kirche gegenüber der Welt sehr bedacht sind, wünschen viele in einem vertieften Bewußtsein von der Würde der menschlichen Person eine Erneuerung der zwischenmenschlichen Beziehungen, der Beziehungen zwischen den einzelnen und den Institutionen sowie der Strukturen der Autoritätsausübung selbst. Probleme und Verwirrung unter den Presbytern entstehen oft auch daraus, daß sie in ihrer pastoralen und missionarischen Sorge der heutigen Mentalität mit veralteten Methoden begegnen müssen.

Die Beziehungen zwischen Bischöfen und Presbytern sowie zwischen den Presbytern selbst werden in dem Maße noch schwieriger, in dem sich die Amtsausübung immer mehr diversifiziert. Die heutige Gesellschaft nämlich gliedert sich in viele Gruppen, in denen verschiedene Disziplinen gelten, die verschiedene Kompetenzen und apostolische Methoden erfordern. Von daher ergeben sich Probleme der Brüderlichkeit, des Zusammenhangs im priesterlichen Dienst.

Das letzte Konzil brachte die traditionelle und gehaltvolle Lehre vom allgemeinen Priestertum in geeigneter Weise wieder in Erinnerung (vgl. „Lumen gentium", Nr. 10). Daraus jedoch entsprangen gleichsam in einem Umschlag des Pendels einige Probleme, welche die spezifische Stellung des priesterlichen Amtes in der Kirche zu verdunkeln scheinen und einige Priester und Gläubige stark beunruhigen. Viele Tätigkeiten, z. B. die Katechese, die Leitung der Gemeinden, ja sogar die Spendung von Sakramenten, die früher den Presbytern vorbehalten waren, werden heute immer häufiger von Laien ausgeübt, während viele Priester die Lebensweise der Laien annehmen wollen. Dies führt bei einigen zu der ängstlichen Frage: Gibt es überhaupt einen spezifischen Charakter des priesterlichen Dienstes oder nicht? Ist dieser Dienst notwendig? Ist das Priestertum unverlierbar? Was bedeutet es, heute Presbyter zu sein? Würde es nicht genügen, für den Dienst an der christlichen Gemeinde Vorsitzende zu bestimmen, die für das Gemeinwohl Sorge tragen, auch ohne sakramentale Weihe, und die ihr Amt auf Zeit ausüben?

Jedoch werden noch andere schwierigere Fragen aufgeworfen, die zum Teil mit der Bibelwissenschaft zusammenhängen und die eine Vertrauenskrise gegenüber der Kirche anzeigen: Ist nicht die heutige Kirche viel zu weit von ihren eigenen Ursprüngen entfernt, um das alte Evangelium den Menschen unserer Zeit noch glaubwürdig verkünden zu können? Ist überhaupt nach so vielen kritischen Untersuchungen der Zugang zur Realität Christi noch möglich? Sind uns die wesentlichen Strukturen der Urkirche hinreichend bekannt, so daß sie gleichsam als unveränderliches Schema für alle Zeiten, und so auch für unsere, beibehalten werden müssen?

Man muß jedoch zugeben, daß die Probleme, welche sich die Priester selbst stellen, sich sehr häufig in erster Linie aus den wirklichen Schwierigkeiten ergeben, die sie bei ihrer Amtsausübung haben und nicht — auch wenn dies bisweilen zutreffen mag — aus dem Geist erbitterter Kontestation oder aus rein egoistischen persönlichen Interessen.

Die obengenannten Fragen, die nur zum Teil neu, zum Teil aber längst bekannt sind, auch wenn sie heute in neuen Formen auftreten, lassen sich nur im Gesamtzusammenhang der modernen Kultur begreifen, die über ihren Sinn und ihren Wert von großen Zweifeln befallen ist. Die neuen technischen Errungenschaften führen sowohl zu einer enthusiastischen und übersteigerten Hoffnung wie auch zu einer tiefgehenden Angst. Mit Recht fragt man sich, ob der Mensch imstande sein wird, die Werke seines Geistes zu beherrschen und sie zum Fortschritt hinzulenken.

Die einen, insbesondere die Jugend, verzweifeln am Sinn dieser Welt und suchen ihr Heil in rein meditativen Systemen, in künstlich herbeigeführten, sie aber an den Rand der Gesellschaft drängenden paradiesischen Zuständen, indem sie es aufgeben, sich gemeinsam um wahre Menschlichkeit zu bemühen.

Andere verlegen sich, erfüllt von einer großen und utopischen Hoffnung, in der Gott jedoch nicht vorkommt, darauf, einen Zustand totaler Freiheit zu erlangen und verlegen den Sinn ihres ganzen persönlichen Lebens von der Gegenwart in die Zukunft. Auf diese Weise fallen Aktion und Kontemplation, Arbeit und Spiel, Kultur und Religion, die immanente und die transzendente Dimension des menschlichen Lebens, auseinander und verlieren ihre ursprüngliche tiefe Einheit.

So wartet die Welt selbst in dunkler Ahnung auf die Lösung dieses Dilemmas und bereitet den Weg, den die Kirche, die das Evangelium verkündet, beschreiten kann. Den Menschen ist als einziges allumfassendes Heil Christus angeboten, der Sohn Gottes und Menschensohn, der sich durch die Kirche selbst in der Geschichte vergegenwärtigt: Er fügt nämlich die bis ans Ende gehende Liebe Gottes für die Menschen, die im Dunkeln nach dem Weg suchen, und den Wert menschlicher Liebe, in der einer sein Leben hingibt für seine Freunde, zu einer Einheit zusammen. In Christus und in ihm allein sind diese beiden eins, und in dieser Synthese leuchtet der Sinn des menschlichen, individuellen und sozialen Lebens auf. Die Sendung der Kirche, welche der Leib Christi ist, ist daher keineswegs überholt. Sie ist vielmehr für die heutige Zeit wie für die Zukunft von aktuellster Bedeutung: Die Kirche als ganze ist Zeugin und wirksames Zeichen dieser Einheit, und dies in besonderer Weise durch das Dienstamt des Priesters. Dieser übt nämlich in der Kirche sein Amt aus, indem er die Liebe Gottes in Christus durch Wort und Sakrament für uns vergegenwärtigt und indem er die Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander aufbaut. Dies alles erfordert jedenfalls, daß wir alle uns täglich bemühen, uns nach dem Geist des Evangeliums zu erneuern.

Wir wissen jedoch, daß es Teile der Welt gibt, wo jener tiefgehende Umbruch bisher weniger ausgeprägt empfunden wird, und daß die von den Priestern aufgeworfenen Fragen nicht überall gestellt werden, nicht von allen und auch nicht vom gleichen Standpunkt aus. Da aber heute die Kommunikation unter Menschen und Völkern viel dichter ist und sich ungeheuer schnell vollzieht, halten wir es für gut und angebracht, uns mit diesen Fragen im Licht des Glaubens auseinanderzusetzen und in aller Demut und in der Kraft des Heiligen Geistes für sie einige Prinzipien für eine Antwort anzugeben. Wenn diese Antwort auch je nach den regionalen Verhältnissen verschieden angewandt werden muß, so wird sie jedoch auch für alle Gläubigen und Priester, die von dieser Umbruchsituation weniger erfaßt sind, wahr sein. Im Bestreben, das Zeugnis des Glaubens zu stärken, ermahnen wir alle Gläubigen, brüderlich ihre Aufmerksamkeit auf den Herrn Jesus, der in seiner Kirche lebt, zu richten und ihn zu sehen, der in besonderer Weise in seinen Dienern wirken will. So werden sie überzeugt sein, daß die christliche Gemeinschaft ihre Sendung in vollem Sinne ohne das Amtspriestertum nicht erfüllen kann. Die Priester mögen aber auch wissen, daß die Bischöfe an ihren Sorgen und Ängsten ganz und gar Anteil nehmen und immer mehr Anteil nehmen wollen.

Aus diesem Wunsch heraus möchten die Väter der Synode im Geiste des Evangeliums, in Treue gegenüber der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils und auch eingedenk der Dokumente und Ansprachen Papst Pauls VI. einige Grundaussagen der

kirchlichen Lehre über das Priesteramt, die heute besonders vordringlich sind, sowie einige Orientierungen für die pastorale Praxis kurz darlegen.
[Ergebnis der Abstimmung: 190 Ja-, 7 Neinstimmen, 1 Enthaltung.]

Erster Teil: Einige grundlegende Lehraussagen

1. Christus — der Anfang und das Ende

Jesus Christus, der Sohn Gottes und das Wort, das der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat (Joh. 10, 36), in dem die Fülle des heiligen Geistes wohnt (vgl. Luk. 4, 1. 18—21; Apg. 10, 38), hat der Welt das Evangelium der Wiederversöhnung zwischen Gott und den Menschen verkündet. Sein prophetisches Wort, das durch Werke bekräftigt wurde, erreichte seinen Höhepunkt im Ostergeheimnis, dem unüberbietbaren Wort der göttlichen Liebe, mit dem der Vater uns angesprochen hat. Am Kreuz zeigte Jesus sich uns am deutlichsten als guter Hirte, der sein Leben für seine Schafe dahingibt, um sie zu der in ihm selbst gegründeten Einheit zusammenzuführen (Joh. 10, 15 ff; 11, 52). Durch seine Selbsthingabe hat er das höchste und einzige Priestertum vollzogen und alle rituellen Priestertümer und Opfer des Alten Bundes, ja sogar der Völker erfüllt und überboten und in seinem Opfer das Elend der Menschen aller Zeiten angenommen: jener, die um der Gerechtigkeit willen leiden, die von einem unglücklichen Schicksal täglich bedrängt werden; auch die Mühsal all jener, die die Welt verlassen haben, um durch Aszese und Kontemplation Gott zu erreichen sich bemühen, oder die ihr Leben aufrichtig in den Dienst einer besseren gegenwärtigen und künftigen Gesellschaft stellen. Die Sünden aller Menschen hat er am Kreuz auf sich genommen und uns nach seiner Auferweckung von den Toten und seiner Erhöhung zum Herrn (Phil. 2, 9—11) mit Gott wiederversöhnt und die Fundamente zum Volk des Neuen Bundes, der die Kirche ist, gelegt.
Er ist der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen, der Mensch Jesus Christus (1 Tim. 2, 4), in ihm wurde alles geschaffen (Kol. 1, 16; Joh. 1, 3 ff.), und in ihm wurden alle Dinge zusammengeführt (Eph. 1, 10). Da er das Abbild des Vaters und die Offenbarung des unsichtbaren Gottes ist (Kol. 1, 15), hat er durch seine Erniedrigung und Erhöhung uns in die Gemeinschaft mit dem Heiligen Geiste, die er selbst mit dem Vater lebt, eingeführt.
Wenn wir also vom Priestertum Christi sprechen, müssen wir die einzigartige und unvergleichliche Wirklichkeit vor Augen haben, die auch das prophetische und königliche Amt des fleischgewordenen Wortes Gottes mit umfaßt. So bezeichnet und offenbart Jesus Christus auf vielfältige Weise die Gegenwart und Wirksamkeit der zuvorkommenden Liebe Gottes. Indem er selbst als Herr ständig durch seinen Geist auf die Kirche einwirkt, provoziert er die Gegenliebe aller Menschen zu dieser ungeschuldeten Liebe und drängt sie dazu.
Durch die Schriften, wie sie in der lebendigen Tradition der Kirche verstanden werden, steht allen der Zugang zur Person und zum Mysterium Christi im Heiligen Geiste stets offen. Alle Schriften, besonders die des Neuen Testamentes, hängen aufgrund der einen Inspiration eng miteinander zusammen und sind aufeinander hingeordnet und daher nur in diesem Inspirations- und Zuordnungszusammenhang zu interpretieren. Auch gibt es keine Bücher des Neuen Testamentes, die von so unterschiedlicher Bedeutung sind, daß einige von ihnen als bloße Spätbildungen anzusehen sind. Die persönliche und unmittelbare Beziehung zu Christus in der Kirche bildet auch für den heutigen Gläubigen die Grundlage seines gesamten spirituellen Lebens.

2. Die Kirche und die Apostel

Christus gründete seine Kirche, die er auf Petrus aufbauen wollte, auf den Aposteln, in denen bereits ihr doppelter Aspekt aufscheint: in der Gemeinschaft der Zwölf ist bereits die Gemeinschaft im Geist wie auch der Ursprung des hierarchischen Dienstes gegenwärtig (vgl. Ad gentes, Nr. 5). Daher sprechen die Schriften des Neuen Testamentes von der Kirche, die auf den Aposteln gegründet ist (Apg. 21, 14; vgl. Mt. 16, 18), was die alte Tradition kurz so ausdrückte: „Die Kirchen stammen von den Aposteln, die Apostel von Christus, Christus von Gott" (Tert. de praescr. haer. XXI, 4).
Die auf die Apostel gegründete, in die Welt gesandte und in ihr pilgernde Kirche wurde dazu gestiftet, das Sakrament jenes Heiles zu sein, das in Christus von Gott zu uns gekommen ist. In ihr ist Christus in der Welt heilswirksam in der Weise gegenwärtig, daß die den Menschen angebotene Liebe Gottes und die Antworten der Menschen einander entsprechen. Der Heilige Geist ruft in der Kirche und durch sie jene Impulse hochherziger Freiheit hervor, in denen der Mensch am Schöpfungs- und Erlösungswerk selbst Anteil nimmt.

3. Ursprung und Sinn des hierarchischen Amtes

Die Kirche, die durch die Gabe des Geistes als Organismus verfaßt ist, hat an den Ämtern Christi des Priesters, Propheten und Königs auf verschiedene Weise Anteil, um die Heilssendung in seinem Namen und in seiner Kraft als priesterliches Volk (vgl. „Lumen gentium", Abschnitt 10) auszuführen.
Aus den Schriften des Neuen Testamentes ist klar, daß die Apostel und die Gemeinde der Gläubigen in gegenseitiger Verbindung und Zuordnung unter Christus dem Haupt und dem Wirken seines Geistes zur ursprünglichen unveräußerlichen Struktur der Kirche gehören. Die zwölf Apostel nämlich übten ihre Sendung und ihre Ämter aus, und sie „hatten nicht bloß verschiedene Helfer im Dienstamt (vgl. Apg. 6, 2—6; 11, 30; 13, 1; 14, 23; 20, 17; 1 Thess 5, 12—13; Phil. 1, 1; Kol. 4,11), sondern übertrugen, damit die ihnen anvertraute Sendung nach ihrem Tod weitergehe, gleichsam nach Art eines Testaments ihren unmittelbaren Mitarbeitern die Aufgabe, das von ihnen begonnene Werk zu vollenden und zu kräftigen (Apg. 20, 27; 2 Tim. 4, 6; Kol. 1, 1; 1 Tim. 5, 22; 2 Tim 2, 2; Tit. 1, 5; Clemens von Rom, Ad Cor. 44, 3); sie legten ihnen ans Herz, achtzuhaben auf die ganze Herde, über welche der Heilige Geist sie gesetzt habe, die Kirche Gottes zu weiden (vgl. Apg. 20, 28). Deshalb bestellten sie solche Männer und gaben dann Anordnung, daß nach ihrem Hingang andere bewährte Männer ihr Dienstamt übernähmen (vgl. Clemens v. Rom, Ad Cor. 44, 2)" (Lumen gentium, Nr. 20).
Die Paulusbriefe zeigen, daß der Apostel sich bewußt gewesen ist, im Auftrag und aufgrund der Sendung Christi zu handeln (2 Kor. 5, 18 ff.). Die dem Apostel für die ihm anvertrauten Kirchen übertragenen Vollmachten wurden, soweit sie übertragbar waren, an andere weitergegeben (vgl. 2 Tim. 1, 6), die ihrerseits verpflichtet waren, sie an andere weiterzugeben (vgl. Tit. 1, 5).
Diese Wesensstruktur der Kirche, die durch die Herde (grege) und die dazu bestimmten Hirten (1 Petr. 5, 1—4) konstituiert ist, bleibt nach der Tradition der Kirche selbst stets normativ; auf diese Weise kann die Kirche nie in sich selbst verschlossen bleiben und untersteht immer Christus als ihrem Ursprung und Haupt.
Unter den verschiedenen Charismen und Diensten wird durch den einen priesterlichen Dienst des Neuen Testamentes, der die Aufgabe Christi des Mittlers fortsetzt und vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen dem Wesen nach und nicht nur graduell unterschieden ist (vgl. Lumen gentium, Nr. 10), das wesentliche Werk der Apostel fortdauernd denn durch die wirksame Verkündigung des Evangeliums, durch die Sammlung und die Leitung der Gemeinde, durch die Vergebung der Sünden und insbesondere durch die eucharistische Feier vergegenwärtigt er Christus als Haupt der Gemeinde, indem er dessen Werk der Erlösung der Menschen und der vollkommenen Verherrlichung Gottes ausführt.
Die Bischöfe nämlich und in untergeordnetem Grade die Presbyter erhalten kraft des Weihesakraments, das ihnen die Salbung des Heiligen Geistes mitteilt und sie Christus gleich-

gestaltet (vgl. Presbyterorum ordinis, Nr. 2), Anteil am Heiligungs-, Lehr- und Leitungsamt, deren Ausübung durch die hierarchische Gemeinschaft genauer bestimmt wird (vgl. Lumen gentium, Nr. 24, 27, 28).
Das priesterliche Dienstamt erreicht seinen Höhepunkt im Vollzug des heiligen Opfers, das Quelle und Mittelpunkt der Einheit der Kirche ist. Allein der Priester vermag an Christi Statt zu handeln, um dem Opfermahl vorzusitzen und es zu vollziehen, in dem sich das Volk Gottes mit der Hingabe Christi vereint.
Der Priester ist das Zeichen des göttlichen und zuvorkommenden Heilsplanes Gottes, der heute in der Kirche verkündet wird und wirksam ist. Er selbst vergegenwärtigt Christus als Erlöser des ganzen Menschen unter den Brüdern auf sakramentale Weise, und zwar in ihrem individuellen und sozialen Leben. Er ist das Unterpfand der ersten Verkündigung des Evangeliums, um die Gemeinde zu versammeln, sowie der unablässigen Erneuerung der bereits versammelten Gemeinde. Ohne die Präsenz und das Wirken dieses Dienstamtes, das durch Handauflegung unter Gebet empfangen wird, kann die Kirche ihrer Treue und ihrer sichtbaren Kontinuität nicht völlig gewiß sein.

4. Der bleibende priesterliche Charakter

Durch die Handauflegung wird die unverlierbare Gabe des Heiligen Geistes mitgeteilt (vgl. 2 Tim. 1, 6). Diese Wirklichkeit macht den geweihten Amtsträger Christus dem Priester gleichförmig und weiht ihn (vgl. Presbyterorum ordinis, Nr. 2); sie gibt ihm Anteil an der Sendung Christi unter dem doppelten Aspekt der Autorität und des Dienstes. Diese Autorität ist nicht die des Amtsdieners: sie ist nämlich die Manifestation der „exousia" (d. h. der Vollmacht) des Herrn, durch dessen Kraft der Priester mit dem eschatologischen Werk der Wiederversöhnung (vgl. 2 Kor. 1, 20; 5, 18—20) beauftragt wird. Auch er selbst arbeitet für die Umkehr der Freiheit der Menschen zu Gott zur Auferbauung der christlichen Gemeinde.
Der für das ganze Leben bleibende Charakter dieser prägenden Realität, die nur dem Glauben zugänglich ist und die in der kirchlichen Tradition als priesterliches Prägemal bezeichnet wird, bringt zum Ausdruck, daß Christus sich der Kirche auf unwiderrufliche Weise zum Heil der Welt verbunden hat und daß die Kirche selbst sich Christus bei der Erfüllung seines Werkes in endgültiger Weise weiht. Der Amtsträger, dessen Leben durch die im Weihesakrament empfangene Gabe geprägt ist, bringt der Kirche in Erinnerung, daß die Gabe Gottes endgültig ist. Er ist inmitten der Gemeinde, die im Geiste lebt, ungeachtet ihrer Unzulänglichkeiten, das Unterpfand der heilswirkenden Gegenwart Christi.
Die Teilnahme am Priestertum Christi geht in keiner Weise verloren, auch wenn der Priester aus kirchlichen oder persönlichen Gründen vom Vollzug seines Amtes entbunden oder dieser ihm entzogen wird.
[Ergebnis der zweiten Abstimmung: 182 Ja-, 14 Neinstimmen, 2 Enthaltungen.]

