

perschaft. Die Gesetze binden das ganze Volk. Gesetze dürfen daher nicht nach dem Parteiwohl, sie müssen nach dem Volkswohl ausgerichtet werden. Mögen alle Nationalräte hieran denken, auch dann, wenn es sich um die Beratung solcher Gesetze handelt, die nicht dem Parteiwohl, sondern dem Volkswohl nützen.

Der schlichte Bürger aber möge beachten, daß es dem Wohlfahrtsstaat gegenüber neue Pflichten gibt. Man darf seine Sozialgesetze wohl benützen, aber nicht ausnützen. Internationale Statistiken geben zum Beispiel an, daß mehr als 25 Prozent der Arbeitslosenunterstützung unter Scheingründen bezogen werden. Das ist aber Betrug an Staat und Volk. Es widerspricht eindeutig dem 7. Gebot Gottes. Staatsbürgerliche Gesinnung ist jene Tugend, die sich Volk und Staat gegenüber zu ehrenhaftem Handeln verpflichtet weiß und also den Einzel- oder Standesegoismus zurückstellt, um das Gesamtwohl zu fördern.

Liebe Gläubige! Im vorstehenden haben wir euch einige Grundsätze für die Bereitung eines gesunden öffentlichen Lebens dargelegt. Sie sind nichts anderes als die Anwendung der Botschaft Christi und seiner goldenen Regel auf die Verhältnisse der heutigen Zeit. So nehmt denn die Worte der Kirche an und verwirklicht sie in eurem Leben. Dann wird das christliche Ethos wieder die führende Geistesmacht Europas werden. Dann werden die Güter des Friedens, die wir so lange vermißten, wieder unser Anteil werden. Dann können wir den kommenden Richter der Welten getrostem Herzens erwarten, weil wir das, worüber wir gesetzt wurden, getreu nach seinem Auftrag verwaltet haben. Dann können wir einst die Stimme des Herrn vernehmen: „Weil du über wenigens getreu warst, will ich dich über vieles setzen, gehe ein in die Freude deines Herrn“ (Matth. 25, 21).

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Die dogmatischen Spannungen zwischen der römischen und der orthodoxen Kirche

Das Verhältnis zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche ist ein anderes als das zwischen Rom und den protestantischen Konfessionen. Obwohl auch dort dogmatische Spannungen bestehen, nennen wir die Orthodoxie nicht häretisch, sondern sprechen von einem Schisma. Die Ostkirchen, mit Ausnahme der unierten, sind zwar von der Gemeinschaft mit dem Heiligen Stuhl getrennt, aber frei von formellen Irrlehren. Zwar fehlt ihnen der Glaube an den Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes, eine Folge des Schismas. Aber sie stehen in der ununterbrochenen apostolischen Tradition und Glaubensüberlieferung.

Die orthodoxen Kirchen werfen ihrerseits der römischen Kirche eine Reihe von Glaubensabweichungen vor. Sie zählten schon vor dem Schisma von 1054 eine Anzahl „lateinischer Irrtümer“, z. B. die Einführung des ungesäuerten Brotes für die Hostie. Im Mittelalter vermehrten sich diese, z. B. durch die Abschaffung des Laienkelches, und sie bilden heute nach orthodoxer Ansicht eine stattliche Reihe. Es ist im Sinne des Gebetes um die Wiedervereinigung im Monat Januar, daß die Frage, ob diese Entfremdung zwischen dem christlichen Osten und Westen überwunden werden kann, wieder einmal unser Nachdenken bewegt.

In den letzten fünfzig Jahren hat man sich mehr als in den ganzen letzten Jahrhunderten im Westen bemüht, der ostkirchlichen Tradition, Kultur und Religiosität ein tieferes Verständnis entgegenzubringen. Der Heilige Stuhl betrachtet die Wiedergewinnung der Christenheit des Ostens nicht als eine missionarische Aufgabe, sondern als Anliegen der Wiedervereinigung zwischen der römischen Kirche und den orthodoxen Kirchen selber, die sich von ihr getrennt haben. Es handelt sich nicht darum, daß die Ostkirchen Irrtümern abschwören müßten, sondern darum, daß sie unter Wahrung ihrer Tradition in die Einheit mit der Cathedra Petri zurückkehren, wie es bereits die mit Rom unierten Ostkirchen getan haben.

