

in den üblichen Gottesdiensten nicht vorkommt. Allerdings muß auch betont werden, daß der Kongreß in Rom sehr stark von den nordamerikanischen Teilnehmern bestimmt war, die einige Ausdrucksformen aus den in den USA weitverbreiteten Freikirchen übernommen haben. Dies bedeutet aber keineswegs, daß sie damit auch deren Einseitigkeiten und Überbetonungen mitübernehmen. Es ist falsch, von „katholischen Pfingstlern“ zu sprechen, denn schon nach den ersten Jahren des Aufbruches 1966 lautete die offizielle Selbstbezeichnung in den USA „Katholische Charismatische Erneuerung“ (Catholic Charismatic Renewal). Die Christen, die von dieser Erneuerung erfaßt sind, könnten ebenso als „Kreuzler“ oder „österliche Christen“ bezeichnet werden, aber was wäre damit gewonnen? Wer sich nach der notwendigen anfänglichen Ablehnung (wir haben eine lange Geschichte der Tabuisierung des persönlichen Verhältnisses zu Gott, einer falschen Privatisierung des Glaubens hinter uns!) auf diese Erneuerung einläßt, wird bald spüren, daß hier christliche *Grunderfahrungen* auf geschichtlich neue Weise aufbrechen, die das Leben und unter Umständen auch das Verhältnis zur Gesellschaft grundlegend ändern. Jede besondere Her-

vorhebung eines Einzelaspektes oder gar einzelner Charismen durch „Beobachter“ gehen am Kern und an der Tiefe dieser Erneuerung vorbei.

Die Schwierigkeit ist allerdings das aus den USA nach Europa kommende Vokabular, das weitgehend freikirchlich und vor allem von den Pfingstkirchen beeinflusst ist. Deshalb muß einfach auch einmal gesagt werden, daß die Erneuerung in einem kleinen Kreis von Laien aufgebrochen ist, die theologisch keineswegs durchgebildet sind, und daß auch heute noch die Führung in den USA in ihren Händen liegt. So ist z. B. das amerikanische Life-in-Spirit-Seminar in Mentalität, Sprechweise, Stil, ökumenischen Aspekten außerordentlich verbesserungsbedürftig. Deshalb hat die europäische Führerkonferenz vom 21. — 26. Juni diesen Jahres in Schloß Craheim beschlossen, für die europäischen Länder ein eigenes Seminar zu erarbeiten. Bevor man also pauschale Urteile abgibt, sollte man die *zweite Phase* der Erneuerung und ihre Integration in die unterschiedlichen Kulturen und Traditionen studieren.

Heribert Mühlen

## Kurzinformationen

Innerhalb von wenigen Tagen empfing Papst Paul VI. den sowjetischen Außenminister, Andrej Gromyko, und den russisch-orthodoxen Patriarchen von Leningrad, Nikodim, in Privataudienz. Zuerst traf der Papst am 28. Juni zu einem einstündigen Gespräch mit Gromyko zusammen; es handelte sich dabei bereits um die fünfte Begegnung zwischen Paul VI. und dem sowjetischen Außenminister. Gegenstand der Unterredung waren die Situation der katholischen Kirche in der Sowjetunion, die Europäische Sicherheitskonferenz (KSZE) und Probleme des Weltfriedens, vor allem der Nahostpolitik. Der Papst sprach sich dabei zum wiederholten Male für einen „besonderen, international garantierten Status Jerusalems“ aus (vgl. NCNS 30. 6. 75). Angesichts der erneuten Verfolgung christlicher Gruppen in der UdSSR kam der Begegnung besondere aktuelle Bedeutung zu. Sie erhielt noch einen signifikanten Akzent dadurch, daß zur selben Stunde in der Krypta des Petersdoms eine Gruppe von 500 Exil-Litauern eine Messe aus Anlaß des Heiligen Jahres feierte. Einen Tag später nahm Metropolit Nikodim zusammen mit den Mitgliedern seiner Delegation auf Ehrenplätzen in der ersten Reihe in vollem Ornat an der großen Priesterweihe auf dem Petersplatz teil. Er hielt sich zusammen mit einer von ihm geleiteten Delegation des russisch-orthodoxen Patriarchats von Moskau zu offiziellen ökumenischen Gesprächen mit römisch-katholischen Vertretern in Italien auf. Diese Gespräche selbst — die vierten dieses Charakters nach 1967 in Leningrad, 1970 in Bari und 1973 in Sagorsk — fanden in Trient statt und standen unter dem Thema „Die christliche Heilverkündigung in einer sich wandelnden Welt“. Die katholische Delegation wurde vom Erzbischof von Marseille, Kardinal Roger Etchegaray, geleitet; zu ihr gehörten unter an-