5. Im Dienst an der Gemeinschaft

Auch wenn der Priester seinen Dienst in einer einzelnen Gemeinde ausübt, so soll er doch nicht ausschließlich diese eine Gemeinde von Gläubigen im Auge haben. Sein Dienst tendiert nämlich stets auf die Einheit der ganzen Kirche und darauf, alle Völker in ihr zu versammeln. Jede einzelne Gemeinde von Gläubigen bedarf der Gemeinschaft mit dem Bischof und der Gesamtkirche. Auf diese Weise ist auch der priesterliche Dienst wesentlich gemeinschaftsbezogen, und zwar im Prebyterium und mit dem Bischof, der durch Wahrung der Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri der Körperschaft der Bischöfe eingegliedert ist. Dies gilt auch von jenen Priestern, die nicht unmittelbar im Dienst einer Gemeinde stehen, oder von denjenigen, die in entlegenen und abgeschiedenen Gebieten arbeiten. Auch die Ordenspresbyter sind im Rahmen des besonderen Zieles und der besonderen Struktur ihres Instituts der kirchlich ausgerichteten Sendung untrennbar eingefügt.
Das Leben und die ganze Aktivität des Presbyters soll vom Geist der Katholizität geprägt sein, d. h. vom Sinn für die universale Sendung der Kirche, so daß er gern alle Gaben des Geistes anerkennt, ihnen einen freien Spielraum gewährt und sie zum allgemeinen Wohl hinlenkt.

Dem Beispiel Christi folgend, sollen die Presbyter die Brüderlichkeit mit dem Bischof und untereinander pflegen, die in der Ordination und in der Einheit der Sendung gründet, damit das priesterliche Zeugnis immer glaubwürdiger werde.

6. Der Priester und die Wirklichkeit dieser Welt

Alle wirklich christlichen Unternehmungen zielen auf das Heil des Menschen ab, das auch die weltlichen Dinge umfaßt, obwohl sein Wesen endzeitlich ist. Alle Wirklichkeiten dieser Welt müssen der Herrschaft Christi unterworfen werden. Das heißt jedoch nicht, daß sich die Kirche fachliche Kompetenzen anmaßt und so die Autonomie der weltlichen Ordnung mißachtet. Die eigentliche Sendung der Priester wie auch der Kirche, die Christus ihr anvertraut hat, ist nicht politischer, ökonomischer oder sozialer Natur, sondern gehört in den religiösen Bereich (vgl. Gaudium et spes, Nr. 42); dennoch vermag er im Rahmen seines Dienstamtes viel zum Aufbau einer gerechteren weltlichen Ordnung beizutragen, insbesondere dort, wo die menschlichen Probleme der Ungerechtigkeit und Unterdrückung besonders schwerwiegend sind. Dabei soll er jedoch stets die kirchliche Gemeinschaft wahren und Gewalt in seinem Reden und Tun als nicht dem Evangelium gemäß ausschließen.
Vielmehr sollen das Wort des Evangeliums, das er selbst im Namen Christi und der Kirche verkündet, und die wirksame Gnade des sakramentalen Lebens, die er verwaltet, den Menschen von seinen persönlichen und sozialen Egoismen befreien und gerechte Lebensbedingungen unter den Menschen fördern, die das Zeichen der gegenwärtigen Liebe Christi unter uns sind (vgl. Gaudium et spes, Nr. 58, am Schluß).

Zweiter Teil: Richtlinien für das Leben und den Dienst des Priesters

Die Väter dieser Synode, die hier die priesterliche Sendung im Lichte des Mysteriums Christi und der Gemeinschaft der Kirche prüfen und die sich der Sorgen bewußt sind, welche Bischöfe und Presbyter auf Grund der Schwierigkeiten bei der heutigen Ausübung des gemeinsamen Amtes empfinden, legen folgende Richtlinien vor, um einige Fragen zu klären und um ihnen mehr Mut zu machen.

1. Verkündigung und sakramentales Leben

a) „Die Priester des Neuen Testamentes werden zwar auf Grund ihrer Berufung und Weihe innerhalb der Gemeinde des Gottesvolkes in bestimmter Hinsicht abgesondert, aber nicht, um von dieser, auch nicht von irgendeinem Menschen, getrennt zu werden, sondern zur vollen Hingabe an das Werk, zu dem sie Gott erwählt hat" (Presbyterorum ordinis, Nr. 3, 1). Ihre Identität finden daher die Presbyter, wenn und sofern sie die Sendung der Kirche voll und ganz leben und sie in verschiedener Weise in Gemeinschaft mit dem ganzen Gottesvolk ausüben, um den Heilsplan in der Geschichte durch die Tat zu vollenden. „Da (die Priester) aber auf Grund ihres eigenen Amtes — das vorzugsweise im Vollzug der die Kirche vollendenden Eucharistie besteht — mit Christus als dem Haupte in Gemeinschaft stehen und andere zu dieser Gemeinschaft hinführen, können sie unmöglich übersehen, wieviel noch an der Vollgestalt des Leibes ... fehlt und wieviel deshalb noch zu tun ist, damit er immer weiter wachse" (Ad gentes, Nr. 39).

b) Zu allen Menschen werden Presbyter gesandt, und ihre Sendung muß mit der Predigt des Wortes Gottes beginnen. „Die erste Aufgabe der Priester ... ist es, allen die frohe Botschaft Gottes zu verkünden ... Durch das Heilswort wird ja der Glaube ... im Herzen der Nichtgläubigen geweckt und im Her-

zen der Gläubigen genährt" (Presbyterorum ordinis, Nr. 4). Die Verkündigung ist darauf hingeordnet, „daß alle, durch Glauben und Taufe Kinder Gottes geworden, sich versammeln, inmitten der Kirche Gott loben, am Opfer teilnehmen und das Herrenmahl genießen" (Sacrosanctum concilium, Nr. 10). Das recht verstandene Dienstamt führt zu den Sakramenten und zum christlichen Leben, wie es in der sichtbaren Gemeinschaft der Kirche und in der Welt verwirklicht wird.

Die Feier der Sakramente bildet nämlich mit der Verkündigung des Gotteswortes eine Einheit und vertieft so den Glauben, indem sie ihn durch die Gnade stärkt. Die Sakramente können daher nicht gering eingeschätzt werden, da das Wort durch sie zu seiner vollen Wirkung gelangt, nämlich zur Gemeinschaft mit dem Mysterium Christi. Ja, die Priester sollen ihr Amt so ausüben, daß die Gläubigen „immer wieder voll Hingabe zu jenen Sakramenten hinzutreten, die eingesetzt sind, um das christliche Leben zu nähren" (Sacrosanctum concilium, Nr. 59).

Die ständige Verkündigung und ein geordnetes sakramentales Leben der Gemeinschaft erfordern jedoch ihrer Natur nach den Dienst der Autorität, d. h. den Dienst an der Einheit und den Vorsitz der Liebe. Auf diese Weise wird die Einheit von Verkündigung und Sakramentenspendung in der Sendung der Kirche ganz offenkundig. Das Auseinanderfallen von Verkündigung und kultischem Vollzug würde die Kirche in ihrem Innersten spalten bis zur Glaubenskrise hin, und der Presbyter, der den Dienst an der Einheit in der Gemeinschaft verrät, würde seinen Dienst in grober Weise zweckentfremden.

Die Einheit zwischen Verkündigung und sakramentalem Leben ist das Spezifische des ganzen priesterlichen Dienstamtes. Daher muß jeder Priester diese Einheit stets vor Augen haben. Doch dieses Prinzip ist auf das Leben jedes einzelnen Priesters mit der nötigen Unterscheidung anzuwenden. Denn das priesterliche Dienstamt muß häufig in verschiedenen Ausprägungen (diversificari) vollzogen werden, um den neuen Situationen, in denen das Evangelium zu verkünden ist, besser zu entsprechen.

c) Obgleich von der Glaubenspädagogik her eine allmähliche Einführung des Menschen in das christliche Leben gefordert wird, muß das Evangelium der Welt von der Kirche stets unverkürzt gepredigt werden. Jeder Priester hat für seinen Teil eine spezielle Verantwortung für die Verkündigung des ganzen Wortes Gottes und dessen Interpretation nach dem Glauben der Kirche.

Die Proklamation des Wortes Gottes, die geistgewirkte Botschaft von den Wundertaten Gottes und die Berufung der Menschen zur Teilnahme am österlichen Geheimnis und zu dessen Einführung als Ferment in die konkrete Menschheitsgeschichte ist dann Gottes Tat, wenn die Kraft des Geistes am Werke ist, welche die Kirche nach innen und nach außen eint. Die Verkündigung bereitet die Wege des Herrn mit großer Geduld und mit großem Glauben unter den verschiedenen menschlichen Lebensbedingungen, die sich schneller oder langsamer ändern.

Die Notwendigkeit, sowohl die persönlichen wie die sozialen Perspektiven der Frohbotschaft zu berücksichtigen, damit sie den grundlegenderen menschlichen Problemen entspricht (vgl. „Christus Dominus" Nr. 13), führt dazu, daß die Kirche die Umkehr zu Gott nicht nur den einzelnen Menschen predigt, sondern — soweit es ihr zusteht (pro parte sua) — auch als gesellschaftliches Gewissen die Gesellschaft selbst anspricht und ihr gegenüber ihr prophetisches Amt ausübt, wobei sie freilich stets auf ihre eigene Erneuerung bedacht sein muß. Was jedoch die Lebenserfahrungen betrifft, die man vor Augen haben und stets im Lichte des Evangeliums interpretieren muß, so können sie weder die einzige noch die Hauptnorm der Verkündigung sein.

d) Das Heil, das durch die Sakramente bewirkt wird, kommt nicht von uns, sondern von Gott; das ist ein Beweis für den Primat Christi, des einzigen Priesters und Mittlers, in seinem Leib, der Kirche.

Da die Sakramente wirklich Sakramente des Glaubens sind, erfordern sie von jedem Christen, der seiner Vernunft mächtig ist, eine bewußte und freie Teilnahme. Von daher ist die große Bedeutung der Glaubensvorbereitung und der Glaubensdisposition für ihren Empfänger offenkundig; von daher ergibt sich aber auch, wie notwendig das Glaubenszeugnis des Spenders in seinem ganzen Leben, insbesondere aber in seiner Einschätzung und in seinem Vollzug der Sakramente ist.

Den Bischöfen und — in bestimmten rechtlich festgelegten Fällen — den Bischofskonferenzen ist die Aufgabe anvertraut, die pastorale Tätigkeit und die liturgische Erneuerung in größerer Anpassung an jede einzelne Region nach vom Heiligen Stuhl erlassenen Normen authentisch zu fördern und auch die Kriterien für die Zulassung zu den Sakramenten aufzustellen. Diese Kriterien, die von den Presbytern angewandt werden sollen, müssen den Gläubigen auch erklärt werden, so daß der, der ein Sakrament empfangen will, sich der eigenen Verantwortung stärker bewußt wird.

Im Bewußtsein ihrer Aufgabe, alle Menschen in der Liebe Christi zu versöhnen, und mit Vorsicht gegenüber der Gefahr von Spaltungen sollen die Presbyter sich mit großer Klugheit und pastoraler Liebe darum bemühen, apostolisch engagierte Gemeinschaften heranzubilden, die den Missionsgeist der Kirche überall vergegenwärtigen. Gruppenbildungen, die sich nicht außerhalb der Pfarrei- und Diözesanstruktur stellen, sollen sich so in die Pfarr- und Diözesangemeinschaft eingliedern, daß sie in ihnen als Ferment des missionarischen Geistes wirken. Die Notwendigkeit, geeignete Formen zu finden, um die Frohbotschaft wirksam allen Menschen in verschiedensten Situationen zu bringen, bietet Gelegenheit, Dienste auszuüben, die im Rang unterhalb des Presbyteramtes liegen.

[Ergebnis der Abstimmung: 182 Ja-, 12 Neinstimmen, 4 Enthaltungen.]

2. *Profane und politische Tätigkeiten*

a) Auch wenn der priesterliche Dienst neben anderen Tätigkeiten ausgeübt wird, so ist er doch nicht nur als vollgültiges menschliches Tun anzusehen, sondern ist den übrigen Tätigkeiten überlegen, selbst wenn diese Überlegenheit nur im Lichte des Glaubens voll erkennbar ist. Daher soll der priesterliche Dienst normalerweise ganzzeitlich ausgeübt werden. Auf keinen Fall kann nämlich die Teilnahme an weltlicher Aktivität als Hauptziel gelten; noch vermag sie ausreichend die Verantwortung der Presbyter zum Ausdruck zu bringen. Die Presbyter müssen, auch wenn sie nicht der Welt verhaftet sind und sich die Welt zum Beispiel nehmen, als Zeugen und Ausspender eines anderen als des irdischen Lebens (Presbyterorum ordinis, Nr. 3, 1) dennoch in der Welt leben (vgl. Presbyterorum ordinis, Nr. 3, 1; 17, 1; Joh. 17, 14—16).

Will man unter konkreten Umständen die Vereinbarkeit zwischen den profanen Tätigkeiten und dem priesterlichen Dienstamt prüfen, so ist zu untersuchen, ob und auf welche Weise solche Aufgaben und Tätigkeiten der Sendung der Kirche, den noch nicht evangelisierten Menschen und schließlich der christlichen Gemeinschaft nach dem Urteil des Ortsbischofs und seines Presbyteriums dienen. Nötigenfalls soll die Bischofskonferenz befragt werden. Wenn jedoch solche für gewöhnlich den Laien zukommende Tätigkeiten von der Verkündigungsaufgabe des Presbyters selbst gefordert werden, müssen sie mit seinen sonstigen Verpflichtungen in Einklang gebracht werden. Dies ist dann der Fall, wenn sie unter den gegebenen Umständen als notwendige Modalitäten des eigentlichen geistlichen Dienstes angesehen werden können (vgl. Presbyterorum ordinis, Nr. 8).

b) Die Presbyter sind zugleich mit der ganzen Kirche gehalten, soweit sie können, eine bestimmte Verhaltensweise einzunehmen, wenn es darum geht, die menschlichen Grundrechte zu verteidigen, die menschliche Person in ihrer Ganzheit zu fördern, für die Sache des Friedens und der Gerechtigkeit einzutreten. Dies soll aber immer mit Mitteln geschehen, die dem Evangelium entsprechen. Dies alles gilt jedoch nicht nur für den

individuellen, sondern auch für den sozialen Bereich; daher sollen die Presbyter den Laien helfen, damit diese sich um die eigene rechte Gewissensbildung bemühen.
In Verhältnissen, in denen verschiedene legitime politische, soziale oder ökonomische Entscheidungen möglich sind, haben die Presbyter wie alle Bürger das Recht, ihren eigenen Standpunkt zu vertreten. Da aber politische Optionen ihrer Natur nach relativ sind und das Evangelium niemals adäquat interpretieren, soll der Presbyter, der Zeuge der zukünftigen Dinge ist, gegenüber jedem politischen Amt oder politischen Bestrebung eine gewisse Distanz wahren.

Um aber ein wirksames Zeichen der Einheit zu bleiben und das Evangelium in seiner unverkürzten Aussage verkündigen zu können, kann der Presbyter bisweilen verpflichtet sein, sich der Ausübung dieses seines Rechtes auf diesem Gebiet zu enthalten. Darüber hinaus muß darauf geachtet werden, daß nicht sein Standpunkt als einzig legitime christliche Option erscheint oder zum Grund für eine Spaltung unter den Gläubigen wird. Die Presbyter mögen sich der reifen Lebenserfahrung (maturitas) der Laien bewußt sein, die sie hochschätzen sollen, wenn es einen spezifischen Bereich von ihnen betrifft.
Die Übernahme eines leitenden Amtes oder die aktive Tätigkeit (militantia activa) für eine politische Partei soll einem Presbyter nur in konkreten Ausnahmefällen gestattet sein: wenn dies vom Wohl der Gemeinschaft wirklich gefordert wird, mit Zustimmung des Bischofs, nach Befragung des Priesterrates und — wenn dies notwendig sein sollte — der Bischofskonferenz.
Stets soll man sich also die Priorität der spezifischen Sendung, welche die gesamte Existenz der Presbyter trägt, vor Augen führen, so daß sie mit großer Zuversicht in den Dingen, die Gott betreffen, eine erneuerte Erfahrung haben und sie den Menschen, die darauf warten, wirkungsvoll und mit Freude verkündigen können.

3. Das geistliche Leben der Presbyter

Den innersten Sinn seines ganzen Lebens, das in der Einheit und der Kraft des Geistes zu führen ist, wird jeder Priester in seiner Berufung und in seinem Dienst selbst finden. Denn der Presbyter, der wie auch die übrigen Getauften dazu berufen ist, Christus gleichförmig zu sein (vgl. Röm. 8, 29), hat darüber hinaus, wie die Zwölf, in besonderer Weise Anteil an der Lebensweise und der Sendung Christi, des höchsten Hirten: „Und er bestellte zwölf, daß sie seine Begleiter und seine Sendboten seien, um zu predigen" (Mk. 3, 14 und 16 gr.). Daher darf es im Leben des Priesters keine Aufspaltung zwischen der Liebe zu Christus und dem apostolischen Eifer geben.

Wie Christus, vom Heiligen Geiste gesalbt, aus seiner innersten Liebe zum Vater heraus dazu gedrängt wurde, sein Leben für die Menschen hinzugeben, so widmet sich der Presbyter, vom Heiligen Geiste geweiht, dem vom Sohne vollbrachten Werk des Vaters. Daher kommt die Richtschnur des priesterlichen Lebens in den Worten Jesu zum Ausdruck: „Und für sie heilige ich mich, damit auch sie geheiligt seien in Wahrheit" (Joh. 17, 19).
Vom Beispiel Christi, der in ständigem Gebet weilte, und vom Heiligen Geist, in dem wir „Abba, Vater" rufen, angeleitet, sollen die Presbyter sich der Betrachtung des Wortes Gottes widmen und täglich die Gelegenheit benutzen, die Ereignisse des Lebens im Lichte des Evangeliums zu erwägen, so daß sie als treue und aufmerksame Hörer des Wortes im persönlichen Gebet, im Stundengebet, im häufigeren Empfang des Bußsakramentes zu wirklichen Dienern des Wortes werden und insbesondere das Geheimnis der Eucharistie tief verehren. Die Feier der Eucharistie bleibt, auch wenn sie ohne Teilnahme der Gläubigen geschieht, dennoch Zentrum und Mitte des ganzen Lebens der Kirche und der priesterlichen Existenz.

Mit übernatürlichem Sinn soll der Presbyter, der Gemeinschaft der Heiligen teilhaftig, besonders häufig zu Maria, der Gottesmutter, aufschauen, die das Wort Gottes in vollkommenem Glauben aufnahm, und sie täglich um die Gnade bitten, ihrem Sohn gleichförmig zu werden.
Die apostolische Arbeit bietet ihrerseits einen unerläßlichen Anlaß zur Förderung des spirituellen Lebens des Presbyters: „Wenn sie so die Rolle des Guten Hirten übernehmen, werden sie gerade in der Betätigung der Hirtenliebe das Band der priesterlichen Vollkommenheit finden, das ihr Leben und ihr Wirken zur Einheit verknüpft" (Presbyterorum ordinis, Nr. 14). Denn der Presbyter wird bei der Ausübung seines Dienstes vom Tun der Kirche und dem Beispiel der Gläubigen erleuchtet und gestärkt. Die vom seelsorglichen Leben auferlegten Verzichte mögen ihm zu einer immer tieferen Teilnahme am Kreuz Christi und so zur Erlangung einer reineren pastoralen Liebe verhelfen.
Die gleiche Liebe der Presbyter wird sie auch dazu bestimmen, ihr geistliches Leben jenen Weisen und Formen der Heiligung anzupassen, die geeigneter sind und den Menschen unserer Zeit und Kultur besser entsprechen. Indem er allen alles werden will, um alle zu retten (1 Kor. 9, 22), soll der Priester auf das Wirken des Heiligen Geistes in unseren Tagen hinhören. So wird er nicht nur durch menschliches Bemühen das Wort Gottes verkündigen, sondern von diesem Wort selbst als brauchbares Werkzeug angenommen werden, dessen Wort „wirksam und schärfer ist als jedes zweischneidige Schwert" (Hebr. 4, 12).

4. Der Zölibat

a) Grundlagen des Zölibats
Der Zölibat steht in vollem Einklang mit der Berufung zur apostolischen Nachfolge Christi und mit der vorbehaltlosen Antwort des Berufenen, der den Seelsorgedienst übernimmt. Durch den Zölibat macht der seinem Herrn nachfolgende Priester seine größere Verfügbarkeit sichtbar und möchte sich, indem er den Weg des Kreuzes beschreitet, in österlicher Freude gleichsam als eucharistisches Opfer (eucharistice) verzehren.

Wenn der Zölibat jedoch im Geiste des Evangeliums, mit Gebet und Wachsamkeit, in Armut, Freude, ohne Rücksicht auf Ehren und in brüderlicher Liebe gelebt wird, ist er ein Zeichen, das nicht lange verborgen bleiben kann, sondern in wirksamer Weise Christus den Menschen dieser Zeit proklamiert. Denn Worte werden heute nicht sehr hochgeschätzt, wohl aber das Zeugnis des Lebens, das den Radikalismus des Evangeliums aufweist und mitreißende Kraft besitzt.

b) Konvergenz der Motive
Die Ehelosigkeit als persönliche Entscheidung um eines großen, schon bloß natürlichen Wertes willen fördert die volle Ausreifung der menschlichen Persönlichkeit und ihre Integration; dies gilt um so mehr von der um des Himmelreiches willen übernommenen Ehelosigkeit, wie dies im Leben so vieler Heiliger und gläubiger Menschen offenkundig ist, die sich in einem ehelosen Leben ganz für Gott und die Menschen eingesetzt haben und so den menschlichen und christlichen Fortschritt fördern.