Wenn es so ist, müssen die dogmatischen Spannungen, die heute immer noch bestehen, gelöst werden können. Außer

der Anerkennung des Papstes handelt es sich vor allem um drei Fragen: das Filioque im Credo, das in der Orthodoxie fehlt, das aber auch die mit Rom unierten Ostkirchen in ihr Credo nicht einzufügen brauchen; die Epiklese in der heiligen Messe, d. h. die Anrufung des Heiligen Geistes, die in den östlichen Liturgien die Wandlung abschließt und nach der heute geläufigen orthodoxen Auffassung die Wandlung eigentlich erst vollzieht; und die Lehre von den letzten Dingen, der in der östlichen Tradition das Fegfeuer und überhaupt jede Aussage über den Zustand der Seelen zwischen Tod und Auferstehung des Fleisches fehlt.

Das niederländische „Apostolaat der Hereniging“ (Apostolat für die Wiedervereinigung) hat im Januar 1956 eine Studientagung in Nymwegen abgehalten, auf der vier Vorträge über die eben genannten vier dogmatischen Unterschiede zwischen Ost und West gehalten worden sind. Die Vierteljahrschrift des Instituts für byzantinische Studien in Nymwegen, „Het Christelijk Oosten en Hereniging“, die von Assumptionistenpatres herausgegeben wird, hat diese Vorträge in einer Doppelnummer Juli/Oktober 1956 (Jhg. 9, Nr. 1/2) publiziert. Wie man sich eine Auflösung der Spannungen zwischen den in Ost und West verschiedenen Überlieferungen denken kann, möchten wir am Beispiel der Epiklese in Anlehnung an den Vortrag von Th. A. Vismans OP darlegen. Die Grundgedanken von P. Vismans begegnen sich mit denen des Aufsatzes von Y. Congar OP „Neuf cents ans après“ in dem Sammelwerk: „1054—1954. L'Église et les Églises“, das die Zeitschrift „Irénikon“ 1954 herausgegeben hat (Éditions de Chevetogne). Unsere Sehnsucht nach Wiedervereinigung im Glauben umfaßt ja doch auch die große Christenheit des Ostens, die im Bewußtsein der Katholiken Mitteleuropas oft allzusehr zurücktritt.

Das Problem der Epiklese

„Das Problem der Epiklese oder Anrufung des Heiligen Geistes in der Meßliturgie ist so kompliziert, daß allein das Stellen der Frage eine heikle Sache ist“: das ist das erste, was P. Vismans zu Beginn seiner Darlegungen sagt. Es ist klar, daß wir die verwickelte Frage in unserem Bericht sehr vereinfachen müssen; dieses Vorgehen

scheint uns aber durch das Ziel gerechtfertigt, den Geist darzustellen, in dem die trennenden Probleme heute von katholischen Theologen angegangen werden.

Alle heute noch in den Ostkirchen gebräuchlichen Liturgien besitzen in der Anaphora — das ist der griechische Ausdruck für das eucharistische Hochgebet oder den Kanon, der den Kern der Messe bildet — ein Gebet um das Herabsteigen des Heiligen Geistes auf die Opfergaben, auf daß er sie heilige und in den Leib und das Blut Christi verwandle. Dieses Gebet folgt unmittelbar auf die Wiedergabe der Worte, mit denen Christus beim letzten Abendmahl die Eucharistie einsetzte, und die sogenannte Anamnese, d. h. das Gedächtnis seines Leidens. Der Wortlaut der Epiklese variiert in den verschiedenen östlichen Liturgien. In der wichtigsten, der Chrysostomus-Liturgie, lautet er: *Priester*: „Wir bringen Dir auch diesen geistigen und unblutigen Opferdienst dar, und wir bitten und beten und flehen Dich an: sende Deinen Heiligen Geist auf uns und auf diese Gaben, die hier liegen, herab.“ *Diakon*: „Herr, segne das heilige Brot.“ *Priester*: „Und mache dieses Brot zu dem kostbaren Leib Deines Christus.“ *Diakon*: „Amen. Herr, segne den heiligen Kelch.“ *Priester*: „Und was in diesem Kelche ist, zu dem kostbaren Blut Deines Christus.“ Diese Epiklese nach den Wandlungsworten fehlt in der römischen Liturgie.