derem Mons. Charles Moeller und P. John Long vom Einheitssekretariat sowie P. Louis Bouyer (Paris). Neben dem allgemeinen Problem, wie der Dienst der Kirche angesichts der neuen Beziehungen der Konfessionen und Religionen zueinander sich konkret realisieren könne, wurde vor allem die Frage des kirchlichen Amtes besprochen. Man diskutierte diesbezüglich vor allem die Meinungsunterschiede über die Autorität der Kirche und ihre Ausdrucksformen, das Verhältnis zwischen Orts- und Universalkirche und die stärkere Berücksichtigung der Rolle der Frau im Leben der Kirche. Volle Einigkeit herrschte in der Bekräftigung der traditionellen Lehre, daß das Priesteramt Männern vorbehalten sei. Nach den vom 22. bis 28. Juni dauernden Gesprächen in Trient reiste die russische Delegation nach Rom, wo sie am 3. Juli von Paul VI. in Privataudienz empfangen wurde. Nach einer halbstündigen Unterredung mit dem Metropolitan wandte sich der Papst in einer englischen Rede an die ganze Delegation. Dabei sprach er die Hoffnung aus, daß sich die jahrhundertealten Spaltungen in der Liebe und Wahrheit Christi überwinden lassen.

Die Weltkonferenz zum Internationalen Jahr der Frau in Mexico City vom 19. Juni bis 2. Juli 1975 hat nach Meinung der vatikanischen Delegation nur enttäuschende Resultate gebracht. Während der Leiter der Delegation, der Vizepräsident der Justitia-et-Pax-Kommission, Bischof Ramon Torrella Cascante, davon sprach, die Bedeutung des Treffens sei hauptsächlich darin zu sehen, „daß es überhaupt stattfand — und sogar mit 135 teilnehmenden Ländern“ (NCNS, 10. 7. 75), erklärte ein weiteres Delegationsmitglied, James T. McHugh, Direktor des Bischöflichen Komitees für Pro-Life-Aktivitäten der Natio-

nalen Bischofskonferenz der USA, nach Beendigung der Konferenz, für all die, die eine tiefgehende Prüfung der Rechte der Frauen in einer Welt von Frauen und Männern erwartet hätten, seien die Ergebnisse des zweiwöchigen Treffens „frustrierend und verwirrend“ gewesen. Vom Standpunkt der Nationen der Dritten Welt dagegen, die die Tagung in erster Linie zu einem erneuten und organisierten Versuch benutzt hätten, um ihre Vorstellungen von einer neuen, auf internationaler Gerechtigkeit basierenden, weltweiten wirtschaftlichen Ordnung vorzutragen, seien gewisse Erfolge erzielt worden (NCNS, 8. 7. 75). Allerdings war die vatikanische Delegation selbst auch keineswegs besonders überzeugend. Zwar gehörten ihr auch verschiedene Frauen an (u. a. Mutter *Teresa* von Kalkutta), doch — wie übrigens die meisten anderen Delegationen — war auch diese von einem Mann (dem erwähnten Bischof) geleitet. Zwar hieß es vorher, man könne wohl kaum von einem festgelegten „katholischen Block“ sprechen (NCNS, 19. 6. 75), doch im Endeffekt blieb die Delegation auf der von ihrem Leiter festgelegten Linie. Dieser hatte in einer Rede vor der Vollversammlung der Konferenz auf die selbst gestellte Frage, ob die totale Partizipation der Frau in der Gesellschaft ein „Traum, eine Utopie“ sei, geantwortet: „Wir denken nicht“. Als Bedingungen nannte er jedoch, die Frauen müssten dies ernsthaft wünschen, Männer und Frauen müssten sich selbst organisieren und Erzieher und öffentliche Autoritäten müssten bei der Schaffung der notwendigen Voraussetzungen helfen. Er verwies zudem auf die „persönlichen und kulturellen Unterschiede der Delegierten“ und auf die Notwendigkeit, die „authentischen Stimmen der Völker“ zu hören. Die Gleichheit der Frauen könne im übrigen nur in einer Gesellschaft erreicht werden, die sowohl Frauen als auch Männern die „nötigen Bedingungen für eine wahrhaft menschliche Erfüllung“ biete. Maßnahmen der Legislative reichten nicht aus, um das Ziel zu erreichen. Das „moralische Bewußtsein“ müsse behutsam und Stück für Stück für diese Aufgabe geweckt werden. Es wäre im übrigen eine „tragische Verarmung“, wenn man die durch göttlichen Akt und Intention gesetzte Verschiedenheit der Geschlechter „zugunsten von neuen ‚Unisex‘-Stereotypen“ ignoriere. Die im Entwurf des Weltaktionsplans der Konferenz vorgeschlagene Legalisierung der Abtreibung und das von ihm gezeichnete negative Bild der Mutterschaft lehnte er gleich zu Beginn strikt ab und verwies statt dessen auf den „unersetzbaren Wert“ der Familie. Die endgültige Ablehnung des Aktionsplanes durch die vatikanische Delegation erfolgte dann wegen des Passus, jeder Einzelne als auch jedes Paar habe das Recht zu entscheiden, ob und wann Kinder erwünscht seien. Der ursprüngliche Text enthielt nur den Hinweis auf die gemeinsame Entscheidung des Paares. Norwegen, die Schweiz und Großbritannien hatten die Ergänzung gefordert, weil die Einschränkung auf das Paar nicht den anderen Formen sozialer Organisation Genüge tue, die es mittlerweile neben der traditionellen Familie gebe.