In der Gegenwartskultur, in der die spirituellen Werte verwischt werden, deutet der ehelose Priester die Präsenz des absoluten Gottes an, der uns einlädt, sein Bild zu erneuern. Wo aber der Wert der Sexualität so sehr übersteigert wird, daß die wahre Liebe in Vergessenheit gerät, ruft der Zölibat um des Reiches Christi willen die Menschen zur Höhe treuer Liebe zurück und eröffnet den letzten Sinn des Lebens.

Mit Recht spricht man außerdem vom Wert des Zölibats als eines eschatologischen Zeichens. Der ehelose Priester verbindet sich mit Christus als dem höchsten und absoluten Gut auf besondere Weise, indem er jeden kontingenten menschlichen Wert hinter sich läßt (superando), und macht die Freiheit der Kinder Gottes in Vorwegnahme offenbar. Wenn auch der Zeichencharakter der christlichen Ehe und ihr Wert für die Heiligung ungeschmälert anerkannt werden, so zeigt doch der Zölibat um des Himmelreiches willen klarer jene Fruchtbarkeit im Geiste bzw. jene Zeugungskraft des Neuen Gesetzes, in der der Apostel sich in Christus als Vater und Mutter seiner Gemeinden weiß.
Aus dieser besonderen Christusnachfolge schöpft der Priester

größere Stärke und Kraft zum Aufbau der Kirche; diese Kraft vermag nur in innerster und ständiger Vereinigung mit seinem Geiste bewahrt und vermehrt zu werden. Diese Verbindung mit Christus will das treue Volk Gottes in seinen Hirten wahrnehmen und kann sie in ihnen erkennen.
Durch den Zölibat können die Priester Gott leichter ungeteilten Herzens dienen und sich für ihre Herde (ovibus) einsetzen, so daß sie die Verkündigung und die Einheit der Kirche besser fördern können. Daher werden die Priester, auch wenn sie nicht so zahlreich sind, aber durch dieses leuchtende Zeugnis des Lebens hervorragen, apostolisch fruchtbarer wirken.

Der Zölibat des Priesters ist darüber hinaus nicht nur das Zeugnis einer einzigen Person, sondern hat aufgrund der besonderen Gemeinschaft, die die Mitglieder des Presbyteriums zusammenbindet, als Zeugnis der ganzen Körperschaft der Priester, das das Volk Gottes bereichert, auch einen sozialen Charakter.

c) Der Pflichtzölibat in der lateinischen Kirche

Die Traditionen der orientalischen Kirchen sollen, so wie sie heute in den verschiedenen Regionen in Kraft sind, unverändert bestehenbleiben.
Die Kirche hat das Recht und die Pflicht, die konkrete Form des priesterlichen Dienstes zu bestimmen und daher auch geeignetere, mit bestimmten menschlichen und übernatürlichen Eigenschaften ausgestattete Kandidaten auszuwählen. Wenn die Kirche den Zölibat als unerläßliche Bedingung für das Priestertum verlangt, so tut sie dies nicht deshalb, weil sie der Meinung ist, der Zölibat sei der einzige Weg zur Heiligung. Sie tut dies, indem sie sehr wohl die konkrete Form der Amtsausübung in der Gemeinschaft zur Auferbauung der Kirche ernsthaft in Erwägung zieht. Denn die geschichtliche Konkretisierung jedweder kirchlichen Einrichtung erfordert oft mehr (aliquid amplius), als sich aus dem Evangelium und dem Dogma abstrakt ableiten läßt.
Wegen des inneren und vielfältigen Zusammenhangs zwischen der pastoralen Aufgabe und dem ehelosen Leben wird das geltende Gesetz aufrechterhalten: wer nämlich die völlige Verfügbarkeit frei will, welche das unterscheidende Kennzeichen dieses Amtes ist, übernimmt auch frei das ehelose Leben. Der Kandidat darf diese Lebensform nicht als etwas ihm von außen Auferlegtes, sondern als freie Äußerung seiner von der Kirche durch den Bischof angenommenen und ratifizierten Hingabe empfinden. Auf diese Weise wird das Gesetz zum Schutz und zur Hilfe für die Freiheit, in der sich der Priester Christus übergibt, und zu einem „milden Joch".

d) Bedingungen, die den Zölibat begünstigen

Wir wissen sehr gut, daß der Zölibat in der heutigen Welt überall von besonderen Schwierigkeiten bedroht ist, die übrigens im Laufe der Jahrhunderte schon öfters empfunden wurden. Man muß freilich zugeben, daß der Zölibat als Gabe Gottes ohne eine adäquate Vorbereitung des Kandidaten nicht gehalten werden kann. Die Presbyter können jedoch die Schwierigkeiten überwinden, wenn geeignete Bedingungen gefördert werden, nämlich: das Wachsen des inneren Lebens durch Gebet, Selbstverleugnung, eine brennende Liebe zu Gott und den Menschen und durch andere Hilfen für das spirituelle Leben; eine menschliche Ausgeglichenheit durch Einordnung in das Gefüge der Sozialbeziehungen; ein brüderliches Verhältnis mit den anderen Presbytern und mit dem Bischof und freundlicher Umgang mit ihnen. Dazu müßten freilich die pastoralen Strukturen besser angepaßt sein und auch die Gemeinschaft der Gläubigen mithelfen.
Von Anfang an sollen die Kandidaten auf die positiven Gründe für die Entscheidung zum Zölibat bedacht sein, ohne sich von den Einwänden verwirren zu lassen, deren Anhäufung und ständige Opposition eher ein Zeichen dafür ist, daß der ehemalige Wert angefochten wird. Die Kandidaten mögen sich auch daran erinnern, daß die Kraft, womit Gott uns stärkt, immer jenen beisteht, die Ihm treu und uneingeschränkt dienen wollen.

Der Priester, der die Ausübung seines Dienstes aufgibt, soll gerecht und brüderlich behandelt, nicht aber zu priesterlichen Funktionen zugelassen werden.

[Ergebnis der Abstimmung über den Zölibat insgesamt (zweiter Teil, II, 4): 169 Ja-, 22 Neinstimmen, 7 Enthaltungen].

e) Das Zölibatsgesetz

Das in der lateinischen Kirche geltende Gesetz des priesterlichen Zölibats soll unverkürzt beibehalten werden.

f) Zur Ordination verheirateter Männer

Zwei Formeln werden den Vätern zur Abstimmung vorgelegt:
Formel A: Unter steter Wahrung des Vorbehaltsrechts des Papstes wird die Ordination verheirateter Männer auch in Sonderfällen nicht zugelassen.

[Ergebnis der Abstimmung: 107 Jastimmen, 2 Enthaltungen, 2 ungültige Stimmen.]

Formel B: Es ist allein Sache des Papstes, in besonderen Fällen, aus pastoralen Notwendigkeiten und unter Berücksichtigung des Wohls der Gesamtkirche die Ordination von verheirateten Männern reiferen Alters und erprobten Lebens zuzulassen.

[Ergebnis der Abstimmung: 87 Jastimmen, 2 Enthaltungen, 2 ungültige Stimmen.]

Anmerkung: Nach den Anordnungen des Präsidiums ist hier nur mit „Ja" oder „Nein" für bzw. gegen die eine oder andere Formel zu stimmen.

II. Die Presbyter in der Gemeinschaft der Kirche

1. Die Beziehungen zwischen den Presbytern und dem Bischof

Die Priester werden um so fester zu ihrer Sendung stehen, je mehr sie sich ihrer Treue gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft bewußt sind und je treuer sie sich ihr gegenüber erweisen. Auf diese Weise wird nämlich der pastorale Dienst, der von den Bischöfen, Presbytern und Diakonen ausgeübt wird, in der Kirche zu einem hervorragenden Zeichen dieser kirchlichen Gemeinschaft, sofern sie selbst den besonderen Auftrag empfangen haben, dieser Gemeinschaft zu dienen.
Damit aber dieser Dienst wirklich zu einem Zeichen der Gemeinschaft wird, sind die konkreten Umstände, unter denen er ausgeübt wird, ganz besonders zu berücksichtigen.
Grundlegend für die vertrauensvolle Wiederherstellung oder Erneuerung der gegenseitigen Beziehung zwischen Bischof und Presbyterium, dem dieser selbst vorsteht, ist das Leitprinzip des Konzilsdekrets „Presbyterorum ordinis", das vor allem von den Bischöfen strikter in der Praxis verwirklicht werden soll, nämlich daß gerade die Einheit von Weihe und Sendung die hierarchische Gemeinschaft der Presbyter mit der Körperschaft der Bischöfe fordert.
Der Dienst der Autorität und der Vollzug eines nicht bloß passiven Gehorsams sollen im Geiste des Glaubens, in gegenseitiger Liebe, in freundschaftlichem Vertrauen und beständigem und geduldigem Dialog geschehen, so daß die Zusammenarbeit und die verantwortliche Mitwirkung der Presbyter mit dem Bischof sich aufrichtig, menschlich und zugleich übernatürlich gestaltet.

Die persönliche Freiheit, die der eigenen Berufung und den gottgegebenen Charismen entspricht, sowie die geordnete Solidarität aller im Dienst an der Gemeinschaft und zum Nutzen der Sendung sind die zwei Bedingungen, die das spezifisch pastorale Handeln der Kirche bestimmen sollen (Presbyterorum ordinis, Nr. 7); für solche Bedingungen soll die Autorität des Bischofs, die im Geiste des Dienens auszuüben ist, bürgen.

Die im Weihesakrament begründete Brüderlichkeit unter den Priestern wird im Priesterrat, der seinem Wesen nach ein diözesaner Rat ist, in institutioneller Form sichtbar gemacht.

Die Tätigkeit dieses Rates kann vom Gesetz nicht völlig gleichgeordnet werden; seine Wirksamkeit hängt insbesondere vom wiederholten Bemühen ab, die Meinungen aller anzuhören,

damit eine Übereinstimmung mit dem Bischof erreicht wird, dem die letzte Entscheidung zusteht.
Wenn man so mit größter Aufrichtigkeit und Demut vorgeht und jedwede Einseitigkeit vermeidet, wird man leichter dazu kommen, in rechter Weise das allgemeine Wohl zu berücksichtigen.
Der Priesterrat ist eine Einrichtung, in der die Presbyter bei der ständig wachsenden Verschiedenheit der Dienste erkennen, daß sie im Dienst an ein und derselben Sendung der Kirche einander ergänzen.
Ihm kommt es unter anderem zu, klare und eindeutig umschriebene Zielvorstellungen zu entwerfen, Prioritäten vorzuschlagen, die Verfahrensweise anzugeben, alles zu unterstützen, was immer der Geist durch Einzelne und Gruppen anzuregen pflegt, und das geistliche Leben zu fördern, aus dem heraus die notwendige Einheit leichter erreicht werden kann.
Für die hierarchische Gemeinschaft zwischen Bischöfen und Presbytern (Presbyterorum ordinis, Nr. 7) sind neue Weisen ausfindig zu machen, in denen die Ortskirchen einen offeneren Zugang zueinander finden; Formen der Zusammenarbeit zwischen Presbytern und Bischöfen in überdiözesanen Organen und Unternehmungen müssen gesucht werden.
Die Mitarbeit der Ordenspriester ist notwendig; im Dienst an der Gesamtkirche sind ihre Arbeiten eine wertvolle Hilfe.

2. Die Beziehungen der Presbyter untereinander

Da die Presbyter in inniger sakramentaler Bruderschaft und Sendung untereinander verbunden sind und für das gleiche Werk zusammenarbeiten und einmütig zusammenwirken, soll unter ihnen ein gemeinsames Leben oder eine Art Lebensgemeinschaft, das verschiedene, auch nichtinstitutionelle Formen annehmen kann, gefördert werden. Vom Recht soll für geeignete Normen und für erneuerte oder völlig neue pastorale Strukturen gesorgt werden.
Auch Priestervereinigungen sind zu unterstützen, die im Geiste der ekklesialen Gemeinschaft „durch eine geeignete und entsprechend bewährte Lebensordnung sowie durch brüderliche Hilfe" (Presbyterorum ordinis, Nr. 8) die spezifischen Ziele ihres Amtes und „die Heiligkeit der Priester in der Ausübung ihres Dienstes" (Presbyterorum ordinis, Nr. 8) sich zu fördern bemühen.
Zu wünschen ist, daß — soweit möglich — nach Methoden gesucht wird, durch die, auch wenn sie schwieriger sind, Vereinigungen, die unter Umständen den Klerus in Parteien spalten, zur Gemeinschaft und kirchlichen Struktur geführt werden können.
Zwischen den Ordens- und Diözesanpriestern sollte es eine größere Kommunikation geben, damit zwischen beiden eine wirkliche priesterliche Brüderlichkeit herrscht und sie sich, vor allem in geistlichen Dingen, gegenseitig helfen.

3. Die Beziehungen zwischen Presbytern und Laien

Die Presbyter „sollen den Laien vertrauensvoll Ämter zum Dienst in der Kirche anvertrauen", ihnen „Freiheit und Raum zum Handeln lassen, ja sie sogar in kluger Weise dazu ermuntern, auch von sich aus Aufgaben in Angriff zu nehmen" (Presbyterorum ordinis, Nr. 9). Die Laien „sollen an den Sorgen und Nöten ihrer Priester Anteil nehmen und ihnen durch Gebet und Tat nach Kräften helfen, daß sie ihre Schwierigkeiten leichter überwinden und erfolgreicher ihre Aufgaben erfüllen können" (Presbyterorum ordinis, Nr. 9).
Die spezifische Eigenart der Einheit der Kirche soll man jedoch stets vor Augen haben, damit sowohl die persönliche Freiheit entsprechend den bewährten Pflichten und Charismen jedes einzelnen als auch die Lebens- und Handlungseinheit des Gottesvolkes in geeigneter Weise zusammenklingen.

Der Seelsorgerat, dem besonders ausgewählte Kleriker, Ordensleute und Laien angehören (Christus Dominus, Nr. 27), bietet durch seine Überlegungen und Studien die notwendigen Grundlagen, damit die Diözesangesellschaft ihre pastorale Aufgabe organisch vorausplanen und wirksam durchführen kann.

Je mehr sich die gegenseitige verantwortliche Zusammenarbeit zwischen Bischöfen und Presbytern insbesondere in den Priesterräten festigt, desto mehr ist zu wünschen, daß in den einzelnen Diözesen ein Pastoralrat errichtet wird.

4. Das ökonomische Verhalten

Die ökonomischen Probleme der Kirche können nur dann gelöst werden, wenn sie im Gesamtzusammenhang mit der Gemeinschaft und Sendung des Gottesvolkes gesehen werden. Es ist Sache der Gläubigen, der Kirche in ihren notwendigen Bedürfnissen zu Hilfe zu kommen.

Bei solchen Fragen ist nicht nur die Solidarität innerhalb der Orts- und Diözesankirche oder eines Ordensinstituts zu bedenken, sondern darüber hinaus die Lage der Diözesen der gleichen Region oder Nation, ja sogar der ganzen Welt, besonders aber die der Kirchen in den sog. Missionsländern und anderen armen Gegenden.

Die Besoldung der Priester, die zwar im Geiste der evangelischen Armut bestimmt werden, aber nach Möglichkeit gleich hoch und ausreichend sein soll, ist eine Pflicht der Gerechtigkeit und muß auch die soziale Vorsorge einschließen. Zu beseitigen sind in diesem Bereich die sehr großen Unterschiede, vor allem zwischen den Presbytern derselben Diözese oder Jurisdiktion. Dabei sollen jedoch auch die allgemeinen Lebensbedingungen der betreffenden Region bedacht werden.

Sehr zu wünschen scheint es, daß das christliche Volk allmählich so erzogen wird, daß die Einkünfte der Priester von ihren Diensthandlungen, vornehmlich den sakramentalen, losgelöst werden.

Schluß

Den Priestern, die ihren Dienst des Geistes (vgl. 2 Kor. 3, 4—12) inmitten der Gemeinschaft der ganzen Kirche ausüben, stehen neue Möglichkeiten zu einem vertieften Zeugnis in der Welt von heute offen.
Mit großer Zuversicht sollen wir daher in die Zukunft schauen. Indem wir die Apostel, besonders Petrus und Paulus, als Vorbild eines zu erneuernden Priesterbildes stets vor Augen haben, wollen wir Gott, dem Vater, dafür danken, daß uns die wunderbare Gelegenheit gegeben wird, daß alle das Antlitz Christi getreuer aufscheinen lassen.

Schon gibt es wirkliche Anzeichen für ein wiederauflebendes geistliches Leben, während die Menschen überall auf der Erde unter den Schwierigkeiten der heutigen Zeit auf die Fülle des Lebens harren. Diese tiefgreifende Erneuerung kann gewiß nicht ohne Teilnahme am Kreuz des Herrn geschehen, denn der Diener ist nicht größer als sein Herr (vgl. Joh. 13, 16), sondern indem wir vergessen, was hinter uns liegt, und uns ausstrecken nach dem, was in der Zukunft liegt (vgl. Phil. 3, 13).

Mit großem Mut müssen wir der Welt die Fülle des von Ewigkeit her in Gott verborgenen Mysteriums aufzeigen, damit die Menschen durch seine Fülle zur umfassenden Fülle Gottes gelangen können (Eph. 3, 20).
„Wir verkünden euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns sich offenbarte: was wir gesehen und gehört haben, verkünden wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft habt zusammen mit uns. Unsere Gemeinschaft ist Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohne, Jesus Christus" (1 Joh. 1, 2—3).

Zeitbericht

Das Thema Gerechtigkeit auf der römischen Bischofssynode

Diejenigen, die ihr Interesse primär auf das zweite Thema der römischen Bischofssynode gerichtet hatten, auf die „Gerechtigkeit in der Welt", dürften von der Synode nicht weniger enttäuscht worden sein wie manche anderen, die einen unmittelbaren Durchbruch in der Priesterfrage erhofften (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 529—536). Es gab interessante Aspekte in der Debatte, besonders dort, wo sich Synodenväter Rechenschaft für das kircheninterne Defizit an Gerechtigkeit gaben oder wo Bischöfe aus Entwicklungsländern sich zu einem nüchternen und realistischen Urteil über ihre eigene Situation durchrangen und die Lösungen für ihre Probleme nicht allein von außen suchten. Aber es gab wenig Höhepunkte, und vielfach fehlte es schlicht an der Sachkunde des ohne Expertengremium tagenden Episkopats. Es gab vor allem in der Generaldebatte viel Deklamation, viel improvisiertes Palaver und ziemlich viel Unbehagen über das eigene Unvermögen, Konkreteres, Wirklichkeitsnäheres und zugleich Fundierteres zu sagen, als es bereits in den letzten päpstlichen Enzykliken steht. Zudem gerieten die Bischöfe in Zeitnot, nachdem sich die Priesterdebatte bis zum 18. Oktober hingezogen hatte, und im Abstimmungswirrwarr der letzten Tage sah es eine Zeitlang sogar so aus, als ob das notdürftig redigierte Abschlußpapier (vgl. ds. Heft, S. 584) ohne schlüssige Approbation dem Papst zugeleitet werden müßte. Dabei hatte man zu Beginn der Debatte, belehrt durch die schwierigen Debatten zur Priesterfrage, zeitlich und methodisch vorzubauen versucht.

Die einleitende Berichterstattung hatte der sozial engagierte Erzbischof von Cáceres, *T. Alberto y Valderrama* (Philippinen) bereits am 14. Oktober verlesen und den Vätern ausgehändigt. Die Debatte im Plenum endete — ähnlich wie die erste über die Priesterfrage — mit der Zusammenfassung der Schwerpunkte der Plenumsdiskussion durch den Berichterstatter. Am 25. Oktober versuchte dieser den Vätern für die Diskussion in den Sprachgruppen zugleich ein Frageschema an die Hand zu geben, in dem die Zielpunkte — schon im Hinblick auf ein eventuelles Dokument — angegeben waren, die die Sprachgruppen anvisieren sollten. Auf diese Weise konnte man die Richtungslosigkeit und das zeitraubende und ärgerliche Suchen nach Sinn und Zweck der Aussprache über die Priesterfrage diesmal in etwa vermeiden. Die meisten Sprachgruppen hielten sich auch an dieses Schema: 1. Einladung zur Aktion; 2. Erziehung zur Gerechtigkeit; 3. Zeugnisgeben für die Gerechtigkeit; 4. Solidarität und Zusammenarbeit zur Förderung des Fortschritts und 5. Hinweise auf andere Probleme (z. B. Wettrüsten, Krieg, Migration u. a.).