Aus dem liturgischen Unterschied ist schließlich ein dogmatischer geworden. Die Mehrzahl der orthodoxen Theologen ist der Meinung, daß die Verwandlung der Opfergaben in den Leib und das Blut Christi „durch oder mit oder anläßlich der Epiklese“ geschieht. Die lateinische Kirche und in Anlehnung an sie auch die unierten Ostkirchen glauben, daß die Verwandlung durch die Wiederholung der Worte Christi bewirkt wird, und zwar durch diese allein, so daß sie vollzogen ist, sobald diese Worte gesprochen sind, ob nun die Epiklese folgt oder nicht. Der Unterschied betrifft also zwei Dinge: 1. die Funktion der Epiklese, die nach orthodoxer Auffassung in mehr oder weniger präzisem Sinn konsekratorisch ist, während die Wiederholung der Worte Christi nur erzählenden Charakter hat; und 2. den Augenblick, in dem die Wandlung vollzogen ist. Vom orthodoxen Standpunkt aus wäre also die Wandlung in der lateinischen Messe entweder überhaupt nicht vollzogen (aber so weit gehen die Kritiker nur selten), oder eines der Kanongebete der Messe wird als eine Art Epiklese angesehen (vor allem das Gebet „Supplices“).

Die Haltung, die zur Lösung führen kann

Gibt es eine Möglichkeit für uns, diese beiden Überlieferungen auszugleichen und miteinander zu versöhnen? Um das zu untersuchen, müssen wir uns vorher nochmals klar machen: Die orthodoxe Kirche ist zwar von Rom getrennt, aber sie hält treu an ihrer eigenen altchristlichen Überlieferung fest, einer Überlieferung, die sich auf die auch für die lateinische Kirche grundlegenden griechischen Väter stützt. Von dieser Erkenntnis her, so sagt P. Vismans, wird die Epiklese-Frage zu einem brennenden Problem, das auch für die westlichen Theologen von größtem Interesse ist, weil man vermuten kann, daß in diesem Gegensatz, so sehr er auch durch Polemiken aufgeschwemmt und vergrößert worden ist, doch ein Kern von Wahrheit ans Licht kommt und daß auch die westliche Theologie einseitige Akzente hat, mit denen man sich auf die Dauer nicht zufrieden geben kann.

In verschiedener Richtung haben abendländische Autoren versucht, die Epiklese der östlichen Liturgien zu interpretieren. Es geht allerdings nicht an, sie, wie einige von ihnen es tun, einfach nicht wörtlich verstehen zu wollen; denn die Orthodoxie besteht im Gegensatz zur römischen Auffassung darauf, daß erst die Epiklese die Konsekration vollendet, wenn nicht vollbringt. Deshalb versteht die Mehrzahl der katholischen Theologen die Bedeutung der Epiklese (wie sie z. B. in den unierten Kirchen erhalten ist) im Zusammenhang mit der ostkirchlichen Theologie des Heiligen Geistes. Die griechische Theologie hat ja immer besonders betont, daß der Heilige Geist auch den Sakramenten ihre heiligende Kraft verleiht. Zudem ist die Anaphora, der Kanon der Messe, in der griechischen Überlieferung streng trinitarisch aufgebaut. Auf die Lobpreisung des Vaters, entsprechend der lateinischen Präfation, folgt das Gedächtnis der Einsetzung durch den Sohn und an dritter Stelle die Bitte um die Mitwirkung des Heiligen Geistes. Daß ihr allein schließlich die konsekratorische Wirkung zugeschrieben wird, erklärt man dann als historische Akzentverschiebung. Ursprünglich hatte die Anaphora im Osten, genau wie der Kanon im Westen, als ganzes konsekratorische Wirkung. Erst später haben polemische Gründe den Osten bewogen, die verwandelnde Kraft der Epiklese allein zuzuschreiben.