Der Schweizer Ständerat hat in der Sitzung vom 18. Juni 1975 das „Bundesgesetz über den Schutz der Schwangerschaft und die Neuordnung der Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruchs“ verabschiedet. Wie schon der Nationalrat (vgl. HK, April 1975, 202) hat auch der Ständerat zunächst die Volksinitiative und die Ständesinitiative des Kantons Neuenburg für die Straflosigkeit des Schwangerschaftsabbruchs abgelehnt, und zwar mit 41 zu 0 Stimmen. Darauf wurde mit 33 zu 4 Stimmen Eintreten beschlossen; in der Eventualabstimmung wurde mit 27 zu 9 Stimmen der Antrag des Bundesrates (vier Indikationen)

gegen den Antrag der ständerätlichen Kommissionsminderheit (Fristenlösung) angenommen; in der Hauptabstimmung wurde mit 33 zu 5 Stimmen der Antrag der ständerätlichen Kommissionsmehrheit (sozialmedizinische Indikation) gegen den Antrag des Bundesrates angenommen; in der Gesamtabstimmung wurde dann die Vorlage mit 31 zu 5 Stimmen bei einigen Enthaltungen angenommen. Gegenüber dem bisherigen Recht (medizinische Indikation) werden als weitere Kriterien bestimmt: „Die Gefahr für die Gesundheit ist ernst, wenn die Austragung der Schwangerschaft oder die infolge der Geburt des Kindes zu erwartenden Lebensverhältnisse mit großer Wahrscheinlichkeit zu einer schweren und langdauernden Beeinträchtigung der körperlichen, seelischen oder geistigen Gesundheit der Schwangeren führen würden. Bei der Beurteilung der gesundheitlichen Beeinträchtigung fallen auch in Betracht schwere, nicht anders abwendbare soziale Notlagen, eine mit großer Wahrscheinlichkeit voraussehbare dauernde und schwere Schädigung des Kindes oder eine Schwangerschaft als Folge einer hinreichend glaubhaft gemachten strafbaren Handlung.“ Das Gesetz geht nun zur Differenzbereinigung an den Nationalrat zurück, so daß dem Entscheid des Ständerates die Bedeutung eines „politischen Brückenschlages“ (NZZ, 19. 6. 75) zukommt. Eine Lösung wird nun aber nur im Bereich der Indikation möglich sein, wobei es vor allem darum gehen dürfte, ob die soziale Indikation als eigene Indikation (Bundesrat) oder nur als Aspekt der medizinischen Indikation (Ständerat, seinerzeit abgelehnter Antrag der nationalrätlichen Kommissionsminderheit) in Frage kommen soll. Die Fristenregelung bleibt aber zur Diskussion gestellt: die Ständesinitiative des Kantons Neuenburg konnte der Ständerat als erledigt abschreiben, die Volksinitiative bleibt aber hängig und soll erst nach Vorliegen einer parlamentarisch beschlossenen Fristenlösung oder nach dem Zustandekommen einer neuen Volksinitiative für die Fristenlösung zurückgezogen werden. Denn am 24. Juni 1975 hat die Schweizerische Vereinigung für straflosen Schwangerschaftsabbruch (SVSS) in einer Pressekonferenz eine neue Volksinitiative, die die Einführung der Fristenlösung verlangt, vorgestellt und erklärt, daß das Initiativkomitee nach deren Zustandekommen seine erste, am 1. Dezember 1971 eingereichte Initiative zurückziehen würde. Son kann heute durchaus von einer „abstimmungstechnischen Verwirrung“ („Vaterland“ vom 25. Juni 1975) gesprochen werden. Zunächst ist nämlich noch offen, ob der Nationalrat der sozialmedizinischen Indikationslösung zustimmen wird und wie gegebenenfalls die verschiedenen Gruppierungen dann darauf reagieren werden. Denn sowohl die Befürworter der Fristenlösung wie die Befürworter einer restriktiv medizinischen Indikationslösung hätten dann Grund, gegen eine solche Gesetzesrevision das Referendum zu ergreifen, das heißt darüber eine Volksabstimmung zu verlangen.