Den Sprachgruppen selbst wurde nur wenig Zeit gelassen. Sie schlossen ihre Debatten bereits am 29. Oktober mit einem Bericht der zwölf Relatoren über deren Ergebnisse. Ein rasch gebildetes Sonderkomitee, dem die Relatoren in den Sprachgruppen, der Berichterstatter vor dem Plenum, der Sondersekretär *R. Torella Cascante*, Vizepräsident der Kommission „Justitia et Pax" und des Laienrates, und die ihm beigeordneten Sekretäre angehörten, versuchte anschließend unter großem Zeitdruck in Tag- und Nachtschicht einen brauchbaren Text zusammenzuschmieden, konnte aber diese Aufgabe nicht bewältigen.

Das Unrecht in der Welt . . .

In der Gesamtaussprache über das Thema kehrte ein fester thematischer Grundriß immer wieder, der faktisch mit dem des vorsynodalen Arbeitspapiers (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 325—332) und dem der vorgetragenen Relatio in etwa zusammenfiel: 1. Versuch einer Bestandsaufnahme der Ungerechtigkeiten in der Welt mit Ansätzen einer Situationsanalyse; 2. Versuch einer selbstkritischen Gewissenserforschung der Kirche über ihren eigenen Anteil an Ungerechtssystemen; 3. die mögliche Aktion der Kirche, und zwar einmal ad intra (Gewissensbildung, Erziehungsarbeit, zwischenkirchliche Zusammenarbeit und Solidarität) und einmal ad extra in die Welt hinein (sozialkritisches Engagement, kirchliche Entwicklungshilfe, kirchlicher Beitrag zur Schaffung einer neuen Weltgesellschaft u. a.).

Ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit hat die Synode doch faktisch ein *ziemlich umfassendes Panorama der Ungerechtigkeiten in der Welt* gezeichnet, angefangen von wirtschaftlicher Ausbeutung über alle Formen von Diskriminierung bis hin zu politischer Unterdrückung, Krieg und Verfolgung einzelner, ganzer Völker und der Kirche selbst. Dabei waren die Väter durchaus um das ihnen erreichbare Maß an Konkretisierung bemüht. Dies war noch relativ problemlos bei den in Wirtschafts- und Handelsstrukturen begründeten nationalen und internationalen Ungerechtigkeiten. Hier blieb man mehr oder weniger anonym. Angesprochen wurden die Strukturen bzw. die großen internationalen Wirtschaftsentscheidungen monopolisierender Gesellschaften. Problematischer wurde es jedoch dort, wo die politischen Regime bestimmter Länder ins Spiel kamen. Hier wurden Bischöfe der betreffenden Länder (Brasilien, Angola, Mozambique, Südafrika) erheblich zurückhaltender als ihre Kollegen aus anderen Ländern.

Die Relatio versuchte zwar einige neuere soziale Probleme in den Unrechtskatalog mitaufzunehmen (z. B. das neu entstehende Stadtproletariat, die rechtliche Ungleichheit der Frau, die Situation der Gastarbeiter, die wachsende Zahl der Arbeitslosen in den Entwicklungs- und zum Teil in den Industrieländern), überging aber völlig die mit der modernen Kriegführung zusammenhängenden Ungerechtigkeiten: den Rüstungswettlauf, den Waffenhandel, das vielfach noch verweigerte Recht auf Kriegsdienstverweigerung und das Flüchtlingsproblem. In der Debatte kamen sie aber alle zur Sprache; darüber hinaus wandten sich die Väter noch gegen den in der Bevölkerungspolitik mancher Länder enthaltenen Zwang zur Geburtenregelung, gegen Abtreibung als Unrecht gegenüber dem werdenden Leben, gegen Meinungsterror, Umweltverschmutzung u. a. Auch die aktuellen Krisenherde der Weltpolitik blieben nicht unerwähnt: das Nahostproblem mit der längst überfälligen Lösung der Jerusalemfrage (vgl. Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 253), die von niemanden mehr beanstandete Doktrin von der „begrenzten Souveränität" der Staaten im sozialistischen Machtbereich und der Ausschluß Taiwans aus der UNO, der sich während der Synode selbst ereignete und der sogar, wenn auch wohl verschlüsselt, Eingang in das Abstimmungsdokument gefunden hat.

Eine eigentliche Analyse dieser Situation konnten und wollten die Väter der Synode freilich nicht bieten. Die Kritik am Fehlen einer solchen Situationsanalyse im synodalen Arbeitspapier, die von verschiedenen Seiten vorgebracht worden war, wies der Relator in seinem einleitenden Bericht mit der Begründung zurück, dies sei in erster Linie Sache der Ortskirchen und ihrer Bischöfe. Aufgrund ihrer Kenntnis der konkreten historischen, kulturellen und sozialen Situation ihrer Länder seien diese eher dazu imstande als Rom. Einzelne analytische Ansätze zielten auf eine Vertiefung der Ursachen in anthropologischer und theologischer Hinsicht. So führte z. B. der Berichterstatter Alberto die Ungerechtigkeiten, gleich welcher Form, „in letzter Analyse" auf die „Unterdrückung der Integrität und der Würde der menschlichen Person" zurück, der eine größere Beteiligung an politischen und wirtschaftlichen Entscheidungen verweigert wird. Nicht wenige Väter waren darüber hinaus um eine theologische Vertiefung bemüht: die Ungerechtigkeit dürfe nicht nur rein soziologisch, sondern müsse vor allem als soziale *Sünde* gesehen und verurteilt werden.

. . . und in der Kirche

Diese Tour d'horizon der Bischöfe über das Unrecht in der Welt konnte, wollten sie glaubwürdig bleiben, vor jenem Unrecht nicht haltmachen, das *in und von der Kirche selbst* begangen wurde und wird. Das synodale Arbeitspapier enthielt über diesen Bereich nur wenige Sätze. Es gab aber immerhin eine Begünstigung der privilegierten Klassen durch „einige" Institutionen der Kirche zu. Erzbischof Alberto nannte indessen in seiner Relatio die kritischen Punkte schon konkreter und ausführlicher beim Namen: z. B. das Anhäufen kirchlichen Besitzes in armen Regionen, wodurch die Kirche nur allzuleicht mit den Reichen und Mächtigen identifiziert wird, ihre Glaubwürdigkeit einbüßt, wenn sie dort Ungerechtigkeiten anzuprangern sucht oder sogar überhaupt zum sozialkritischen Engagement unfähig wird; die mangelnde Achtung vor den Rechten der Angestellten in der Kirche, ihrem Recht auf gerechte Entlohnung, auf menschenwürdige Arbeitsbedingungen, auf eine effektive Mitbestimmung in Personalangelegenheiten sowie ihrem Recht auf Meinungsfreiheit und auf ein regelrechtes Gerichtsverfahren. Der Relator, Erzbischof Alberto, forderte auch eine stärkere Beteiligung der Laien an den Entscheidungsprozessen in der Kirche, etwa in nationalen Pastoralräten. Über diese Punkte hinaus, die in den Interventionen wie in den Arbeitskreisen von verschiedener Seite angesprochen wurden, warfen *V. Tepe,* Bischof von Ilhéus (Brasilien), und andere (z. B. der Weihbischof von Madrid, *R. Echarren Ysturiz*) das Problem der ungleichgewichtigen und somit ungerechten Verteilung von Priester und Ordensfrauen in der Kirche innerhalb einzelner und zwischen verschiedenen Ländern auf. Der Bischof von Mbeya (Tansania), *J. Sangu,* sprach im Namen der Synodalen von Tansania, Uganda und Malavi von drei Ärgernissen in der Kirche: den Bettelreisen von Missionsbischöfen in andere Diözesen, dem neokolonialistischen Anstrich mancher Evangelisierungsmethoden und vom Aufdrängen unafrikanischer religiöser Lebensformen.

Die Abhängigkeit der offiziellen Kirche von politischen Regimen und ihre Furcht vor dem Verlust zahlreicher Privilegien beklagte *J. Lecuyer,* der Generalobere der Kongregation vom Heiligen Geist. Diese hinderten die Kirche in gewissen Ländern, sich für das Recht und gegen das Unrecht einzusetzen. Ein so motiviertes Schweigen der offiziellen Kirche und ihre mangelnde Unterstützung jener, die gegen Unrecht protestieren, laufe auf ihre faktische Solidarisierung mit den politischen und wirtschaftlichen Mächten hinaus. So erscheine sie dann in den Augen der Armen nur zu leicht als Instrument im Dienste der Machthaber. Damit aber verliere sie jegliche Freiheit, das Evangelium unverkürzt zu verkünden. Lecuyer stellte zum Schluß die Frage, ob nicht die Kirche auf dieser Synode öffentlich die Ungerechtigkeiten zugeben sollte, die noch heute in ihrem Bereich geschehen?

Einen speziellen Punkt, den sich einige Bischöfe vornahmen, der aber bei manchen anderen noch ein gewisses Tabu darzustellen scheint, bildete die noch vielfach kritisierte kirchliche Benachteiligung der *Frau.* Bei nicht wenigen scheint sich auf der Synode ein Meinungsumschwung angebahnt zu haben. *Th. van Asten,* der Generalobere der Weißen Väter, kritisierte die „untergeordnete Rolle, die der Frau bei kirchlichen Beratungs- und Entscheidungsprozessen traditionell zugestanden wird". Dies sei heute nicht länger akzeptabel. Man muß den Frauen mehr vertrauen. Je mehr sie in die allgemeine pastorale Planung integriert würden, desto größere Dienste würden sie leisten (*P. Arrupe,* Generaloberer der Jesuiten). Trotz der „Achtung und Liebe, mit der die Christenheit die Gottesmutter verehrt, betrachte sie den Mann immer noch als einzigen, dem Verantwortung für Leitungs- und Verwaltungsfunktionen zukommen muß. Indessen beginne man selbst in islamischen Ländern, das den Frauen zugefügte Unrecht durch gesetzliche Reformen wiedergutzumachen . . . „Sollte die Kirche, wie es schon so oft geschah, unbeweglicher sein als Regierungen?" (*Maximos Hakim V.,* Patriarch von Antiochien). Der antiochenische Patriarch rechnete den Vätern vor, daß die Hälfte der Gläubigen Frauen seien und daß es zehnmal soviel Ordensfrauen wie Priester gebe, die jedoch zehnmal weniger Probleme aufwerfen würden. Er schlug als Thema der nächsten Synode die Stellung der Frau und die Rolle der Ordensfrau in der heutigen Kirche vor.

„Kein Argument sollte dazu dienen, die Frau von irgendeinem kirchlichen Dienst auszuschließen, wenn es lediglich auf männlichen Vorurteilen und blinder Anhänglichkeit an rein menschliche Traditionen beruht, die auf überholte Vorstellungen von der sozialen Stellung der Frau und auf eine fragwürdige Schriftinterpretation zurückgehen", erklärte der Erzbischof von St. Paul-Minneapolis, *L. Byrne,* USA. Die Bischofskonferenzen sollten dafür sorgen, daß jede Beeinträchtigung der Rechte der Frau im bürgerlichen und kirchlichen Leben beseitigt wird. Die Frau würde der Kirche einen größeren Dienst leisten, wenn sie in römischen Sekretariaten, Kommissionen und Kongregationen stärker vertreten wäre (*D. Lamont,* Bischof von Umtali, Rhodesien).

Schärfung der Gewissen

Die Väter blieben jedoch bei einer bloßen unverbindlichen Darstellung dieser Unrechtssituation in Welt und Kirche nicht stehen, sondern fragten sich ganz konkret, was kann die Kirche *als Kirche* auf ihren verschiedenen Ebenen tun, um dieses Unrecht in seinen offenen und versteckten Ausformungen zu verringern oder gar zu beseitigen? Ja, was muß sie tun? Gibt es zwischen ihrer spirituellen Sendung und ihrem sozialen Engagement einen notwendigen Zu-

sammenhang? Welche Kompetenz hat die Kirche in der Frage einer nationalen und internationalen sozialen Gerechtigkeit? Und wie weit reicht sie? Es ist klar, daß die Bischöfe die damit angedeutete vielschichtige Problematik eines sozialen Engagements der Kirche weder lösen konnten noch wollten. Einig waren sich alle darin, daß von der Kirche und somit auch von der Synode keine technischen Lösungen sozialer, wirtschaftlicher und politischer Probleme oder ungerechter Situationen und Strukturen erwartet werden können. Ebenso einhellig war man der Ansicht, daß es bereits genügend lehramtliche Aussagen zum Thema der Gerechtigkeit gibt und es in erster Linie auf ihre Verwirklichung in der Kirche und in der Gesellschaft ankomme.

Dabei wurden sich die Väter der sicher schmerzlichen Tatsache bewußt, daß nach 80 Jahren kirchlicher Soziallehre das Gewissen der Christen für die soziale Gerechtigkeit offensichtlich noch reichlich ungeschärft geblieben ist, daß die sog. strukturelle Ungerechtigkeit von vielen, wenn nicht sehr vielen Christen überhaupt nicht als *Sünde* empfunden wird und daß die persönliche Verantwortung und Verpflichtung zum sozialen Engagement noch weitgehend unterentwickelt sind. Diese Engführung des sittlichen und sozialen Bewußtseins der Christen, was immer sie für Gründe habe, müsse überwunden werden. Doch wie? In dieser Frage traten in der Diskussion im Plenum wie in den Sprachgruppen *drei große Aufgaben der Kirche nach innen* hervor: 1. Erziehungsarbeit, 2. das konkrete Zeugnis und 3. innerkirchliche Zusammenarbeit und Solidarität auf nationaler und internationaler Ebene. Für das *Erziehungsbemühen* der Kirche auf sozialem Gebiet gab die Relatio drei Ziele an: Erziehung zu einer kritischen Einstellung gegenüber der Gesellschaft und zu einem geschärften Empfinden ihrer Ungerechtigkeiten; Erziehung zur Aufdeckung der Wurzeln gesellschaftlicher Mißstände in bestehenden Sozialstrukturen und sozialen Systemen und Bekämpfung dieser Ursachen; Erziehung zur Metanoia der Herzen und damit zum echten Engagement für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt, und zwar von Kindheit an.

In dieser Frage konnte man eine große Einmütigkeit feststellen. Man forderte eine Reform der sozialen Erziehungsmethoden und der institutionellen Strukturen, besonders für die Ordensinstitute (*Th. van Asten*, Generaloberer der Weißen Väter), den Einbau der kirchlichen Soziallehre in alle kirchlichen Erziehungs- und Bildungseinrichtungen (so z. B. *Echeverría Ruíz*, Erzbischof von Guayaquil, Equador, Kardinal *St. Wyszyński*, Polen, und die erste englische Sprachgruppe) und die Heranbildung kirchlicher Kader und Führungskräfte (z. B. *B. Agrè*, Bischof von Man, Elfenbeinküste, und *A. Carter*, Bischof von Sault Sainte Marie, Kanada). Die *soziale Gewissensbildung* der Christen müsse auch durch das liturgische und sakramentale Leben der Kirche gefördert werden, durch die Predigt, den Wortgottesdienst, die Sakramente der Buße und der Eucharistie. Gerade die Beichtpraxis sei sowohl im Zuspruch wie in der Bußauflage viel zuwenig auf Wiedergutmachung sozialen Unrechts, auf Hilfsbereitschaft und Freigebigkeit ausgerichtet gewesen. In sehr vielen Sprachgruppen wurde gerade diese Seite der kirchlichen Gewissensbildung betont, die zugleich dem Abbau ausgeprägter erziehungsbedingter individualistischer Verhaltensmuster und eines individualistischen Eigentumsbegriffes ohne hinreichende Sozialbindung dienen könnte. Weiter sollten in einer solchen vertieften Gewissensbildung Frustration, Aggression und Unterdrückung u. a. theologisch als verschiedene Ausprägungen der *Sünde*, nämlich als Feindschaft, Streitsucht, Zorn, Neid u. a. gesehen und verurteilt werden (so z. B. der deutsche Arbeitskreis). Unter den konkreten Vorschlägen wären insbesondere zu nennen: die Proklamation eines „Jahres der Gerechtigkeit" (erste englische Sprachgruppe) und die Herausgabe eines theologisch-pastoralen Handbuchs der kirchlichen Soziallehre durch die Kommission „Justitia et Pax" in den nächsten zwei Jahren sowie die Einsetzung einer gemischten Kommission zur Klärung der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft (zweite englische Gruppe).

Diese Gewissensbildung, die freilich etwas einseitig in der Richtung von oben nach unten anstatt auch von unten nach oben gesehen wurde, müsse zu einer Erneuerung des gesamten Lebensstils der Kirche führen, denn nur so würde sie jenes *Zeugnis* der Gerechtigkeit geben, das ihre Worte nicht zu leeren Deklamationen entwertet, die sogar noch von den Unterdrückten beklatscht würden *(Ph. Nguyen-Kim-Dien*, Erzbischof von Hué, *Th. van Asten)*. Dies bedeute u. a. den Verzicht darauf, zu den „Angesehenen" und „Großen" dieser Welt gerechnet zu werden, die Absage an Nationalismus und Rassismus, „kritische Überprüfung unserer Güternutzung, Veröffentlichung unserer Budgets, Offenlegen unserer finanziellen Mittel und Ausgaben" (Kardinal *F. Marty*, Erzbischof von Paris), Beseitigung jeder Diskriminierung (z. B. der Frau) und jeglicher entwürdigender kirchlicher Disziplinarverfahren (z. B. im Falle von Laisierungen) oder die allgemeine Einführung einer Sozialversicherung für die kirchlichen Angestellten (*J.-A. Plourde*, Erzbischof von Ottawa). Dazu gehörten aber auch eine größere Einfachheit und Armut im persönlichen Lebensstil, vor allem bei den Trägern der kirchlichen Autorität.

Kardinal *G. M. Garonne*, Präfekt der Unterrichtskongregation, sah im Zeugnis der Armut und Gerechtigkeit über die bloße Solidarisierung mit den Armen hinaus einen vom Evangelium geforderten Glaubensakt.

Die Kirche als Gewissen der Welt?

Nicht zuletzt aber müßten gerechtere Zustände in der Kirche selbst durch eine wirkliche *Solidarität* der Ortskirchen untereinander geschaffen werden, konkret durch einen Finanz- und Personalaustausch als den Hauptmitteln einer zwischenkirchlichen Hilfe. Dieser setze jedoch brüderliche Beziehungen zwischen den Ortskirchen, Verständnis und Offenheit für die Probleme anderer kirchlicher Regionen und uneigennützige Hilfe voraus. Dieser Gedanke der innerkirchlichen Solidarität, der im vorsynodalen Arbeitspapier mehr zwischen den Zeilen als thematisch zum Tragen kam und in der Relatio ganz unter den Tisch fiel, wurde naturgemäß mehr von den Bischöfen der Missions- und Entwicklungsländer in die Debatte geworfen, die mehr Vertrauen in die für die Mittelverwendung Verantwortlichen in den Entwicklungsländern selbst wünschten. Einige Sprachgruppen (z. B. die zweite und dritte englische) wiesen auf den neugeschaffenen Päpstlichen Rat „Cor unum" als ein mögliches und ausbaufähiges Kontakt- und Vermittlungsorgan der zwischenkirchlichen Hilfe hin (vgl. aber Herder-Korrespondenz, ds. Jhg., S. 360—362; 421—424; 549).

Angesichts von Gewalt, Terror, Folter, Unterdrückung elementarer Menschenrechte, religiöser Verfolgung und

wachsender Kriminalisierung usw. könne die Kirche nicht schweigen. Das war der Grundtenor aller Interventionen im Plenum und in den Sprachgruppen zum Thema *Aktion der Kirche nach außen.* Schon das vorsynodale Arbeitspapier sprach davon, daß die Kirche „in Ausübung ihres pastoralen Dienstes" ihre Stimme erheben und sich immer dann engagieren müsse, „wenn die Mächtigen die Schwachen einzuschüchtern suchen". Doch sah es vorwiegend das Engagement der einzelnen Christen und Gemeinden. Schärfer und deutlicher wurde die Relatio: „Es ist Sache des kirchlichen Lehramtes und sogar seine ‚Pflicht', alle Ungerechtigkeiten, wo immer sie sich vorfinden, zu brandmarken und auf jene hinzuweisen, die für die gesellschaftliche Entwicklung zuständig sind und Autorität ausüben . . ."