P. Vismans sagt nun, diese Interpretation erscheine wohl auf den ersten Blick sehr einleuchtend und auch historisch gut fundiert: aber sie werde nie einen Andersdenkenden überzeugen, und zwar aus folgenden Gründen: Es ist zwar richtig, „daß die Frage nach dem genaueren Augenblick der Konsekration anfangs nicht gestellt wurde“. Aber es ist auch nicht nachweisbar, daß hinsichtlich der konsekratorischen Kraft der Worte Christi in Ost und West jemals eine einheitliche Tradition bestanden hat, so daß es genügen könnte, von einer Akzentverschiebung in der östlichen Theologie zu sprechen. Gegen eine solche Interpretation spricht die allgemeine Verbreitung der Epiklese im Osten und ihr Fehlen im ganzen Westen. Aber vielleicht ist schon die Fragestellung dieser Interpretation, ob nämlich die Konsekration mit den Worten Christi oder durch die Epiklese vollzogen werde, zu mangelhaft, als daß sie der verwickelten Tradition gerecht werden könnte.

Bei der Erklärung, die P. Vismans dann vorschlägt, beruft er sich auf H. Schillebeeckx, *De sacramentele heilseconomie I* (Antwerpen 1952). Danach hat die historische Untersuchung der Liturgie der Sakramente ergeben, daß Verschiebungen stattgefunden haben in dem, was wir mit scholastischer Terminologie „*materia*“ und „*forma*“ der Sakramente zu nennen gewohnt sind, und daß die Kirche darüber eine gewisse Entscheidungsmacht hat. Das Konzil von Trient hat die Unveränderlichkeit der „*substantia sacramenti*“ gelehrt; aber dabei, so sagt Schillebeeckx, muß man unterscheiden zwischen dem dogmatischen Kern der Sakramente und ihrem konkret-historischen Vollzug. Eine Veränderung des konkreten Vollzuges eines Sakramentes, d. h. seiner Materie und seiner Form, geschieht nicht notwendig durch einen ausdrücklichen Beschluß des Lehramts, sondern kann sich auch aus der Entwicklung des kirchlich-liturgischen Lebens ergeben. Und nun müssen wir begreifen, daß „nicht notwendig die gleichen Gültigkeitsmomente in Ost und West vorhanden sein müssen“, so daß dann tatsächlich der Vollzug der Sakramente in den verschiedenen historisch gewachsenen Liturgien verschieden sein kann. Zur Verdeutlichung

weist P. Vismans auf die Apostolische Konstitution *Sacramentum Ordinis* vom 30. November 1947 hin, in der als Materie des Weihesakraments die Handauflegung und als Form die Worte der zugehörigen Präfation festgelegt werden. Von der Übergabe der heiligen Geräte wird gesagt, sie sei zeitweise als zur Gültigkeit des Sakraments gehörig betrachtet worden. Die griechischen Weihen, die man immer als gültig betrachtet hat, sind aber stets ohne diese Übergabe vor sich gegangen. Unveränderlich bleibt im Sakrament, was nach den Quellen der Offenbarung von Christus selbst bestimmt worden ist und was daher nicht unter die Macht der Kirche fällt; aber die konkrete Gestaltung untersteht ihr, und sie kann bestimmen, was im liturgischen Ganzen wesentlich ist. Sie kann in Übereinstimmung mit der Entwicklung der verschiedenen Liturgien innerhalb ihrer auch verschiedene Momente als die wesentlichen bestimmen. Es ist daher auch nicht ausgeschlossen, daß die Epiklese in den östlichen Liturgien immer schon zur Konsekration wesentlich dazugehört hat. H. Schillebeeckx glaubt das in der liturgischen und doktrinären Tradition aufzeigen zu können.

„Können wir“, so fragt P. Vismans, „noch weitergehen und sagen, daß vielleicht in der Ostkirche durch die Epiklese, in der Westkirche durch die Worte Christi konsekriert wird?“ Die Äußerungen des kirchlichen Lehramts scheinen das durch ihre positive Ablehnung der östlichen Epiklese-Theorie auszuschließen, „eine Ablehnung, die sich auf die mindestens implicite angenommene Auffassung stützt, daß Christus die von ihm beim letzten Abendmahl gebrauchten Worte als die liturgische Konsekurationsformel gemeint hat, daß sie also zur ‚substantia sacramenti‘ gehören“. „Es scheint aber nicht ausgeschlossen, daß eine sorgfältige Untersuchung der betreffenden Äußerungen des Lehramts beweisen würde, daß diese nicht notwendig eine so absolute Bedeutung haben.“ Um die Frage endgültig beantworten zu können, müßten allerdings das patristische und liturgische Material einerseits und die Äußerungen des Lehramts andererseits viel genauer untersucht sein, als das heute der Fall ist. „Im übrigen ist es ohne weiteres klar, daß nur das kirchliche Lehramt in dieser ausnehmend dogmatischen Frage das letzte entscheidende Wort hat.“