Die nur ca. 24 000 Mitglieder zählende meist deutschsprachige „Evangelisch-lutherische Kirche von Chile“ ist Ende Juni 1975 auseinandergebrochen (u. a. epd 24. 6. 75; Dt. Allg. Sonntagsblatt 6. 7. 75). Die deutschen Gemeinden hatten an dem mutigen Einsatz von Bischof Helmut *Frenz* zugunsten der verfolgten Anhänger des ehemaligen Präsidenten Allende heftigen Anstoß genommen und den „politischen Mißbrauch“ des Bischofsamtes verurteilt. Sie wählten schließlich Pfarrer Richard *Wagner*, sudetendeutscher Herkunft, zu ihrem Bischof und bestimmten neue Persönlichkeiten für das Amt des Kirchenpräsidenten und der kirchlichen Verwaltung. Dem Staatspräsidenten General *Pinochet* versicherten sie ihre Ergebenheit und Dankbarkeit für

die „Wiederherstellung von Eigentum, Zucht und Ordnung“ (als gäbe es nichts aus ähnlichem Verhalten der Lutheraner während des Kirchenkampfes unter Hitler zu lernen). Obwohl die chilenische Kirche weitgehend von Zuwendungen des Kirchlichen Außenamtes der EKD abhängt, das zu Bischof Frenz hält, und obwohl der ÖRK in Genf sich weltweit für die Unterstützung von Bischof Frenz einsetzte, der inzwischen seinen Rücktritt zugesagt hatte, beantragte die lutherische Sezession bei Pinochet die Ausweisung von Frenz, weil seine Tätigkeit die Sicherheit Chiles gefährde. Da die EKD die Aufnahme von Beziehungen zu der abgespaltenen lutherischen Kirche verwei-

gert und auch die von ihr nach Chile entsandten Pfarrer nicht zurückrufen will, ist mit der Selbsterstörung der Evangelisch-lutherischen Kirche in Chile zu rechnen. Außerdem haben sich die abgespaltenen lutherischen Gemeinden aus der Solidarität mit dem katholischen Episkopat entfernt, der unter Führung von Silva Kardinal *Henriquez* von Santiago versucht, dem Regime die Giftzähne zu ziehen. Hinter Bischof Frenz stehen im wesentlichen nur noch drei spanisch sprechende Gemeinden in Santiago und einige deutschsprachige Familien. General Pinochet hat bisher die Ausweisung von Bischof Frenz und vier deutscher Pastoren abgelehnt.

## Bücher

WOLFHART PANNENBERG, *Glaube und Wirklichkeit*. Kleine Beiträge zum christlichen Denken. Chr. Kaiser Verlag, München 1975, 175 S., 19.50 DM.