Allerdings vermißte man in der Relatio, was auch an ihr kritisiert wurde, eine genauere *theologische Begründung* der spezifischen Rolle der Kirche im weltlichen Bereich. Einige Bischöfe versuchten dies nachzuholen. Für sie folgten das Recht der Kirche, Ungerechtigkeiten anzuprangern und die dafür Verantwortlichen zu verurteilen, aus ihrer prophetischen Mission (*E. B. Escuin,* Weihbischof von Granada) und das Recht zum positiven Engagement für eine gerechtere Gesellschaft direkt aus ihrer Heilssendung (*O. N. Derisi,* Weihbischof von La Plata). Auch andere sahen die christliche Heilssendung in einem untrennbaren Zusammenhang mit der menschlichen Gerechtigkeit (*V. Enrique y Tarancón,* Erzbischof von Toledo) bzw. mit der menschlichen Befreiung (*P. J. Schmitt,* Bischof von Metz). Für Kardinal *A. Scherer,* den Erzbischof von Pôrto Alegre (Brasilien), dagegen war das direkte und unmittelbare *soziale Engagement vieler Priester* gerade in Südamerika eine Grenzüberschreitung mit schädlichen Folgen für die eigentliche Verkündigung, ein ungezügelter Horizontalismus, der die Sendung der Kirche mit dem bloßen menschlichen Fortschritt identifiziere und den Priester allmählich zum „Sozialgehilfen" oder bisweilen gar zum „politischen Führer" degradiere. Die Kirche müsse daher eine solche Entfremdung ihrer Sendung zurückweisen, zumal sie zu Konflikten mit den politischen Regimen führe. Scherer bestritt nicht, daß Unrecht verurteilt werden müsse, betonte aber im gleichen Atemzug die Autonomie und Zuständigkeit der Laien und der für die soziale Entwicklung Verantwortlichen in Staat und Gesellschaft.

Ein prophetisches Wort mit politischen Rücksichten

Es ist nicht schwer, die politische Motivierung einer so akzentuierten Intervention zu erkennen. Ähnliches traf für die Bischöfe aus jenen Ländern zu, die wegen ihrer Rassendiskriminierung und ihrer Mißachtung der Menschenrechte im Kreuzfeuer der internationalen Kritik stehen. Einige glaubten, auf die politische Situation ihres Landes Rücksicht nehmen zu müssen, um nicht die Freiheit der Kirche zu gefährden, da manche Regierungen es als „Subversion" oder als Einmischung in ihre politischen Angelegenheiten betrachten würden, von der Kirche öffentlich an den Pranger gestellt zu werden. So gab der Erzbischof von Luanda (Angola), *G. M. Nuñes,* zwar zu, daß die Gesetze des Landes gegen die Rassendiskriminierung nicht von allen befolgt würden, verteidigte aber das bisherige Schweigen der Bischofskonferenz zu den politischen Verhältnissen des Landes. In der Frage, *wie* nämlich die Kirche ihrer Aufgabe, das Gewissen der Welt zu sein, nachkommen solle, wird sie in eine Pflichtenkollision gedrängt. Eine Mehrheit der Väter neigte im Falle der Gefahr politischer Komplikationen eher zur Zurückhaltung und Mäßigung. Sie sah auch den Zusammenhang mit den diplomatischen Kanälen des Vatikans, dessen undurchsichtiges Spiel jedoch auch kritisiert wurde.

Aber nicht alle Bischöfe waren mit dieser unverbindlichen Art der Einflußnahme, die niemandem wehtun will, einverstanden. Das wirkliche prophetische Wort der Kirche für Gerechtigkeit und Frieden, so erklärte der Erzbischof von Hué, *Ph. Nguyen-Kim-Dien,* kann für den, der es ausspricht, nur gefährlich sein, da es Zorn und Rachegefühle hervorruft. Die Bischöfe aber seien Jünger Jesu, der gesagt hat, „selig, die Verfolgung leiden um der Gerechtigkeit willen". Ebenso energisch sprach sich der Erzbischof von Kampala (Uganda), *E. Nsuguba,* für eine klare Sprache der Synode aus und gegen jede Verschleierung der Wahrheit aus diplomatischen Rücksichten. Er erklärte offen, daß in Südafrika, Rhodesien, Angola, Moçambique noch immer Afrikaner einer kolonialistischen bzw. neokolonialistischen Herrschaft unterworfen sind. Jene Nationen, die die Prinzipien der Gerechtigkeit mißachten, müssen öffentlich angeklagt werden. Die Gespaltenheit der Synode in dieser Frage zeigte sich besonders in einer englischen Sprachengruppe. Dort standen sich zwei Meinungen konträr gegenüber: die Gegner einer direkten Konkretisierung von Ungerechtigkeiten begründeten ihre Ansicht damit, daß die Liste dann endlos würde, ihre Befürworter sahen dagegen die Glaubwürdigkeit der Kirche gefährdet, wenn zumindest in Afrika nicht bestimmte Grausamkeiten beim Namen genannt würden, die zuweilen sogar im Namen der Religion und des Christentums begangen würden. *D. R. Lamont,* Bischof von Umtali (Rhodesien), sprach offen vom Risiko, das eine solche öffentliche Verurteilung z. B. der Rassendiskriminierung in Afrika für die Bischöfe haben könnte, daß sie nämlich bei ihrer Rückkehr nicht gerade mit Ehren überhäuft würden, falls sie überhaupt in ihr Land zurückkehren können.

Der Metropolit der kanadischen Ukrainer, *M. Hermaniuk* (Winnipeg), kritisierte heftig, daß die Kirchenverfolgung in der Sowjetunion, speziell in der Ukraine, weder im synodalen Arbeitspapier noch in der Relatio erwähnt wurde. Eine scharfe Attacke ritt der ukrainische Großerzbischof, Kardinal *J. Slipyj,* der 18 Jahre in sowjetischen Kerkern verbracht hatte, gegen die vatikanische Diplomatie, der die ukrainischen Katholiken unbequem seien. Slipyj beanstandete, daß der Vatikan sich zwar für die ukrainischen Katholiken des lateinischen Ritus einsetze, aber das Unrecht an über sechs Millionen Ukrainern byzantinischen Ritus' und an den ukrainischen Minderheiten in Ostpolen und der Ostslowakei konstant verschweigt.

Ein noch heißeres Eisen war das Thema *Gewalt.* Welche Lösung hat die Kirche für Situationen zu bieten, in denen Christen nur vor der Alternative zu stehen glauben, sich mit dem Zustand institutionalisierter Ungerechtigkeit abzufinden oder diesen Zustand durch Gewalt zu ändern. Kann man die Armen, die Entrechteten und Ausgebeuteten mit der bloßen Hoffnung auf ein besseres Los ihrer Ur-Urenkel vertrösten? Das synodale Vorbereitungspapier ging in einem erst nachträglich in den Entwurf eingefügten Passus (Nr. 49) erstaunlich weit. Es rechtfertigte die Anwendung von Gewalt als absolut letztes Mittel zur Durchsetzung schwer verletzter menschlicher Grundrechte, wies

aber zugleich darauf hin, daß Gewalt „von sich aus niederreißt". Eine abgeschwächte, sehr differenzierte Formel, in der das Wort „Gewalt" ganz vermieden, die Sache selbst aber nicht ausgeschlossen wurde, bot die Relatio: „Da, wo Menschen und Nationen eindeutig [‚positive'] an ihrem Fortschritt gemäß der menschlichen Natur gehindert werden oder wo ihnen das Recht auf Zugang zu den für einen solchen Fortschritt notwendigen Mitteln verweigert wird, haben diejenigen, die sich in der Situation einer ungerechten Unterdrückung befinden, das Recht, sich selbst zu befreien. Dabei ist ihnen erlaubt, jene Mittel der Verteidigung anzuwenden, die ihnen das Naturrecht zugesteht." Das Recht auf Gewaltanwendung wurde also als am Naturrecht orientiertes Recht auf Selbstverteidigung verstanden. Außerdem wird nicht nur von der Einzelperson, sondern von „Nationen" gesprochen, deren Recht auf Fortschritt erkämpft werden kann.

Unter den Synodalen waren die Meinungen in dieser Frage geteilt. Nur sehr wenige sprachen sich direkt für die Anwendung von Gewalt als ultima ratio zur Abänderung von Unrechtszuständen aus. Mehrere Bischöfe forderten noch eine Formulierung des Gewaltproblems. Kardinal Höffner wollte konkret bleiben und im Entscheidungsfall genau beurteilt haben, von wem die Gewalt ausgehe und welche Ziele sie verfolge. Man dürfe auch nicht übersehen, daß aus einer alten Knechtschaft eine neue, unter Umständen schrecklichere entstehen könne. Verständnis für die Gewaltanwendung brachte Kardinal *B. J. Alfrink*, Erzbischof von Utrecht, auf. Er machte darauf aufmerksam, daß diejenigen, die Gewalt anwenden, zuvor bereits Opfer eines Zustandes der Gewalt sind und daß der Widerstand gegen das Unrecht notwendig sei.

Zu äußerster Vorsicht mahnte dagegen der Bischof von Sonsón-Rinegro (Kolumbien), *A. J. Uribe*. Er warnte vor der großen Gefahr der Gewaltanwendung, die sich nur scheinbar aus der immer tiefer werdenden Kluft zwischen Reichen und Armen auf nationaler und internationaler Ebene begründen lasse. Für ihn stand diese Tendenz mit marxistisch-leninistischen Denkmodellen im Zusammenhang. Scharf kritisierte er die sog. Theologie der Gewalt bzw. der Revolution und jene Theologen und Priester, die meinen, sie könnten sie in oberflächlicher Auslegung bzw. Manipulation der Schrift aus dieser selbst ableiten. Eine besondere Gefahr sah er darin, daß solche Theologen von den unbestreitbaren Tatsachen der Ungerechtigkeit ausgehen und diese in bester Absicht beseitigen wollen.

Der Erzbischof von Luanda (Angola), *G. M. Nuñes*, sagte, die Erfahrung zeige, daß Gewalt immer nur zur Gewalt führe. Er war auch im Namen der Bischofskonferenz von Angola und Moçambique und der portugiesischen Bischöfe in verhüllt enthüllender Weise darum bemüht, durch Fragen nach der Kompetenz der Synode gegenüber konkreten Situationen und spezifischen Lösungen in bestimmten Ländern sowie nach der Objektivität und Vollständigkeit der Informationen und durch den Hinweis auf andere ähnliche Situationen in Europa und anderen Ländern eine direkte Aussage der Synode zu den Verhältnissen in Angola und Moçambique abzubiegen. Für seinen Kollegen aus Moçambique, *C. Alvim Pereira*, den Erzbischof von Lourenço Marques, war die Gewaltformel im Arbeitspapier eine Ermunterung zur Gewalt an die Jugend. Auch der Erzbischof von Armagh (Irland), *W. Conway*, dem es an Anschauungsmaterial aus den anhaltenden blutigen Unruhen in Nordirland gewiß nicht fehlte, beurteilte die Gewaltaussage des Arbeitspapiers als gefährlich zweideutig und als revisionsbedürftig.

Mit großer Sorge nahmen die Bischöfe zum Problem des *Wettrüstens und des Waffenhandels* Stellung. Wie läßt sich die öffentliche Meinung gegen die astronomisch hohen Rüstungsausgaben mobilisieren, die z. B. im Jahre 1970 nach glaubwürdigen Statistiken 204 Milliarden US-Dollar ausmachten (*J. Krol*, Erzbischof von Philadelphia, USA)? Der Präsident der französischen Pax-Christi-Bewegung, Kardinal *P. Gouyon*, Erzbischof von Rennes, führte sie auf eine nur zum Teil gerechtfertigte Angst zurück, die jedoch übertrieben und egoistisch sei. Das Dilemma des Waffenhandels bestehe darin, daß dieser in manchen Ländern bereits zu einem Wohlstandsfaktor geworden ist und zum Teil auf der Nachfrage der Entwicklungsländer selbst beruht. Angesichts des bisherigen Mißerfolgs kirchlicher Verurteilungen müßten die Bischöfe auf die Gläubigen einwirken, damit sie unter Umständen sogar durch pressure groups auf die Politik ihrer Länder Einfluß gewinnen. Speziell müßte die Kirche alle Bewegungen für Frieden und Gewaltlosigkeit sowie die Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen unterstützen. Die Liturgie sollte viel stärker als bisher als bewußtseinsbildender Faktor für den Frieden genutzt werden (so z. B. die zweite englische Sprachgruppe). Auch die Bildung eines internationalen Schiedsgerichts zur Lösung von Konfliktfällen wurde gefordert.

Mehr ökonomische und ökumenische Zusammenarbeit

Kardinal Höffner forderte zur Beseitigung ungerechter nationaler und internationaler Sozial-, Wirtschafts- und Handelsstrukturen von der institutionellen Kirche vor allem drei Dinge: 1. eine klare Verurteilung des Unrechts überall auf der Welt, eine Situationsanalyse und die Einschärfung der Prinzipien der internationalen sozialen Gerechtigkeit; 2. den reichen Völkern ihre sozialen Pflichten gegenüber den armen Nationen ins Gewissen zu rufen und 3. selbst mit ihren Mitteln diesen Völkern bei ihrer Entwicklung zu helfen. Dabei müsse die Kirche, wenn dies möglich ist, auch mit den Regierungen und deren Entwicklungsprogrammen zusammenarbeiten.

Vor allem die Tätigkeit der großen internationalen Organisationen sollen von der Kirche in geeigneter Weise unterstützt werden: die UN und ihre Sonderorganisationen (FAO, ILO, WHO usw.), die Ziele der Zweiten Entwicklungsdekade (z. B. Abzweigung eines bestimmten Prozentsatzes des Jahreseinkommens für die Entwicklungshilfe, offener Zugang zu den Märkten der Industrieländer), die zu einem System internationaler Wirtschaftshilfe weiterzuentwickeln wären. Man schlug einen Appell an die Weltbank und an den Notfonds der UN zur Förderung eines Weltfonds für internationale Kinderhilfe vor und forderte eine Mitsprache der Entwicklungsländer bei der Entscheidung über Prioritäten und Investitionen, die Anerkennung ihres Rechts auf eine eigene Wirtschafts- und Sozialpolitik in Übereinstimmung mit ihren kulturellen, historischen und nationalen Eigenheiten, übersah aber auch nicht die Pflicht der Empfängerländer, die Mittel ökonomisch und gemäß ihrer Zweckbestimmung zu verwenden. Als einer der wenigen deutete *G. Biard*, Bischof von Mopti (Mali), auch Entwicklungshindernisse in den politischen und sozialen Strukturen der afrikanischen Gesellschaft selbst an, so z. B. einen partikularistischen Nationalismus, der sich aus der nationalen Unabhängigkeit

entwickeln kann, das afrikanische Günstlingswesen, den Nepotismus und Tribalismus, die Verschwendung öffentlicher Gelder und den Machtmißbrauch für die eigenen Interessen. Die Entkolonisierung müßte sich auch auf die Kolonisierten selbst erstrecken. Die Maßnahmen von Regierungen zur Kontrolle des Bevölkerungswachstums hätten die Freiheit der Eltern „absolut zu wahren" und mit dem Sittengesetz in Einklang zu stehen. Die offenere Formel, die Geburten seien durch für das gebildete Gewissen der Eltern akzeptable Mittel zu beschränken, konnte sich nicht durchsetzen.

Zu kurz kam auf dieser Synode sicher das Anliegen der *ökumenischen Zusammenarbeit* für Gerechtigkeit und Fortschritt. Schon im vorsynodalen Arbeitspapier wurde sie nur selten und fast nur implizit erwähnt. Die Bischöfe kritisierten dies zwar und engagierten sich für sie, wurden aber wenig konkret. Daß sie intensiviert werden müsse — durch gemeinsame Forschungszentren, gemeinsame Einrichtungen für den Dialog, für Bewußtseinsbildung und Information, durch stärkere Zusammenarbeit von „Justitia et Pax" und dem Einheitssekretariat sowie dem Weltrat der Kirchen (SODEPAX) — war schon fast ein Gemeinplatz. Im Widerspruch dazu stand, daß weder auf der vorhergehenden noch auf der jetzigen Synode Vertreter anderer christlicher Kirchen und Gemeinschaften als Beobachter, geschweige denn als Sachverständige, eingeladen wurden (z. B. *J. Diraviam,* Erzbischof von Madhurai, Indien, *W. W. Baum,* Bischof von Springfield-Cape, USA).

Ein mageres Ergebnis

Nach Abschluß der Gesamtdebatte über die Gerechtigkeit stellte eine Sonderkommission im Eiltempo einen Text über die Gerechtigkeit zusammen, über dessen Abschnitte die Bischöfe am 4. November zum ersten- und am 6. November zum zweitenmal abstimmen. Das Dokument enthält fünf Teile. Teil I (Einleitung) deutet an, daß die Arbeit für eine gerechtere Welt zur Sendung der Kirche gehört, die wahre „Befreiung" für die Unterdrückten und Entmachteten aber aus der erlösenden Kraft des Geistes kommt. Teil II über *Gerechtigkeit und Weltgesellschaft* apostrophiert den grundlegenden Widerspruch in der heutigen Weltgesellschaft zwischen der ungeheuren Konzentration von Macht und Reichtum in der Hand weniger und der Not und dem Elend von vielen Millionen von Menschen. Gleichzeitig aber wachse die Einsicht in die grundlegende Gleichheit aller Menschen und ihre gleiche Würde, das Bewußtsein des Rechts auf wirtschaftlichen und menschlichen Fortschritt und die Notwendigkeit eines Dialogs als Mittel zur Einheit. Teil III über *das Evangelium und die Sendung der Kirche* sucht den Zusammenhang zwischen der das Heil bringenden Gerechtigkeit Gottes in Christus, der Bekehrung und der Befreiung des Menschen auch in seiner weltlichen Existenzweise sowie die spezifische Aufgabe der Kirche, der Hierarchie und der Christen herauszuarbeiten. Teil IV befaßt sich mit der *Verwirklichung der Gerechtigkeit:* zunächst durch das Zeugnis der Kirche selbst (Gerechtigkeit in der Kirche, neuer Lebensstil der Kirche, Erziehung zur Gerechtigkeit) sowie durch ihre Aktion in der Gesellschaft. Teil V (Schluß) richtet ein *Wort der Hoffnung* an die Christen, die zwar an das Wirken des Geistes glauben, die sich aber auch bewußt sein müssen, daß erst die neue Erde das Reich der Gerechtigkeit und der Liebe bringen wird.

Die große Eile, die nur summarische Berücksichtigung der Modi sowie die unterbliebene dritte Abstimmung über den Gesamttext mögen der Grund dafür gewesen sein, daß dieser nicht veröffentlichungsreif war und nur dem Papst zur Urteilsbildung zugeleitet wurde. Mangelnder Sachverstand gegenüber einer so weitgespannten und komplizierten Materie mag hinzugekommen sein. Insgesamt wird man sagen müssen, an Vorschlägen und Postulaten fehlte es wie immer nicht, aber der Rahmen kirchlicher Handlungsfähigkeit blieb noch sehr unbestimmt. Zu einer Art Schlüsselbegriff des synodalen Gesprächs wurde der von den Lateinamerikanern in die Debatte eingebrachte Begriff der Befreiung, wobei die anthropologische und theologische Dimension im Vordergrund stand, die Befreiung von Schuld, in christlicher Terminologie Sünde, miteingeschlossen war.

Kurzinformationen

Am Ende der römischen Bischofssynode wurden auch die zwölf **Mitglieder des Bischofsrates beim Generalsekretariat der Synode neu gewählt.** Gewählt wurde nach Kontinenten, je drei pro Kontinent (Nord- und Lateinamerika und Asien, Australien und Ozeanien je zusammen). Im ersten Wahlgang vom 2. November erhielt keiner der Kandidaten die erforderliche (absolute) Mehrheit. Im zweiten Wahlgang (5. November) wurden mit der erforderlichen relativen Mehrheit gewählt: für Europa: Kardinal *J. Höffner,* Köln (122 Stimmen), Kardinal *V. Enrique y Tarancón,* Toledo/Madrid (102) und Kardinal *K. Wojtyla,* Krakau (90); für Afrika: Erzbischof *H. Thiandoum,* Dakar (114), Kardinal *L. Duval,* Algier (100) Kardinal *J. Malula,* Kinshasa (93); für Amerika: Kardinal *J. Krol,* Philadelphia (91), Bischof *A. Lohrscheider,* Santo Angelo/Brasilien (85), Erzbischof *M. McGrath,* Panama (61); für Asien (plus Australien und Ozeanien): Erzbischof *Th. Cahill,* Camberra (92), Erzbischof *J. Cordeiro,* Karachi (117), *A. Fernandes,* New Delhi (78). Der Papst ernannte drei zusätzliche Mitglieder: Kardinal *M. Roy,* Erzbischof von Quebec (Kanada) und Präsident der Kommission „Justitia et Pax", *A. Farah,* melchitischer Erzbischof von Tripolis (Libanon), und den Apostolischen Administrator von Lucca, *E. Bartoletti.* Die Wahlen brachten einige Überraschungen: 1. Von den bisherigen Mitgliedern wurden nur drei wiedergewählt: Kardinal Duval, Erzbischof Cordeiro und Erzbischof McGrath. Von den Europäern (unter ihnen die Kardinäle Döpfner und Marty) wurde keiner wiedergewählt. Die Unzufriedenheit mit der Vorbereitung scheint mit ein Grund dafür gewesen zu sein. 2. Die höchste Stimmenzahl nach Ansehen der Person erhielten die synodenaktivsten Bischöfe (Kardinal Höffner und Kardinal Tarancón), nach der geographischen Verteilung die Afrikaner (Thiandoum, Duval, Malula). Gegenüber den Afrikanern fielen die Lateinamerikaner ab. 3. Eine eindeutige Tendenz läßt sich aus den Wahlergebnissen nicht ableiten. Unter den Gewählten sind keineswegs alle richtungsgleich. Doch deuteten die Abstimmungszahlen insgesamt deutlich in Richtung neugewonnener Traditionsstärke. 4. Unter den Gewählten sind keine Vertreter der Kurie, aber auch keine Bischöfe der orientalischen Kirchen. Es steht zu vermuten, daß dieser Ausfall durch die päpstlichen Ernennungen nachgeholt wird. 5. Da vermutlich der Bischofsrat größere Zuständigkeiten und eine festere Geschäftsordnung erhalten wird, wird auch die personelle Zusammensetzung kirchenpolitisch relevanter.