Die beiden großen Traditionsströme

Daß das große Schisma von 1054 zwischen Ost und West nur der Schlußpunkt der Entfremdung zwischen zwei von Anfang an verschiedenen, aber gleichwertigen, gleich wahren Traditionen in der griechischen und der lateinischen Welt gewesen sei, ist auch ein Grundgedanke von P. Congar's Studien über die Spaltung der Christenheit (*Chrétiens désunis*) und vornehmlich seines Aufsatzes „Neuf cents ans après“ (s. o.). Er geht den verschiedenen Ursachen nach, die diese Entfremdung begründet, bewirkt, gesteigert und schließlich unüberbrückbar gemacht haben, zunächst den politischen: dieser Teil seiner Untersuchung liegt außerhalb des hier berührten Themas. Im zweiten Teil skizziert er die kulturell-religiösen Tatsachen, durch die sich die östliche und die westliche Christenheit von Anfang an unterschieden. Da war die Sprache, und das besagt zugleich: die Art des Denkens und Empfindens, und auch „die verschiedene, doch gleich gültige Art, den Glauben im Kult zu feiern und das kirchliche Leben zu organisieren“. Dann der Umstand, daß die lateinische Kirche sehr bald die Kirche der jungen Barbarenvölker wurde, während die griechische Kirche die alte Kultur-

welt des Orients beherrschte: das führte dazu, daß sich in ihr die Laien viel mehr mit den Fragen der Kirche beschäftigen konnten und daß es „dem Klerus unmöglich war, dort gewisse Punkte der traditionellen kirchlichen Disziplin zu ändern, wie er es im Westen tat“. Im Osten konnte daher der Einfluß des Klerus niemals derart anwachsen, und es erhob sich auch nicht jener bittere Antiklerikalismus, der im Abendland schon seit Arnold von Brescia im 12. Jahrhundert auftrat. Intensiv beeinflusste die Verschiedenheit der Kultur in Ost und West jedenfalls vor allem auch den Ritus.

Uns ist es wichtig, zu wissen, daß „die Gläubigen und die Männer der Kirche hinsichtlich des Ritus lange Zeit eine Art tiefer geistiger Freiheit bewahrt haben. Es ist nachgewiesen, daß man bis in die zweite Hälfte des 6. Jahrhunderts und selbst noch bis zum Beginn des 13. Jahrhunderts leicht vom Osten zum Westen und umgekehrt übergang und mit den Christen von hüben und drüben nach deren Art und in deren Sprache die Liturgie feierte.“ Das Konzil von Florenz (1431—45), auf dem zum letztenmal über die Wiedervereinigung der Ost- und der Westkirche verhandelt wurde, hat dann zwar einerseits den orientalischen (byzantinischen) Ritus voll anerkannt, andererseits aber eine kaum zu durchbrechende Scheidung zwischen dem byzantinischen und dem lateinischen Ritus errichtet. Sie wurde auch dann noch nicht überall streng durchgeführt. Noch im 17. u. 18. Jh. konnten im Vorderen Orient einzelne mit Rom unierte Christen in der Gemeinschaft der Liturgie und der Sakramente des entsprechenden orthodoxen Ritus bleiben, bis hier unierte Kirchen entstanden (vgl. M. Villain, *Réflexions sur les communautés chrétiennes du Proche Orient*. In: *Rythmes du Monde*, 1956, Nr. 2/3). Verschärft hat sich die Scheidung der Riten zweifellos durch die Entstehung der Unierten Kirchen, die Reaktion der Orthodoxen auf diese und die in ihnen um sich greifende Latinisierung (vgl. auch Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 187 ff.). „Die gewisse spirituelle Freiheit, mit der man in voller Ehrfurcht die Verschiedenheit der konkreten Liturgiefiern behandelt hatte, ist verlorengegangen.“

Ein kulturelles Element steckt, wie P. Congar ausführt, auch in den theologischen Unterschieden zwischen östlicher und westlicher Christenheit, das Element verschiedener geistiger Temperamente, wenn man so sagen darf. „So sehr die Lateiner im allgemeinen und Rom im besonderen das Bedürfnis haben, zu definieren, so sehr hat der Osten das Bedürfnis, nicht zu definieren. . . Es geht nicht darum, daß sie keine Definitionen haben“ (z. B. in der Mariologie), „sondern daß sie keine brauchen.“ Dieser Zustand der Unbestimmtheit ist jedoch, so meint P. Congar, im Hinblick auf die Wiedervereinigung sehr wertvoll. Die Orthodoxie behält so eine Plastizität, die sich von innen heraus eines Tages auf die Union hin bestimmen könnte.