Der vorliegende Band vereinigt Aufsätze und Vorträge von Pannenberg, die keinen spezifisch fachtheologischen Charakter haben, sondern sich an ein breiteres Publikum wenden, das sich für die „Konfrontation der christlichen Glaubensüberlieferung mit der gegenwärtigen Wirklichkeitserfahrung“ (7) interessiert. Die Arbeiten stammen aus den Jahren von 1960 bis 1972, sie reichen also von der Phase der ersten Ausarbeitung von Pannenburgs geschichtstheologischer Konzeption in „Offenbarung und Geschichte“ bis in die Zeit kurz vor dem Erscheinen seines bisher letzten Hauptwerkes „Wissenschaftstheorie und Theologie“. Damit wird dem Leser ein erster Einblick in die Entwicklung des theologischen Denkens des Autors ermöglicht. Wie auch sonst in den Arbeiten Pannenburgs ist die zentrale Frage: „Hat die Wirklichkeit unseres Lebens etwas mit Gott zu tun?“ (11). In immer neuen „Anläufen“ wird aufgezeigt, was der christliche Gottesglaube für das Verständnis des Menschen, der Natur und der Geschichte geleistet hat und wie er heute verständlich gemacht werden kann. In den früheren Arbeiten steht „Gottes Selbsterweis“ in der Geschichte Israels und Jesu Christi im Zentrum des Interesses. Dabei geht es um eine Begründung des Glaubens „in einem aus geschichtlicher Erfahrung stammenden Wissen“, d. h. Glaube ist nicht einfach „irrationale Entscheidung oder Unterwerfung unter die Autorität des Gotteswortes, sondern setzt eine Kenntnisnahme vom Inhalt der Überlieferung, das Verständnis von ihrer Bedeutung und die Einsicht in ihren bleibenden Sinn voraus. Glaube wird dadurch an keiner Stelle auf Wissen reduziert, aber eben auch nicht von der Vernunft isoliert. Glaube wird so von dem Odium, unbegründetes Engagement zu sein und dadurch zur „vernünftigen“ Diskussion nichts beitragen zu können, befreit, aber auch der Konfrontation mit anderen Wirklichkeitsverständnissen ausgesetzt. In einem besonders instruktiven Aufsatz versucht Pannenberg, das jüdisch-christliche Geschichtsverständnis mit dem modernen naturwissenschaftlichen Weltbild in Beziehung zu bringen, indem er die Evolutionstheorie auf ein Verständnis von Natur als Geschichte hin öffnet. Der Geist Gottes wird

dabei im Sinn alttestamentlicher Tradition als Prinzip alles Lebens bestimmt, in dem Geist und Natur, Vernunft und Glaube ihre Einheit haben. Ein Aufsatz über „Der Mensch — Ebenbild Gottes?“ weist nach, wie sich die wesentlichen Züge unseres heutigen Menschenbildes der christlichen Überlieferung verdanken (ohne die ihr Bestand alles andere als gesichert erscheint): die personale Würde des Menschen, seine Berufung zur Freiheit, die ihren Inhalt in der Liebe findet, der Auftrag zur Erfüllung seiner ihm nicht schon von Natur aus fertig gegebenen humanen Bestimmung. „Wo der Sinn für das göttliche Geheimnis schwindet, da ist mit einer Entstellung oder zumindest mit der Banalisierung des Menschenbildes zu rechnen“ (70). Den außerordentlich anregenden Band beschließen zwei Arbeiten aus dem Themenkreis Theologie und Politik, die das Nachdenken darüber in Gang bringen, wie „sachgerechte“ Politik und das Einbringen der christlichen „Vision“ in das politische Handeln vermittelt werden können. Nur ein theologisch reflektiertes, die gesellschaftlich-politische Dimension der Reich-Gottes-Botschaft bedenkendes Handeln könne verhindern, daß christliche Vokabeln „zur Verbrämung von anders begründeten Sachurteilen und Stellungnahmen“ (157) mißbraucht werden.

LUDWIG BERTSCH (Hrsg.), *Theologie zwischen Theorie und Praxis*. Beiträge zur Grundlegung der Praktischen Theologie. Josef Knecht Verlag, Frankfurt am Main 1975, 232 S. Paperback 25.— DM.

Das brisante Buch gipfelt im letzten Beitrag des Herausgebers über die Frage, welchen Dienst die praktische Theologie der Kirche als Entscheidungshilfe leisten kann. Vorausgeschickt wird eine Grundlagenuntersuchung von *Johannes Heinrichs* SJ: „Theorie — weicher Praxis?“ (S. 9—85). Ein Satz aus der fast zu komplizierten Begriffsanalyse: „Unsere berühmte Freiheit muß eine innersubjektiv-gesellschaftlich bedingte und mehr oder weniger frustrierte, eigentlich eine Quasi-Freiheit, bestenfalls eine approximative Freiheit genannt werden“ (S. 25). Soziologische Analysen von P. Berger und *Th. Luckmann* spielen hier wie im folgenden Beitrag eine Rolle: *Friedhelm Mennekes* SJ, „Praktische Theologie — Theorie wirklichkeitsorientierter Pra-