Der elftägige Aufenthalt des vatikanischen Ostexperten A. Casaroli in Polen (vom 10. bis 21. November 1971) hat nach dessen Angaben zu einer Annäherung der beiderseitigen Positionen geführt. Ein offizielles Kommuniqué wurde nicht veröffentlicht. Gesprächspartner Casarolis war der Leiter des polnischen Kirchenamtes, Staatssekretär *A. Skarzynski*, der bereits im April dieses Jahres zusammen mit anderen Regierungsvertretern in Rom mit ihm Gespräche geführt hat (vgl. Herder-Korrespondenz 25, 300). Noch einen Monat zuvor war es zwischen ihm, dem polnischen Botschafter am Quirinal, *W. Chabasinski*, *G. Benelli*, Substitut im Staatssekretariat und Kardinal *St. Wyszyński* anläßlich der Seligsprechung des polnischen Franziskaners *M. Kolbe* zu einem Treffen in Rom gekommen. Die Gespräche, die nun in Polen in guter Atmosphäre fortgesetzt wurden, waren jedoch noch Erkundungsgespräche. Die polnischen Bedingungen für eine „Normalisierung" der Beziehung mit dem Vatikan sind bekannt. Erst kürzlich hat sie *A. Skarzynski* auf der 25. Jahrfeier der polnischen PAX-Organisation am 3. Oktober 1971 erneut in einer Rede erklärt (vgl. „Slowo Powszechne", 4. 10. 71): 1. Die polnische Kirche und der polnische Episkopat müssen das sozialistische System des polnischen Staates, die sozialistische Orientierung Volkspolens als bestehende Realität und als Wert von höchster patriotischer Bedeutung anerkennen; 2. als Gegenleistung wird die Regierung eine ständige religiöse Tätigkeit der Kirche respektieren und den sozialen Wert ihrer erzieherischen Funktion bei den Gläubigen anerkennen, einschließlich der religiösen Unterweisung von Kindern und Gläubigen; 3. der Vatikan muß die kirchliche Verwaltung in den ehemals deutschen Ostgebieten kirchenrechtlich neu regeln. Skarzynski präzisierte, die von der Kirche geforderte Anerkennung bedeute nicht, daß die kirchlichen Autoritäten den Klerus und die Laien unmittelbar zu einer „sozial fortschrittlichen Einstellung" drängen müßten. Anderseits stellte er auch klar, daß die natürliche Ausbreitung sozial progressiver Haltungen unter dem Klerus nichts zu tun habe mit einer Unterminierung der kirchlichen Einheit. Skarzynski betonte, es müsse eine ausgewogene Verständigungsformel gefunden werden, selbst wenn dies auf Kosten einer längeren Verhandlungsperiode gehe. Man wolle sich spätere Enttäuschungen auf beiden Seiten ersparen. Die Regierung hält, so gab er zu erkennen, gleichzeitige Parallelgespräche mit dem polnischen Episkopat für notwendig.

Die Bischöfe der USA sprachen sich mit Mehrheit für das Recht auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen aus. Diese am 22. Oktober von der „United States Catholic Conference (USCC)" bekanntgegebene Entscheidung kam zum augenblicklichen Zeitpunkt überraschend. Weder im November 1970 in Washington noch im April 1971 in Detroit konnte sich die Bischofskonferenz auf die Verabschiedung einer entsprechenden Vorlage einigen. Die jetzige Beschlußfassung kam durch briefliche Abstimmung zustande — unmittelbar vor der November-Tagung der Bischöfe. Mehr als zwei Drittel der 290 Bischöfe sprachen sich jetzt für die mehrfach überarbeitete Vorlage aus (NCNS, 27. 10. 71). Darin werden die Verantwortlichen der Regierung dringend ersucht, das Recht der Katholiken — ebenso wie schon bisher das der Quäker — auf Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen anzuerkennen. Sie ersuchen sie ferner, rückwirkend all denen Amnestie zu gewähren, die wegen der Weigerung im Gefängnis sitzen oder aber wegen Nichtanerkennung als Kriegsdienstverweigerer das Land verlassen haben. Die Bischöfe setzen sich für das Recht der Verweigerung im allgemeinen (d. h. im Hinblick auf alle kriegerischen Auseinandersetzungen) und im Falle eines bestimmten Krieges („wegen ihrer religiösen Ausbildung und ihres Glaubens") ein. In beiden Punkten schließen sie sich den langjährigen Forderungen vieler Einzelpersönlichkeiten und aktiver Laienorganisationen an. Bisher wurden Katholiken, die sich um Anerkennung als Kriegsdienstverweigerer bemühten, durchweg mit dem Hinweis auf ihre Konfessionszugehörigkeit abgewiesen (vgl. „The Christian Century", 21. 7. 71). Es fehlte eine eindeutige Stellungnahme der US-Bischöfe. Zwar hatten sie 1968 in ihrem Hirtenbrief „Human Life in Our Day" bereits kurz ihre Meinung zum Ausdruck gebracht, doch wurde diese Erklärung durch die im gleichen Hirtenbrief enthaltene Ablehnung der künstlichen Geburtenkontrolle überdeckt („The National Catholic Reporter", 9. 4. 71). Die Frage der Verweigerung „in einem bestimmten Kriegsfall oder einer bestimmten Art von Dienst" hat besonders in den USA durch den Vietnam-Krieg und das Bekanntwerden von Massakern stark an Bedeutung gewonnen. Bisher lassen die Gesetze solche Sonderregelungen noch nicht zu. Deshalb ist die jetzige Bischofserklärung um so höher einzuschätzen. Die Ausarbeitung stammt übrigens von der nationalen „Justitia et Pax"-Kommission. In Kürze sollen Pläne für die Durchführung der Beratung und Verteidigung von Kriegsdienstverweigerern erstellt werden. Die Reaktionen auf die Entscheidung reichen im Episkopat selbst von der Kampfansage (Erzbischof *Francis J. Furey*/San Antonio) bis zur Erleichterung und bedingungslosen Bejahung (Msgr. *M. Bordelon*/USCC.).

Die Bischöfe Rhodesiens beendeten am 22. Oktober ihren „Kompromiß" in der Rassenfrage. Sie teilten der Regierung mit, daß sie zur Einsicht gekommen seien, die Haltung der Regierung in dieser Frage sei „völlig unvereinbar" mit der der Kirche. Daher betrachteten sie alle weiteren Versuche, mit dem Regime in dieser Frage zu verhandeln, als nutzlos. Sie hätten deshalb beschlossen, die „zeitweilige Durchführungsbestimmung" in bezug auf die Zulassung von nicht-weißen Kindern zu vornehmlich weißen katholischen Schulen aufzuheben. Der Inhalt des Briefes des Sekretärs der katholischen Bischofskonferenz an die Regierung und die entsprechenden Anweisungen der Bischöfe an die verantwortlichen Leiter katholischer Privatschulen wurden Anfang November publiziert. Ferner erklärten die Bischöfe ihre Entscheidung in einer Presseerklärung vom 5. November (vgl. „The Tablet", 20. 11. 71). Mit dem offenen Zeugnis der Bischöfe zeigt sich erneut eine Wendung im Verhältnis von Kirche und Staat in Rhodesien. Erst im Februar 1971 hatte sich die Mehrheit der fünf rhodesischen Bischöfe entschlossen, die von der Regierung geforderten „hauptsächlichsten Bedingungen" anzunehmen (vgl. Herder-Korrespondenz 25, 173 und 427), damit überhaupt die kirchlichen Privatschulen als gemischtrassige Schulen weitergeführt werden könnten. Entgegen den Vorschriften des Bodenverteilungsgesetzes hatte sich damals die Regierung bereit erklärt, farbige Schüler an weißen katholischen Privatschulen zu dulden, sofern die Zahl der Afrikaner an diesen Schulen nicht mehr als 6 % der Schülerzahl ausmacht. „Unter Protest und unter dem Druck einer höheren Macht" und „als zeitweilige Durchführungsbestimmung" akzeptierten die Bischöfe im Februar die Bedingungen. Die Kritik an dieser Entscheidung ging weit über die rhodesischen Grenzen hinaus. Offensichtlich hatten die Bischöfe gehofft, mit ihrem Entgegenkommen grundsätzlichere Zugeständnisse der Regierung erhalten zu können. Nach achtmonatiger Wartezeit sind die Bischöfe jetzt zur Einsicht gekommen, daß seitens der Regierung diese Verhandlungsbereitschaft nicht besteht und daß daher „alle Anmeldungen zur Zulassung (an vornehmlich weißen Schulen) gleich behandelt werden, ohne auf die Rassenzugehörigkeit des Bewerbers Rücksicht zu nehmen. Somit wird in Zukunft jegliche Einschränkung nach Prozenten, wie das von der Regierung gefordert wurde, ignoriert." Die Verantwortlichen von kirchlichen Institutionen wurden von den Bischöfen angewiesen, gesetzwidrig zu handeln. Dafür können sie mit 5000 DM Geldstrafe und einem Jahr Gefängnis verurteilt werden. Auch die Eltern oder deren Kinder müssen mit einer solchen Strafe rechnen. Allerdings wollen die Bischöfe sich vor dem Gesetz als einzig Verantwortliche bezeichnen lassen. Sie drohten ferner die sofortige Schließung von kirchlichen Institutionen an, wenn die Regierung die Zulassung von Afrikanern zu vornehmlich weißen Schulen zu verhindern versuchen sollte. Im Februar 1970 hatten sie noch mit der Schließung *aller* katholischen Institutionen bei Behinderung auch nur *einer* Institution gedroht. Hier zeigt sich also eine vorsichtigere Haltung. Dennoch ist die jetzige Klärung gerade zum Zeitpunkt des Besuchs des britischen Außenministers von großer Bedeutung.

Der **Urteilsspruch gegen den anglikanischen Dekan von Johannesburg,** *Gonville Ffrench-Beytagh,* hat das Verhältnis besonders zwischen der anglikanischen Kirche und der Regierung Südafrikas weiter verschlechtert. Die sich seit Anfang dieses Jahres anbahnende verstärkte Konfrontation (vgl. Herder-Korrespondenz 25, 222 und 454) scheint sich zu größeren Konflikten auszuweiten. In einer fast vierstündigen Lesung begründete der Gerichtspräsident des Bundesstaates Transvaal den nach siebenwöchiger Prozeßdauer gefällten Urteilsspruch. Das Gericht sprach den Dekan schuldig, weil er 1. die Black-sash-Bewegung zu „subversiver Tätigkeit" aufgefordert, 2. einen Polizeispion zu „Subversion und Gewalt mit dem Zweck des Umsturzes" ermutigt und 3. von dem in Südafrika verbotenen englischen „Defence and Aid Fund" fünf Jahre lang Geld erhalten und verteilt habe. Aufgrund dieses Urteils erhielt der Dekan die vom südafrikanischen „Terrorismus-Gesetz" geforderte Minimalstrafe von fünf Jahren Zuchthaus. Gegen eine Kaution von 5000 DM und unter der Auflage, sich wöchentlich einmal der Polizei zu stellen, befindet sich Ffrench-Beytagh bis zur Berufungsverhandlung auf freiem Fuß. Am Ende des Urteilsspruchs gestand der Gerichtspräsident: „Ich gebe zu, daß alles, was er getan hat, aus der Überzeugung getan wurde, daß er dies Gott und seinen Mitmenschen schulde." Hauptsächlich habe man ihm die Verteilung von Geldern an Angehörige von politischen Gefangenen angelastet. In einer Beilage zur Anklageschrift waren 130 Personen als „Mitverschwörer" aufgeführt. Fast alle waren Ehefrauen oder Kinder von politischen Gefangenen, die der Dekan unterstützt hatte. Obwohl in jedem einzelnen Falle der genaue Verwendungszweck der Mittel belegt werden konnte, fand der Staatsanwalt zweierlei daran gesetzwidrig: erstens die Quelle des Geldes, nämlich der vom anglikanischen Kanonikus *Collins* verwaltete „Defence and Aid Fund", eine Organisation, die in Südafrika unter das Anti-Kommunismus-Gesetz fällt; zweitens die Tatsache, daß diese humanitäre Hilfe einer moralischen Unterstützung der Gegner des Staates gleichkomme. Während des Prozesses gab ein Zeuge nach dem anderen bekannt, wie er sich als „guter Anglikaner" beim Dekan eingeschmeichelt, an den Sitzungen der verschiedenen Pfarreiorganisationen teilgenommen und die Worte des Geistlichen mitgeschrieben habe. Diese Überwachung erstreckte sich auch auf Reisen nach England und Irland. Der gesamte Prozeß erweckte den Eindruck, als habe die südafrikanische Sicherheitspolizei einen Geistlichen in seiner täglichen Arbeit bloßstellen wollen, um der Öffentlichkeit die mangelnde Unterstützung der südafrikanischen Rassenideologie durch die Kirchen klarzumachen. Mittlerweile hat sich die Generalversammlung der 20 anglikanischen Bischöfe Südafrikas entschlossen, vorrangig für die politischen Häftlinge und ihre Angehörigen zu sorgen. Außerdem forderten sie von der Regierung eine gerichtliche Untersuchung über angebliche Folterungen und Einkerkerungen ohne Prozeß. Der katholische Erzbischof von Durban, *D. Hurley,* nannte die Erklärung „großartig".

Bücher

FRITZ UPLEGGER, **Religionsunterricht — Mißerfolg und Wiederherstellung.** Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1971. 192 S., kart. 19.80 DM.

Es ist das erklärte Ziel des Autors, die „Kollegen in der täglichen Praxis des Religionsunterrichts ... als Partner in die religionspädagogische Diskussion hineinzuziehen". Ausgangspunkt der Überlegungen ist die besonders im Zusammenhang mit der Curriculumserforschung aufgetauchte Frage nach der Berechtigung bzw. dem Platz des RU im Unterricht der allgemeinbildenden Schulen. Die in dieser Abhandlung aufgezeigte Zusammenschau soll die Voraussetzungen und notwendigen Bedingungen für zukünftigen RU aufzeigen. „Es ist für uns, die Religionslehrer, ein heilsamer Zwang, daß wir die Bedingungen und Möglichkeiten solcher Unterrichtsarbeit nach allen Richtungen hin neu durchdenken müssen und daß wir den besonderen Standort und die besondere Berechtigung von Religionsunterricht heute zu verteidigen haben." Daraus wird auch deutlich, daß Uplegger — wie der Titel schon sagt — vom weitgehenden Mißerfolg zur Wiederherstellung des RU kommen will und dessen Berechtigung an sich nicht in Frage stellt. Und doch entspricht „Wiederherstellung" nicht dem tatsächlich angestrebten Ziel des Autors. Ihm geht es vielmehr um eine neue Positionsbestimmung unter Berücksichtigung der Erkenntnisse verschiedener Wissenschaftszweige. RU als „christliche Glaubenslehre" ist für ihn ein „Fremdbereich in der Gesamtkonzeption allgemeiner Bildung". Er strebt statt dessen kognitive Lernvorgänge lediglich als Voraussetzung der „emanzipatorischen" Lernvorgänge an und sieht im RU in erster Linie eine „Anleitung zur Verifizierung religiöser Urteile". Das Hauptproblem sieht er in der Schwierigkeit, gültige Aussagen über das Entstehen religiöser Erfahrung zu machen. So ist nach einem Kapitel über die „Schwierigkeiten des RU" Grundsätzliches über die „Bausteine des Lernvorgangs" gesagt. Diese Grundlagen werden dann in weiteren Kapiteln auf die Situation des RU auf der Stufe des kindlichen Vertrauens und auf die Problematik eines jugendgemäßen RU übertragen. In diesen Kapiteln liegen die wichtigsten Impulse für die zukünftige Gestaltung des RU. Größere Beachtung verdienen auch die Ausführungen über eine Abgrenzung zwischen RU und einem eventuellen Fach „Lebenslehre". Mit Upleggers Buch liegt eine interessante Diskussionsgrundlage vor, die an manchen Punkten angreifbar sein mag, aber eine Reihe neuer Erkenntnisse und Gesichtspunkte bietet, an denen man nicht vorübergehen kann.

HANS DOMBOIS, **Hierarchie. Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur.** Herder, Freiburg i. Br., 112 S., Paperback 15.— DM.

Ein evangelischer Staatsrechtler, durch sein profundes Werk „Das Recht der Gnade" (Luther Verlag, Witten 1961; vgl. HK 16, 574—578) zur kanonistischen Autorität aufgestiegen, die auch Rom honorierte, untersucht und verteidigt als erster das von der katholischen Theologie vernachlässigte Phänomen der Hierarchie in scharfen, klaren Diktionen, die zum Nachdenken nötigen. Es bedurfte nicht der Einführung des Generalvikars von Trier, des Kanonisten *L. Hoffmann.* Die Studie spricht für sich. Sie skizziert das Problem der Hierarchie im allgemeinen und — im Blick auf das Hieron — im besonderen. Die anschließende Analyse analoger säkularer Hierarchien ist äußerst nützlich zur Gewinnung des Hintergrundes, von dem sich die kirchliche *„Hierarchie und Deliberation"* abhebt. Das Vorhandensein existenzbestimmenden Entscheidungszwanges ist eine Voraussetzung für ihr Entstehen, die Wahrheitsfrage, nicht eigentlich das Neue Testament, das keine hierarchischen Ansätze aufweise (29, 69, 87), wohl aber die Sicht auf endzeitliche Erfüllung. Die Gefahr einer Selbstzerstörung der Hierarchie durch Ausschaltung der Deliberation (Synode, Konzil) in der Überspitzung des „ex sese" wird in katholischen Kategorien der Koinonia gesehen, die zur Hierarchie gehört, und gegen die Unzulänglichkeit des lutherischen „satis est" (CA VII) wie gegen kurialen Zentralismus und das Mißverständnis der Monarchie verdeutlicht (dem K. Rahner wie J. Ratzinger erlegen seien 84 f.). „Die Realität der Kirche selbst schließt die exklusiv-absolutistische Interpretation von Hierarchie für die wesentlichsten Lebensvollzüge aus" (87). Aufschlüsselnde Aphorismen der gedrängten Studie bezeugen große denkerische Kraft. Sie ist ein ökumenisches Ereignis. Kein Wunder, daß *J. Neumann* diesem „Anstoß zu freiem Denken" eine große Würdigung mit kleinen Korrekturen erteilte („Publik" 17. 9. 71). Nur — soviel zur Aktualität — die römische Bischofssynode trug dem Anliegen des Autors keine Rechnung. Doch die Studie behält ihren Wert für die Zukunft.

Zeitschriftenschau

Theologie und Religion

BÖCKLE, FRANZ. **La Morale Fondamentale.** In: Recherches de Science Religieuse Tome 59 Nr. 3 (Juli/September 1971) S. 331—364.

In einem Sonderheft über „Fondements de l'Éthique" vertritt Böckle die katholische Forderung, den Zwiespalt zwischen den offiziellen Doktrinen des Lehramtes und den Erfahrungen der Laien zu überwinden, wie sie aus dem Wandel der Gesellschaftsformen wachsen sind. Es liege da weniger eine Krise der Moral als eine Krise der Struktur vor, weil die Theonomie den Menschen sich selber entfremde, indem sie ihm autoritär von außen Normen auferlegt. Notwendig sei aber, die Verantwortung des Menschen zu wecken und zu stärken. Ein Überblick über die Ethik der Bibel, des Alten Testaments und seines Moralgesetzes wie der Ethik Jesu, zeige, daß „das natürliche Moralgesetz" mehr der Metaphysik als der Ethik zugehört. Es läßt der Vernunft die Freiheit, praktische Verhaltensnormen zu finden. Die Kirche müsse sich auf die natürliche Moral einlassen und die Kompetenz des Menschen achten, von Jesus Christus zur Freiheit befreit, in jeder Generation die natürliche Ethik zu normieren.

CONGAR, YVES OP. **Quelques problèmes touchant les ministères.** In: Nouvelle Revue Théologique Jhg. 103 Nr. 8 (Oktober 1971) S. 785—800.