In einem dritten Teil legt Congar die Differenzen zwischen Ost und West in bezug auf die Ekklesiologie dar, und hier handelt es sich um die schwierigsten Probleme für eine Wiedervereinigung der beiden großen Hälften der Christenheit. Denn schließlich läuft der Unterschied in den ekklesiologischen Auffassungen auf die Frage des Primats des Papstes hinaus. Es ist klar, daß uns Katholiken die Lösung dieser Frage für die getrennten Ostkirchen einfacher erscheint, als sie diesen selber erscheinen kann. Wir haben früher einmal eine Untersuchung der dogmatisch-historischen Lage dieses Problems von katho-

lischer Seite wiedergegeben: P. Dejaifves Aufsatz über Papsttum und Sobornost, d. h. das oberste Lehramt in der katholischen und der orthodoxen Kirche, in der „Nouvelle Revue Théologique“, April und Mai 1952 (vgl. Herder-Korrespondenz 7. Jhg., S. 80—84). P. Congar sieht auf Grund historischer Untersuchungen zur Ausübung des Primates im Lauf der Geschichte den theoretischen Ansatzpunkt für ein Gespräch über diese Frage in der dreifachen Dimension des päpstlichen Primates. Der Papst übt auf andere Weise sein Amt als Bischof von Rom, als Patriarch des Abendlandes und als Nachfolger Petri in der Leitung der Gesamtkirche aus. Daß der christliche Osten sich solchen Gedanken öffnen könnte, das liegt wohl noch in weiter Ferne. Und das hat, wie Congar sagt, nicht zuletzt seinen Grund in folgender Eigenart des östlichen ekklesiologischen Denkens: „Der Osten interessiert sich für die lokalen Kirchen und die unmittelbare Erfah-

rung, die man davon besitzt, in ihnen zu leben. Er ist auf den mystischen und sakramentalen Aspekt des kirchlichen Lebens konzentriert und hat die Erwägung der gesellschaftlichen und jurisdiktionellen Verflechtungen der Kirche nur im Bereich ihres ökumenischen Lebens entwickeln können. Er hat daher eine Ekklesiologie der universalen Kirche kaum realisiert. Diese jedoch existiert *auch* und besitzt von Gott her ihre Struktur als universale Kirche.“ Die beiden Aspekte der Ekklesiologie sind, weil es sich um zwei Aspekte einer Wahrheit handelt, theoretisch nicht absolute Gegensätze, sondern wenigstens potentiell Pole einer Spannung. Aber in dieser Frage spielt die Entfremdung zwischen Osten und Westen, die schon alle anderen Fragen belastet, ihre entscheidende Rolle. Dennoch müssen wir die Hoffnung hegen, daß auch der kleinste Schritt zu gegenseitigem Verständnis auf die Dauer nicht umsonst getan sein wird.