Congar geht aus vom Erkenntnisfortschritt von der aristotelisch bestimmten, ontologisch denkenden Scholastik, die auf die *potestas conficiendi* konzentriert war, über das II. Vatikanum, das weniger auf die persönliche Vollmacht des Priesters als auf die eucharistische Communio ausgerichtet war. Von daher habe die Internationale Theologenkommission ihre sechs Thesen für die Bischofssynode erarbeitet und eine Ontologie der Funktion oder des Dienstes herausgestellt auf der Grundlage, daß alle Gläubigen als Getaufte zu allen Diensten taugen, ohne daß das Sakrament der Einheit, die Weihe, aufgegeben wird. Er prüft sodann die Frage, ob man auf dieser Grundlage die Ämter der Lutheraner anerkennen könne, wie es zuerst der Dialog zwischen Katholiken und Lutheranern in den USA vorgeschlagen und wie es neuerdings in dem katholisch-lutherischen Studiendokument „Das Evangelium und die Kirche" wiederholt wird (vgl. HK 25, S. 536 bis 544). Congar bezweifelt, gegen Tavard argumentierend, daß dies möglich sei, ohne eine volle Rezeption des katholischen Glaubens durch die Lutheraner. Es dürfe keine Zweideutigkeiten geben.

WEISER, REINHOLD. **Überlegungen zur Struktur des Glaubens an die Auferstehung Jesu.** In: Trierer Theologische Zeitschrift Jhg. 80 Heft 5 (September/Oktober 1971) S. 257—272.

Diese apologetische Auseinandersetzung mit der Theologie von *W. Marxsen* ähnelt der von *G. Friedrich* in „Kerygma und Dogma" (vgl. HK 25, 551). Auch Weiser gelangt in seiner Analyse der Struktur des Auferstehungsglaubens über das „Sehen" als „Widerfahrnis", das tiefe Betroffenheit und einen Zwang zum Zeugnis erweckt, zu der Beobachtung, daß beim „Sehen" des Auferstandenen *die Sendung* eine entscheidende Rolle spielt (S. 286), aber er arbeitet diesen Sachverhalt nicht näher aus, sondern hält sich im Schema von natürlicher Erfahrung eines historischen Ereignisses und dem von der Gnade gewirkten Sich-Anvertrauen, das das Glaubenwollen zum wirklichen Glauben macht. Für Theologen mit scholastischer Vorbildung mag diese Argumentation, die auf „Glaubwürdigkeit" im Sinne der Apologetik und auf „intellektuelle Redlichkeit" abzielt, überzeugender sein. Dem Sachverhalt näher dürfte Friedrich kommen. Beide Theologen könnten zusammen mit Schlier die leidige Diskussion um die Auferstehung zum befriedigenden Ergebnis führen. *Kl. Reinhardt* schließt eine Auseinandersetzung mit Schoonenbergs Versuch einer nicht-chalkedonensischen Christologie in dem Buch „Ein Gott der Menschen" unter dem Titel „Die menschliche Transzendenz Jesu" an (S. 273—289).

The Authority of the Bible. In: The Ecumenical Review Vol. XXIII Nr. 4 (Oktober 1971) S. 419—437.

H. R. Weber, Leiter der Bibelstudien des Weltkirchenrats, veröffentlicht mit einer Einführung „The Bible in Today's Ecumenical Mouvement" (S. 335—346) und vier verschiedenen exegetischen Deutungen der Perikope Mark 5, 1—20 (Heilung des Besessenen in Gerasa), darunter von *R. Pesch* (S. 347 bis 376) und, mit Abstand am geistvollsten, von dem Genfer Literaturwissenschaftler *J. Starobinski* (S. 377—396), als hermeneutischen Beispielen das in Löwen vorgelegte neue Dokument über „Die Autorität der Bibel", an dem auch katholische Exegeten, u. a. *F. Mußner*, mitgearbeitet haben (vgl. ds. Heft, S. 566). Seine wechselvolle Vorgeschichte von einer naiven Bibelgläubigkeit seit 1949, die in der Bibel die Basis für die Einigung der getrennten Kirchen zu sehen glaubte, bis zum Durchgang durch den Brennofen der historisch-kritischen Methode und der neuen Hermeneutik zeigt, wie schwer die Bibel, unkritisch gelesen, als Fundament der Einheit dienen kann. Ihre Autorität als literarisches Dokument tritt zurück hinter der Autorität des Wortes Gottes, das im Fortgang der Interpretationen innerhalb der Kirche verschieden gehört wird. Das Evangelium gibt es nur in der Kirche und für die Kirche, es setzt das Wirken des Heiligen Geistes voraus. Von außen kann der Bibel keine Norm auferlegt werden. Das ungelöste Problem ist, wie die Methoden des synchronischen und des diachronischen Verständnisses vereint werden können.

Kultur und Gesellschaft

LEFRINGHAUSEN, KLAUS. **Der Zielkonflikt zwischen ökonomischem Wachstum und sozialem Fortschritt in der Entwicklungspolitik.** In: Vierteljahresberichte — Probleme der Entwicklungsländer Nr. 45 (September 1971) S. 241 bis 251.

Ausgehend von dem überall sichtbaren Konflikt zwischen dem Ziel wirtschaftlichen Wachstums und dem der sozialen Gerechtigkeit in Entwicklungsländern zeigt der Autor bisherige Lösungsversuche dieses Problems auf. Bisher war man hauptsächlich bemüht, zunächst dem wirtschaftlichen Wachstum Priorität einzuräumen und in einer zweiten Etappe sozial wünschenswerte Korrekturen anzubringen. Allerdings konnte damit bisher das Problem kaum bewältigt werden. Lefringhausen macht am Beispiel der „Grünen Revolution" die Unkorrigierbarkeit deutlich. Der Ruf nach Werturteilen in der wissenschaftlichen Theorie ist wegen dieser Fehlschläge erneut laut geworden. Der Artikel schließt mit einer ausgewogenen Darstellung der Alternativmöglichkeiten und warnt vor zu individuellen Kriterien. Ihm erscheint eine vernünftige Programmplanung wünschenswerter, in der beide Komponenten berücksichtigt werden.

NAUMANN, Kurt. **Unser teurer Grund und Boden.** In: Lutherische Monatshefte Jhg. 10 Heft 10 (Oktober 1971) S. 523—526.

Die EKD-Kammer für soziale Ordnung wird demnächst eine Denkschrift zum Bodenrecht veröffentlichen. Naumann, Leiter der Abteilung Politik und Recht der Ev. Akademie Bad Boll, skizziert ihre Grundgedanken, ausgehend von der Tatsache, daß im letzten Jahrzehnt eine kleine Schicht von Grundbesitzern 100 Milliarden durch Bodenwertsteigerung verdient hat, der Steuerzahler aber gleichzeitig denselben Betrag zur Subventionierung des Wohnungsbaus aufbringen mußte. Krasse Fälle und die Erkenntnis, daß der Mißstand andauern wird, zeigen, daß es — in Beachtung eines Urteils des Bundesverfassungsgerichtes vom 12. 1. 67 — an der Zeit ist, Art. 20, 1 des Grundgesetzes über die Sozialpflichtigkeit des Eigentums über das Städtebauförderungsgesetz hinaus zur Geltung zu bringen. Vom liberalen Eigentumsbegriff müsse man Abschied nehmen. Die Kirchen tragen eine Mitverantwortung.

WUNBERG, GOTTHART. **Erziehung zum Frieden? Autoritäres Verhalten und die Zukunft des Menschen.** In: Frankfurter Hefte Jhg. 26 Heft 11 (November 1971) S. 837—844.

Ob wir in der Lage sein werden, der Zukunft den Frieden zu sichern, werde wesentlich von unserer Fähigkeit abhängen, das Problem der menschlichen Aggressivität zu lösen, durch „friedliche Nutzung unserer Aggressionen". Erziehung zum Frieden ist Erziehung für die Zukunft, die schon in der Gegenwart beginnen müsse. Wunberg sieht den Frieden, den es zu verwirklichen gilt, als „dauernde, als beständige neu ansetzende Befriedung; er ist kein Zustand, sondern das jeweilige Maximum an Inhalten zwischen zwei Aggressionen". Die Erziehung zum Frieden geschieht auf dem Hintergrund dessen, was die Verhaltensforschung als „intraspezifischen Angst-Aggressions-Antagonismus" bezeichnet. Sie muß diesen Antagonismus erzieherisch verarbeiten. Autorität als domestizierte Aggression darf dabei nicht die Form eines autoritären Verhaltens annehmen, sondern muß als egalitäre Autorität auftreten, die zugleich transitorisch, übertragbar ist.

Reform des Eherechts und des Ehescheidungsrechts. Sonderheft. In: Zeitschrift für Evangelische Ethik Jhg. 15 Heft 6 (November 1971).

Dieses Themenheft bietet einen „Querschnitt" durch die bisherige Diskussion über das Thema seit der Einleitung der ersten gesetzgeberischen Schritte und berücksichtigt zugleich die letzten Entwicklungen. *Th. Strohm* frägt im ersten Beitrag „Impliziert die Scheidungsrechtsreform ein neues Sozialmodell?" *H.-J. Göhring* („Die Reform des Scheidungsrechts aus der Sicht der Praxis") geht das Problem vom Standpunkt des praktizierenden Rechtsanwalts an. *D. Mann* („Zur Denkschrift der EKD über die Scheidungsreform 1969 und zum Entwurf der Bundesregierung 1971") und *D. Eichhorn* („Ein evangelisches Plädoyer für den Regierungsentwurf") gehen das Thema von unterschiedlichen theologisch-sozialethischen Ansätzen an. *E. Wolf* („Die Ehe — Institution oder personale Gemeinschaft?") und *J. Knoll* („Kommunikation und Solidarität. Sozialethische Anmerkungen zum Thema Liebe und Ehe") behandeln einige grundlegende Fragen des zwischenmenschlichen Zusammenlebens.

271/177 fza

Vorschau auf das Rundfunkprogramm

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

1. Dezember (Mittwoch)

16.15 Der manipulierte Jugendliche. (3) Der feste Freund — Liebesbeziehungen junger Leute heute, *W. Lehr* (ÖR I)
17.00 Bildungsfragen der Gegenwart. Das Problem der Ausbildung der Ausbilder, *G. Grüner* (HR III)
19.30 Die Re-Kapitulation — oder wieviel Erfolg hat das Christentum? *C. Amery* (BR II)
20.18 Auf der Suche nach der „verlorenen Dimension": Die amerikanische Jesus-Bewegung, *G. Adler* (SWF II)
22.20 Der alte Mensch in unserer Welt. Probleme der Pensionierung, *P. Sartin* (HR II)
22.40 Ideologie und Motivation. „Ausgeliefertsein" und „Geborgenheit" als Thematisierung in Philosophie und Literatur (RIAS I u. II)

2. Dezember (Donnerstag)

15.05 Das apokalyptische Schachspiel. Der programmierte Krieg von morgen. *P. Dittmar* (DLF)
16.15 Der manipulierte Jugendliche. (4) Zwischen Beat und Boutique — Das Geschäft mit der Jugend, *W. Lehr* (ÖR I)
19.30 Ratlos zwischen Überfluß und Mangel: Das Problem der Erziehungsziele. 6. Die Hilfe der Wissenschaft, *W. Tröger* (BR II)
20.00 Selbstvergiftung des Menschen. (2) Die Gefahren der Wasserverschmutzung, *K. Schmölzer* (ÖR I)
20.30 Lieben Sie Marx? Bericht über ein wieder aktuelles Thema der Jugendarbeit. *H. Großmann* (HR I)
21.15 Im Friedensdorf. Hilfe für vietnamesische Kinder, *W. See* (HR II)
21.30 Ist das Altern ein Immunproblem? *O. Westphal* (SDR II)

3. Dezember (Freitag)

10.10 Für die Menschen bestellt. Porträt des Kardinals Joseph Frings, *H. D. Schelauske* (DLF)
15.05 Elternhaus — Schule — Ausbildung. 2. Gestörte Kinder, *D. Smolin* (WDR I)
17.30 Probleme des fortgeschrittenen Lebensalters. Probleme der sozialen Einordnung, *E. Lingens* (ÖR I)
17.30 Rassen und Völker im Jugendbuch. 3. Der Rassenkonflikt als Motiv, *W. Becher* (DLF)
18.35 Schulpsychologen — eine Mangelware (HR I)
21.00 Gottes Stadt in Deutschland. Ein Bericht über Bethel, *E. Klee* (HR I)
21.15 Rauschgifte aus der Sicht des Psychiaters, *S. Wieser* (RB II)

4. Dezember (Samstag)

18.05 Wer sagt was zu wem? Anmerkungen über Informationstheorie und Kommunikation, *H. Swoboda* (SDR II)
18.30 Aufgaben der Bildungsforschung, *H. Becker, L. Krappmann* und *D. Hopf* (NDR III)
19.45 Wider das Vorurteil gegen den andersartigen Nächsten, *U. Beer* (SR)
20.00 Was wird aus dem Menschen? Drei Gespräche zwischen Robert Jungk und Nicolaus Sombart (SDR II)
20.30 Religion und Glaube in Afrika, *W. Schmidt-Bunse* (WDR III)
22.00 Die Fürsorge entläßt ihre Kinder, *H. Moers* und *L. v. Saalfeld* (RIAS I u. II)
23.00 Wie gefährlich sind Rauschmittel? Bericht über eine wissenschaftlich-praktische Fachkonferenz der Deutschen Hauptstelle gegen die Suchtgefahren. *K. Wiesner* (NDR III)

5. Dezember (Sonntag)

10.00 Ist das Altern ein Immunproblem? *O. Westphal* (SDR II)
10.30 Hospital am Assuan-Damm. Von der Mission zur Diakonie, *B. Ohse* (HR II)
10.30 Gotteslob in Soul und Beat. Kritische Anmerkungen zu neuen Meßgesängen, *A. Ahlbrecht* (SR)
11.00 Das Vaterunser. 2. Gottes Reich auf Erden, *W. Dirks* (SWF II)
11.30 Der Traum als Mitteilung. Kinder träumen Angst, *C. Meves* (SDR II)
11.30 N[illegible]s von einem alten Buch. Wie übersetzt man heute die Bibel? *H. G. Hasseld* (SWF II)
15.50 Literatur und Autorität. 2. Die politische Wirkung der Literatur, *F. Bondy* (RIAS I)
18.30 Habakuk — Der Nes-Jesus aus der Retorte, *J. Sonderhoff* (WDR II)
19.30 Die acht Todsünden der zivilisierten Menschheit, *K. Lorenz* (HR II)
21.15 Verdrossenheit — eine deutsche Krankheit (II), *W. Dirks* (WDR II)
22.00 Dienen und Verdienen. Reformation und Kapitalismus, *G. Simson* (WDR II)
22.05 Rückkehr des Mythos. Das Bedürfnis nach Bild und Sinn-Bild in einer „weltlichen" Welt, *H. Höcke* (BR II)

6. Dezember (Montag)

17.30 Sozialwissenschaftliche Vergleichsforschung. 6. Gibt es eine Annäherung der Systeme? *C. D. Kernig* (DLF)
17.45 Kirche und Welt. Die katholische Kirche in Korea, *E. Stindl* (BR II)
20.20 Sprachkritik als Erbe der Vernunftkritik: *Bertrand Russel* und *George Edward Moore, K. Lorenz* (SDR II)
22.00 Der Mensch in der Zukunft, *H. Kundler* (RIAS I)
22.10 Unterwegs zur nächsten Generation. Technologische Probleme der Zukunft, *G. Bruckmann* (ÖR I)
22.40 Ideologie und Motivation. Über faschistoides Verhalten, *H. Kundler* (RIAS I)

7. Dezember (Dienstag)

9.05 Psychotherapie für jedermann, *V. E. Frankl* (SDR II)
16.00 Vorgestellt — Vorgelesen. Heimatlose Kinder, *A. Freud, D. Burlingham* und Mitarbeiter. Zur Anwendung psychoanalytischen Wissens auf die Kindererziehung (WDR III)
17.30 Auslegung des Glaubensbekenntnisses. Gottessohn und Jungfrauengeburt, *W. Pannenberg* (DLF)
19.45 Konfession: fortschrittlich. Zum Konflikt in den Gemeinden, *H. Leuniger* (HR II)
20.05 Truppenverdünnung. Das Problem der Ausgewogenheit. Chancen für eine friedliche Welt, *W. v. Raven* (DLF)
20.30 Ziele moderner Bildungspolitik, *M. Quilisch* (SR)
21.00 Sexuelle Verirrungen im Lichte einer anthropologischen Neurosenlehre, *W. Bräutigam* (HR II)

8. Dezember (Mittwoch)

10.30 Entwicklungshilfe — Unterstützung zur Rückständigkeit? (SDR II)
15.45 Kunst und Religion. Ein Essay von *Heinrich Böll* (ÖR I)
19.30 Die Kapitulation, oder wieviel Erfolg hat das Christentum?, 7. Anfragen an Marxisten und Christen *C. Amery* (BR II)
20.30 Für die Sicherung des Friedens. Nobelpreisträger von Henry Dunant bis Willy Brandt, *M. Hase* (RIAS II)
21.10 Biete Einheirat in 20 bis 24 Betten. Zur Soziologie der Heiratsannoncen, *E. Kühn* (WDR II)
21.15 Autorität. Ein Kapitel Verhaltensforschung, *H. Autrum* (BR II)
22.10 Der Beitrag naturwissenschaftlichen Denkens zum Verständnis des Gottesglaubens, *O. Muck* (ÖR I)
22.15 Kindergebete. 1. Erfahrungen mit Gott, *M. Leist* (DLF)
22.40 Ideologie und Motivation. Gläubigkeit und Identifikationsbedürfnisse, *W. Toman* (RIAS I)

9. Dezember (Donnerstag)

15.05 Die heile Welt im Regenbogen. Zur Situation der „Soraya-Presse", *W. Nutz* (DLF)
16.15 Mit Kindern reden: Wir kommen in der Schule nicht mit. Gespräche mit Experten in den Beratungsstellen, *L. Petri* und *T. Feld* (ÖR I)
19.30 Für Lehrer und Erzieher. Das Problem der Erziehungsziele. 7. Gibt es noch Bildungsideale? *W. Tröger* (BR II)
19.45 Abtreibung. Christliche Gedanken zu unserer Zeit, *F. Böckle* (WDR II)
21.00 Bewährungsprobe des Sozialstaates: Das Bodenrecht, *C. Rothweiler* (HR II)
21.30 Der Mensch und seine Gesundheit. Lebensverlängerung durch gesundes Altern, *R. Schubert* (SDR II)
22.20 Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein. (NDR III)

10. Dezember (Freitag)

17.30 Rassen und Völker im Jugendbuch. 4. Eine Form der Trivialliteratur? *W. Becher* (DLF)
17.30 Probleme des fortgeschrittenen Lebensalters. (ÖR I)
18.35 Notstand unserer Grundschulen. (Schule und Elternhaus) (HR I)
20.15 Atomforschung ohne Fesseln. Auswirkungen des Atomsperrvertrages auf Wirtschaft und Wissenschaft, *W. Rieger* (NDR I)
20.45 Von der Einheitsschule zur Gesamtschule. Die bildungspolitische Emanzipation der Arbeiterschaft, *H. Gieseke* (NDR III)

11. Dezember (Samstag)

16.00 Kann man Weihnachten abschaffen? Ein Kapitel über den Kommerz im Gratifikationsmonat, *H. Seitz* (BR I)
17.10 Vom Sinn und Unsinn des Schenkens, *E. Mielenbrink* (DLF)
18.05 Warum sie aus der Kirche austreten? Protest? Ärger? Enttäuschung? *J. Schönburg* (SFB II)
18.05 Einwände gegen die Verhaltensforschung. Ein Gespräch mit dem Ethologen *P. Leyhausen* (SDR II)
19.45 Im Pfarrhaus waltet die züchtige Hausfrau. Das gewandelte Bild der Pfarrersfrau, *H. J. Geppert* (SR)
20.00 „Caux ist, was Gott wünscht". Über 25 Jahre moralische Aufrüstung am Genfer See, *W. Hill* (NDR I)
20.15 Gefängnis und Theater, *M. Radtke* (HR II)
20.30 Macht die Gruppe frei? Versuche zur Selbstverwirklichung in der Massengesellschaft, *M. Gärtner* und *B. Willberg* (WDR III)
21.00 Flucht in die Öffentlichkeit? Über die Problematik der Amtsverschwiegenheit in der Demokratie, *C. Rothweiler* (SR)

12. Dezember (Sonntag)

9.00 Ihr Teufel ist der Bauch. Leib und Geschlecht im Streit der Geister, *T. Sartory* (SR)
9.45 „Das Paradoxe des Christentums", *O. C. Geldern* (ÖR I)
10.00 Menschliche Freiheit innerhalb des Zivilisationsapparates, *E. Fink* (SWF II)
10.30 Mission und Kolonialismus. Das Versagen der Christen in China, *H. Bacht* (HR II)
11.00 Glauben heute. Das Vaterunser. 3. Der bedürftige Mensch. *W. Dirks* (SWF II)
11.30 Der Traum als Mitteilung. Träume von der Kirche, *H. Barz* (SDR II)
11.30 Glauben heute. Almosen sind unchristlich. Probleme moderner Diakonie, *R. Leudesdorff* (SWF II)