Fragen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens

Ungarn und die Welt

Mit Ingrimm und Bangen blickt die Welt auf die Orgien des sowjetischen Machtrausches in Ungarn, auf die zynischen Mienen der Kremlbeherrscher und auf die ratlosen und ohnmächtigen Deklarationen der Vereinten Nationen. Immer grimmiger und banger wird die Frage gestellt, ob denn den Sowjets alles erlaubt sei. „Der Terror, der über Ungarn hereingebrochen ist, mißachtet fast jeden Artikel der Erklärung der Menschenrechte“, erklärte Präsident Eisenhower in seiner Botschaft zum „Tag der Menschenrechte“ (dpa, 10. 12. 56). Aber in ihnen verletzt ein Mitgliedsstaat der UN zugleich auch das völkerrechtliche Grundstatut dieser Vereinigung. Und diese hat sich zwar stark gemacht gegenüber England und Frankreich, aber sie zeigt sich ohnmächtig gegenüber der Sowjetunion, „weil man wußte, daß die Demokratien sich fügen, die rote Diktatur aber jede ‚Einmischung‘ abweisen werde. Man hat also vor der physischen Gewalt praktisch kapituliert“ („Wort und Wahrheit“, Januar 1957). „Was ist das für eine internationale Moral, bei der der gute Demokrat immer verliert und der Diktator immer gewinnt?“ Diese Frage des französischen Ministerpräsidenten Mollet drückt die zornige Scham aus, die die Freie Welt über ihre Ohnmacht empfindet. Mit ihr verbindet sich ein banges Gefühl. „Die Panzer, die heute bei Nickelsdorf stehen“, schreibt der aus Ungarn zurückgekehrte Abgeordnete Prinz zu Löwenstein („Rheinischer Merkur“, 30. 11. 56), „können morgen westwärts rollen. Dagegen helfen keine Beschwichtigung und kein Wirtschaftswunder.“ Auch der „Osservatore Romano“ (24. 11. 56) drückt seine Erschütterung darüber aus, daß die Sowjets in Ungarn das feierlich geächtete Verbrechen des Völkermordes begehen und daß ihre Vertreter gleichzeitig mit den übrigen Nationen am Tische sitzen dürfen. Das könne doch nur zur Folge haben, daß sie in Zukunft noch weniger moralische Hemmungen und Respekt vor der Menschheit zeigen werden, wenn das überhaupt möglich ist.

Die Möglichkeiten einer Initiative der Freien Welt

In einem Vortrag vor dem Orden vom Heiligen Grabe am 8. Dezember 1956 in Köln führte Karlheinz Schmidt-

hüs das Versagen der Welt gegenüber der brutalen Macht auf die Ansicht oder das Gefühl zurück, die Niederwerfung des ungarischen Freiheitskampfes durch die Russen hätte vom Westen her nur militärisch verhindert werden können und dann wohl den dritten Weltkrieg ausgelöst. Dazu sagte er: „In Wirklichkeit haben aber die Mächte, unter denen eine Übereinstimmung über wenigstens einige Prinzipien des Rechtes und der Gerechtigkeit besteht, ihre wahre Macht gar nicht eingesetzt. Das ist nicht allein kriegerische Macht. Ihre wahre Stärke besteht in ihrem kulturellen, technischen und wirtschaftlichen Potential. Die Ungarn exerzieren gerade heute, nachdem ihr Freiheitskampf zunächst unterdrückt worden ist, der Welt vor, wie der kommunistischen Gewalt begegnet werden kann: durch radikale Verweigerung der Koexistenz. Was anders bedeuten ihr Generalstreik, ihre Schweigemärsche, ihre passive Nichtanerkennung der von den Russen eingesetzten Regierung, ihre Ignorierung der russischen Panzer und Soldaten als eben dieses: die radikale Verweigerung der Koexistenz. Wir können gar nicht ermessen, was es sie an Opfern kostet, diese Form des Widerstandes durchzuhalten. Auch uns würde die Verweigerung der technischen, wirtschaftlichen, kulturellen und diplomatischen Koexistenz, der Abbruch aller, selbst der sportlichen und menschlichen Beziehungen zu Rußland gewisse Opfer kosten. Die Reihen der Völker der Freien Welt müßten sich fester schließen, und schon das würde Verzicht auf mancherlei Interessen fordern. Bisher aber haben wir uns geweigert, diese Opfer zu bringen. Und das zerreißt die Freie Welt innerlich und schwächt sie nach außen. Man hat in letzter Zeit über die Politik der Stärke gespottet. Aber die der Freien Welt wirklich mögliche Politik der Stärke ist kaum im Konzept vorhanden. Die Sowjets würden sie vielleicht nicht sehr lange aushalten!“

Auch der „Rheinische Merkur“ (30. 11. 56) gibt dieser Ansicht Ausdruck: „Bedarf es denn angesichts des eines Lenin würdigen Blutbades in Ungarn noch weiterer Beweise? Worauf wartet die Freie Welt? Warum vertrösten sich die Vereinten Nationen mit Deklarationen?“ Das Blatt fordert für den Fall, daß der Kreml und seine ungarischen Exekutoren die UN weiter mißachten, den Abbruch aller Beziehungen aller freien Nationen zu Moskau