13. Dezember (Montag)

9.00 Hinter den Kulissen der Trivialliteratur, *A. Fromme - Bechem* (SR)
10.30 Die Industrialisierung und ihre Folgen als Probleme der Politik. 4. Kommunismus — Sowjetmacht plus Elektrifizierung (SDR II)
17.45 Kirche und Welt. Porträt einer Minderheit. Die evangelische Kirche in Polen, *W. Rahner* (BR II)
17.45 Revolution — eine Hoffnung der Christen? *E. Stückrath - Tauber* (SDR I)
22.40 Ideologie und Motivation. Über die Rolle der Sexualität heute, *F. Riemann* (RIAS I)

14. Dezember (Dienstag)

9.05 Psychotherapie für jedermann, *V. E. Frankl* (SDR II)
17.30 Auslegung des Glaubensbekenntnisses. 6. Kreuz und Höllenfahrt, *P. Pannenberg* (DLF)
19.45 Brauchen wir eine neue Moral? *H. Röhr* (HR II)
20.15 Staat kontra Kirche—Kirche kontra Staat. Lehren aus dem Kulturkampf von 1871, *F. Herre* (BR I)
20.30 Die Stiftungsuniversität. Eine Alternative zum herkömmlichen Hochschulwesen, *W. Keim* (SR)
21.00 Patient Schüler, *J. Schmidt-Grohe* (BR II)

15. Dezember (Mittwoch)

15.00 Lateinamerika aus erster Hand: Die Macht der Gewaltlosen, *H. Kain* (ÖR I)
19.30 Die Re-Kapitulation, oder wieviel Erfolg hat das Christentum? 8. Ausblick auf eine neue Ethik, *C. Amery* (BR II)
20.18 Der wankende Fels. Paul VI. und die Frage nach dem Petrusamt, *H. J. Girock* (SWF II)
22.00 „Ché Amigo". Eine Anthologie kubanischer Lyrik, *H. G. Schmidt* (RIAS II)
22.15 Kindergebete. 2. Interpretation alter und neuer Texte, *M. Leist* (DLF)
22.40 Ideologie und Motivation. Möglichkeiten und Grenzen bei der Verstärkung und Lenkung von Bedürfnissen, *F. Fürstenberg* (RIAS I)

16. Dezember (Donnerstag)

10.30 Durch Automation zum Wohlstand oder Wohlstand für Automaten? Hat der zukünftige Mensch eine menschliche Zukunft? (SDR II)
15.00 Grundlagen zur Entwicklung des West-Ost-Konfliktes: Entfesselung des Zweiten Weltkriegs, *K. Stuhlpfarrer* (ÖR I)
19.30 Für Lehrer und Erzieher. Das Problem der Erziehungsziele. 8. Aufgaben, die die Zeit stellt, *W. Tröger* (BR II)
20.30 Die Einführung der Buchhaltung. Lesung aus dem Luther-Stück von *D. Forte* (SR)
21.00 Die Frage nach dem Lebenssinn, *M. Kröll* (ÖRN)

17. Dezember (Freitag)

15.00 Die Zukunft im Spiegel der utopischen Literatur: Schriftsteller als Propheten, *E. Dolezal* (ÖR I)
17.10 Margret Mead. Zum 70. Geburtstag der amerikanischen Ethnologin und Sozialpsychologin, *H. Starke* (ÖR I)
17.30 Probleme des fortgeschrittenen Lebensalters, *J. Rett* (ÖR I)
21.00 Männer hinter Gittern. Gespräche mit Lebenslänglichen, *C. Erhard* und *K. Antes* (BR II)

18. Dezember (Freitag)

18.05 Haste Töne? Gespräch über Kirchenmusik. *K.-W. Wiesenthal* und *G. Horstmeier* (SFB II)
18.05 Johannes Kepler und die moderne Wissenschaft, *W. Gerlach* (SDR II)
19.45 Gesetz und Gewissen. Zur Diskussion um die neue Moral im Wandel, *O. Schatz* (SR)

19. Dezember (Sonntag)

10.00 Kein Platz für Menschen? *G. Jörgensen* (SDR II)
10.30 Advent: Worauf warten wir? *H. Hild* (HR II)
11.00 Glauben heute. Das Vaterunser. 4. Der abgründige Mensch. *W. Dirks* (SWF II)
11.30 Der Traum als Mitteilung. Die Herstellung einer Traumwelt. (Drogen), *W. Schumacher* (SDR II)
11.30 Glauben heute. Mißglückt — Gelungen. Zwei Lehrstücke deutscher Entwicklungspolitik, *G. Mack* (SWF II)
18.15 Das Kinderbuch als Miterzieher, *H. Pola* (ÖRN)

20. Dezember (Montag)

9.00 Umsiedler aus Polen und ihre Problematik, *P. Machaely* (SR)
10.20 Idealsprache und Umgangssprache. Ludwig Wittgensteins Schlüsselposition in der analytischen Philosophie, *K. Lorenz* (SDR II)
17.45 Der Weg in die Welt — Jesus und seine Jünger, *W. See* (SFB I)

21. Dezember (Dienstag)

9.05 Psychotherapie für jedermann, *V. E. Frankl* (SDR II)
17.30 Auslegung des Glaubensbekenntnisses. 7. Auferstehung, Erhöhung und Widerkunft, *W. Pannenberg* (DLF)
19.45 Biblische Erlösung — gesellschaftliche Emanzipation. Ein Vermittlungsversuch, *H. J. Türk* (HR II)
20.30 „Ohne Rücksicht auf die Folgen?" Über die gesellschaftliche Verantwortung der technischen Intelligenz, *W. Göpfert* (SR)
21.00 Armut in Deutschland (SDR I)
22.10 Rückkehr zur Anschauung, *F. Bollnow* (ÖR I)

22. Dezember (Mittwoch)

10.30 Probleme von heute — Katastrophen von morgen. Dritte Welt — Entwicklung durch Umsturz? (SDR II)
10.40—11.00 Uhr *Besuch am Krankenbett.* Die Tiere der Weihnacht. Eine Betrachtung von *Theodor Glaser* (BR 2. Programm)
22.15 Kult und Brauch im Kirchenjahr. Weihnachten, Epiphanie, *E. M. Graslitz* (DLF)

23. Dezember (Donnerstag)

16.15 Die alleinstehende Frau (4), *E. Weinzierl* (ÖRS)
22.00 Campus. Neues aus Hochschulen und Forschungsstätten (SDR II)
22.10 Theologie und Gesellschaft. Christentum und Judentum — Hoffnung ohne Illusion (ÖR I)

24. Dezember (Freitag)

10.10 Radio Voice of the Gospel. Porträt einer evangelischen Rundfunkarbeit, *W. Schmidt,* (DLF)
21.00—22.00 Uhr *Auf der Warteliste.* Das geistig behinderte Kind und die Gesellschaft. Erfahrungen mitgeteilt von *Ekkehard Saß* (WDR 3)
21.35—22.30 Uhr Man kann sich an alles gewöhnen. Wie funktioniert unser Mitleid? Manfred Linz spricht mit dem Psychiater Friedrich Hacker (NDR III)
22.30 „Der Stern von Bethlehem". Astronomische Untersuchungen zum Phänomen des Weihnachtssterns, *K. F. d'Occhiepo* (ÖRW)

25. Dezember (Samstag)

10.30 Theologie zwischen den Zeilen. Lyriker sprechen von der Menschwerdung, *K. Schröter* (HR II)
11.00 Glauben heute. Die zweite Menschwerdung, *G. Sartory* (SWF II)
11.30 Der Traum als Mitteilung. Psychologisches über Träume, *H. Schaefer* (SDR II)
11.30 Glauben heute. Warum ich noch zur Kirche gehöre. Antworten zum Mitdenken (SWF II)
12.00 Weihnachtsansprache des Papstes (DLF, HR II, SFB I, SWF I, SDR I)
19.05 Menschensohn—Messias—Christus. Theologische Skizze über die Hoheitstitel Jesu, *T. Sartory* (DLF)

26. Dezember (Sonntag)

8.45 Mußte Jesus vollkommen sein? *J. A. T. Robinson* (SDR I)
10.30 Die Theologie der Physiker Heisenberg, Jordan, von Weizsäcker sprechen über Gott, *C. Hirsch* (HR II)
11.00 Glauben heute. Was soll zu Weihnachten verkündet werden? *H. Halbfas* und *G. Ermecke* (SWF II)
11.30 Glauben heute. Nächstes Jahr in Bethlehem. Freundlicher Nachruf auf ein unwiderstehliches, unwiederbringliches Fest, *J. C. Hampe* (SWF II)
13.30 Das Credo eines Israeli, *P. E. Lapide* (SFB II)

27. Dezember (Montag)

17.30 Fernsehen und Familie, *C. v. Briessen* (ÖRW)
17.45 Nur wer im Wohlstand lebt, lebt angenehm, *W. Molinski* (SFB I)
20.20 Hat das Christentum noch Zukunft? Die Intentionen Jesu und die Fragen der Menschheit, *T. Sartory* (SDR II)
22.10 Zum Problem der Realisierung großer Rechtsreformen, *H. Klecatzky* (ÖRW)

28. Dezember (Dienstag)

9.05 Psychotherapie für jedermann, *V. E. Frankl* (SDR II)
17.30 Auslegung des Glaubensbekenntnisses. 8. Geist und Kirche (DLF)
19.45 „Als Pfarrer unter Rockern" . . ., *M. Adam* (HR II)
22.10 Die Existenz Gottes als Sprachproblem, *R. Spaemann* (ÖRW)

29. Dezember (Mittwoch)

10.30 Probleme von heute — Katastrophen von morgen. Die technische Revolution — Durch Fortschritt zum Ruin? (SDR II)
17.30 Wort und Sprache. Sprachbewußtsein und Sprachwissenschaft, *H. M. Gauber* (ÖRW)
22.15 Ein Kamel sucht ein Nadelöhr. Über die Möglichkeit und Unmöglichkeit, ein Atheist zu sein, *A. Esser* (DLF)

30. Dezember (Donnerstag)

17.10 „Fällt Gott aus allen Wolken?" Nach dem gleichnamigen Sammelband gestaltet, *A. Unger* (ÖRW)
20.00 Selbstvergiftung des Menschen. Die Bedrohung durch radioaktive Strahlung, *K. Schmölzer* (ÖRW)
21.30 Der Mensch und seine Gesundheit. Naturschutz wird Menschenschutz, *A. Portmann* (SDR II)

31. Dezember (Freitag)

19.25—19.40 Uhr *Zur Jahreswende.* Es spricht Prof. *Josef Ratzinger* (BR 2. Programm)
21.35 Nach 50 Jahren ist alles vorbei? Die 20er Jahre und was von ihnen geblieben ist, *M. Viefhaus-Mildenberger* (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!)

Inge Jens, Dichter zwischen rechts und links. R. Piper & Co. Verlag, München 1971. 300 S. 34.— DM.

Jutta Menschik, Gleichberechtigung oder Emanzipation? Die Frau im Erwerbsleben der Bundesrepublik. Texte zur politischen Theorie und Praxis. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1971. 187 S. 3.— DM.

Robert Hepp, Selbstherrlichkeit und Selbstbedienung. Zur Dialektik der Emanzipation. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1971. 153 S. 10.80 DM.

Günter Rohrmoser, Nietzsche und das Ende der Emanzipation. Verlag Rombach, Freiburg i. Br. 1971. 168 S. 15.— DM.

Stefan de Schill (Hrsg.), Psychoanalytische Therapie in Gruppen. Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1971. 400 S. 25.— DM.

Jan R. Hermanns, Revolution zur Befreiung des Menschen. Ein Plädoyer. Lahn-Verlag, Limburg 1971. 254 S. 14.80 DM.

Hendrik Bussiek (Hrsg.), Wege zur veränderten Gesellschaft. Politische Strategien. Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1971. 171 S. 3.80 DM.

Michael Landmann, Das Ende des Individuums. Anthropologische Skizzen. Klett Verlag, Stuttgart 1971. 276 S. 27.50 DM.

Willi Fährmann, Ausbruchsversuch. Arena-Verlag, Würzburg 1971. 173 S. 10.80 DM.

Dieter Schupp, Seelsorge-Report. Skizzen aus dem Alltag. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971. 129 S. 8.80 DM.

Louis Lowy u. a., Der ältere Mensch in der Gruppe. Lambertus-Verlag GmbH, Freiburg 1971. 93 S. 9.80 DM.

Gerhard Debus / Arnim Juhre, Tod in der Gesellschaft. Peter Hammer Verlag GmbH, Wuppertal-Barmen 1971. 212 S. 8.— DM.

Georges Casalis / Hannes de Graf u. a. (Hrsg.), Christliche Friedenskonferenz 1968—1971. Jugenddienst-Verlag, Wuppertal 1971. 205 S. 14.80 DM.

Hans-Dieter Bastian (Hrsg.), Kirchliches Amt im Umbruch. Chr. Kaiser-Verlag, München, Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971. 295 S. 24.— DM.

Louis Evely, Wie ich es sehe. Heilsame Provokationen des Glaubens. Verlag Herder, Freiburg 1971. 112 S. 9.80 DM.

Wilhelm Schamoni (Übersetzung aus Heiligsprechungsakten), Parallelen zum Neuen Testament. Dokumentation über Wunder. Verlag Josef Kral, Abensberg 1971. 223 S. 12.— DM.

Heinz Grosch, Religion in der Grundschule. Didaktische Reflexionen. Entwürfe und Modelle. Patmos-Verlag GmbH, Düsseldorf 1971. 300 S. 24.— DM.

Deutsche Übertragung von *Joachim Mordeja S.J.*, Glaubensgespräche mit Brautleuten. Pastorale Handreichungen nach dem französischen Modell. Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1971. 76 S. 7.80 DM.

Klaus Reinhardt / Hubert Jedin, Ehe — Sakrament in der Kirche des Herrn. Morus Verlag GmbH, Berlin 1971. 135 S. 9.80 DM.

Hannjürg Neundorfer / Christel Wagner, Fabrikerfahrung. Aus dem Tagebuch eines Arbeiterpriesters. Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1971. 100 S. 8.80 DM.

W. Colin, Williams, Kirche: Tendenzen und Ausblicke, Burckhardthaus-Verlag GmbH, Gelnhausen 1971. 237 S. 17.— DM.

Rudolf Bohren, Predigtlehre. Chr. Kaiser-Verlag, München 1971. 570 S. 35.— DM.

Waldemar Molinski (Hrsg.), Diskussion um die Taufe. Mit Arbeitshilfen für eine erneuerte Praxis der Kindertaufe. Verlag J. Pfeiffer, München 1971. 272 S. 19.80 DM.

H. J. Brouwer, Neue Wege in der Altenpastoral. Verlag Herder, Freiburg 1971. 176 S. 15.80 DM.

Hans-Werner Gensichen, Glaube für die Welt. Theologische Aspekte der Mission. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1971. 2055 S. 44.— DM.

Placidus Jordan, Vom Innewerden Gottes, Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1971. 124 S. 12.80 DM.

Jenni / Westermann, Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. Chr. Kaiser-Verlag, München, Theologischer Verlag, Zürich 1971. 942 S. 55.— DM.

Konstantin Fuchs, Was uns bleibt. Der lebendige Kern des Glaubens. Verlag Herder, Freiburg. 143 S. 12.80 DM.

Catalogo di Scienza Liturgica — Studi e Testi e Musica Sacra 1971/72. Herder Editrice e Libreria. International Book Center, Roma 1971.

Was bringt ...

STIMMEN DER ZEIT
Heft 12/71:

W. Seibel SJ: Demokratische Kirche? — *W. Kasper:* Zur Diskussion um das Problem der Unfehlbarkeit — *O. v. Nell-Breuning SJ:* Formen und Deutungen der Wettbewerbsgesellschaft — *F. Maierhöfer:* Atemnot. Zu Thomas Bernhards Texten — *W. Steinmüller:* Die Lex Ecclesiae Fundamentalis. Ein ökumenisches Ärgernis.
F. Messerschmid: Zur Diskussion über katholische Erwachsenenbildung — *P. K. Kurz SJ:* Subkultur als „letzte Möglichkeit"? — *D. Froitzheim:* Logische Vorüberlegungen zum Thema „Hierarchie der Wahrheiten".

DIAKONIA/DER SEELSORGER
Heft 6/71:

Maria Bührer: Infantilismus in der Kirche — *Günter Stachel:* Plädoyer für weltoffene „Sammlung" — *J. van der Lans:* Ein neuer Lebensstil? — *Karl Frielingsdorf:* Berufsbezogene Gruppendynamik in der Priesterfortbildung — *Eugen Weiler:* Seelsorge im Tourismus — Eine Christmette um 17 Uhr — *Max Hofer:* Effektive Arbeit in einem diözesanen Pastoralrat: der Seelsorgerat des Bistums Basel 1967 bis 1971 — *Franz Tomka:* Ehe- und Familienpastoral in Ungarn — Humane Sexualität als Aufgabe der Sexualpädagogik. Mit Beiträgen von H.-R. Laurien, W. Fritschi, E. Ell, K. Lüthi, R. Bleistein — *Norbert Greinacher:* Wer mißbraucht die Demokratie?

THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE
Heft 4/71:

O. v. Nell-Breuning SJ: Ideologien - Utopien - christlicher Glaube — *H.-J. Sieben SJ:* Zur Entwicklung der Konzilsidee IV — *J. Beumer SJ:* Die Titularbischöfe und ihre Stellung auf den drei letzten ökumenischen Konzilien — *W. Brugger SJ:* Bemerkungen zur Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit der menschlichen Natur und des Sittengesetzes.

Verlag Herder

Herderbücherei

Adolf Haas

Teilhard de Chardin-Lexikon

A–H

Grundbegriffe
Erläuterungen
Texte

Herderbücherei

Adolf Haas

Teilhard de Chardin-Lexikon

I–Z

Grundbegriffe
Erläuterungen
Texte

2 Bände
Herderbücherei Band 407
und 408 je ca. 400 Seiten
je Band 8,90 DM

Darauf haben die Teilhard-Leser seit Jahren gewartet

Gegen Ende seines Lebens (1951) hat Teilhard de Chardin auf ein Blatt Papier einige seiner wichtigsten Begriffe niedergeschrieben. Dieses Blatt ist überschrieben: „Faire un ‚lexique' de mes termes (notions)." Teilhard hat also selbst das Bedürfnis gefühlt, ein Lexikon seiner Begriffe zusammenzustellen.
Teilhard hat leider sein Vorhaben eines Begriffslexikons nicht mehr selbst verwirklicht. Er hat uns dieses Anliegen – wie so vieles aus seiner Weltschau – als von uns zu erfüllende Aufgabe hinterlassen. Inzwischen gibt es die ersten Versuche, diese sicher nicht leichte Aufgabe zu lösen. Die umfangreichste und bedeutendste Arbeit ist sicherlich das Lexikon von Cl. Cuénot, dessen Vorwort (S. 5–36) wegweisend ist. Auch ich habe mich seit 1967 um eine Zusammenstellung von Begriffen und Texten Teilhards bemüht. Dabei sollte das Anliegen Teilhards, das schon auf seinem erwähnten Blatt sichtbar wird, besonders beachtet werden, nämlich die Verbindungen und Beziehungen der Teilhardschen Begriffe untereinander herzustellen. Ich habe deshalb nicht nur die Grundbegriffe Teilhards zusammengestellt, erklärt und reichlich mit Texten aus seinem Werk belegt, sondern auch zahlreiche Verweise auf benachbarte Begriffe beigefügt, so daß der Leser beinahe von jedem Begriff aus quer durch Teilhards Gedankenwelt geführt werden kann und so von allen Seiten her in die Weltschau Teilhards Einblick erhält. Demselben Zweck dienen auch die bei den entscheidenden Begriffen sehr ausführlichen Texte, die den dargestellten Begriff von den verschiedensten Seiten her beleuchten sollen. Ich habe dabei auch ähnliche Texte, aber aus verschiedenen Lebensperioden Teilhards aufgenommen. Daß hierbei gewisse textliche und gedankliche Wiederholungen vorkommen, war kaum zu vermeiden, zumal in einer Weltschau, in der die Kohärenz, der Gesamtzusammenhang alles einzelnen, als grundlegendes Kennzeichen der Wahrheit angesehen wird.

Adolf Haas (im Vorwort)

Herderbücherei

14. SEP. 1973

10. MRZ. 1974

28. MRZ. 1974

28. APR. 1974

20. JAN. 1975

2. NOV. 1977

17. AUG. 1981

2. 02. 82

2. 12. 82

18. 01. 83

21,30