

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem deutschen Sprachgebiet

Studientagung über die nordeuropäische Diaspora Vom 16. bis zum 18. April 1962 fand in Paderborn unter dem Vorsitz von Erzbischof Jaeger und in Anwesenheit mehrerer Bischöfe aus den Niederlanden, Skandinavien und Deutschland eine Studientagung über Fragen der nordeuropäischen Diaspora statt. Aus den drei skandinavischen Ländern sowie aus England, den Niederlanden und Deutschland hatten sich mit Fragen der Diaspora vertraute Priester und Laien zusammengefunden, um die Situation der Diaspora in diesen Gebieten unter theologischen Aspekten und Erfahrungen (Kirchengeschichte, Pastoral und Soziologie) in gemeinsamen Gesprächen zu erörtern und in den Beratungen Ausblicke und Anregungen für die Orientierung und die Methoden der Diasporaarbeit zu gewinnen. Wissenschaftlich und organisatorisch war die Studientagung von der Internationalen Föderation katholischer Sozialforschungsinstitute (FERES) vorbereitet worden. Der Ablauf der Tagung gestaltete sich so, daß am ersten Tag zwei einführende Referate gehalten wurden, von denen das erste die theologischen, das zweite die soziologischen Aspekte der Diaspora behandelte; die sich daran anschließenden Diskussionen legten den Grund für die am zweiten Tag in vier Arbeitsgruppen geführten Beratungen. Den Teilnehmern der einzelnen Arbeitsgruppen (Theologie, Kirchengeschichte, Pastoral, Soziologie) waren schon vor Beginn der Tagung von Experten aus den verschiedenen Ländern verfaßte Berichte zu den Themen der Beratungen an die Hand gegeben worden, so daß am zweiten Tag sofort mit der Erörterung der verschiedenen Problemkreise begonnen werden konnte. Die Arbeitsgruppen legten am Schlußtag die Ergebnisse ihrer Beratungen in Resolutionen vor, nach deren Erörterung Erzbischof Jaeger in seiner Schlußansprache den Verlauf und das Resultat der Tagung einer kritischen Betrachtung und Wertung unterzog.

Die Referate

In dem theologischen Einführungsreferat setzte sich A. Fiolet OFM mit dem Wesen der Kirche als Diaspora auseinander. Ausgehend von dem die Heilsgeschichte Israels beherrschenden Paroikia-Gedanken, entwickelte er den alttestamentlichen Begriff der Diaspora von seiner anfänglichen geographischen Bestimmtheit zu einem religiösen Inhalt. Im Neuen Testament erfährt der Begriff Diaspora für die junge Kirche eine Gleichsetzung mit Apostolat. Nach dem Jahre 313 verliert sich in der Kirche allmählich das religiöse Bewußtsein der Diaspora, bis im 17. Jahrhundert eine neue geographische Diaspora entsteht. Eine tiefgreifende Besinnung auf die biblisch-theologische Bedeutung der Kirche als Diaspora setzt nach dem zweiten Weltkrieg ein.

Aus seinen Überlegungen zog Fiolet die Folgerungen, daß die Kirche aus der theologischen Besinnung heraus in der Diaspora zu einer ganz neuen Wertschätzung der Reformation und des Lebens außerhalb der Kirche kommen könne. Eine solche neue Wertschätzung trage dazu bei, der Kirche in der Diaspora in besonderem Maße den katholischen ökumenischen Auftrag dieser Zeit erfüllen zu helfen, dadurch, daß sie die positiv christlichen Werte der Reformation und der Außerkirchlichkeit in die katholische Glaubenssicht und das Glaubenserlebnis inte-

griere. Damit die Kirche in der Diaspora ihre apostolische Aufgabe verwirklichen kann, bedarf es einer alltäglichen Teilnahme am Gemeinschaftsleben und einer positiven Zusammenarbeit.

Walter Goddijn OFM gab in seinem einführenden Referat, in dem er die Erscheinung „Diaspora“ soziologisch zu beschreiben und deren Probleme herauszuarbeiten suchte, zunächst einen Überblick über die — noch sehr spärliche — soziologische Diasporaforschung; anschließend legte er dann den spezifischen Charakter der soziologischen Betrachtungsweise dar: es sollen mittels systematisch gewonnener Erfahrungen spezifische Gesetzmäßigkeiten der Diaspora-Erscheinung einsichtig gemacht werden, um zu einer Theorie der Diaspora zu gelangen. Eine solche Theorie „erklärt das Phänomen Diaspora nicht in seiner Gesamtheit, sondern nur die Aspekte, in denen die Diaspora sich in ihren sozialen Beziehungen und in mehr oder weniger selbständigen Funktionen und Strukturen darstellt“. Im weiteren Verlauf seiner Ausführungen wies W. Goddijn auf die in den einzelnen Ländern sehr unterschiedliche Definition und Begrenzung der Diaspora hin, woraus er folgerte, daß die Geschichte der katholischen Kirche in einem Land oder Gebiet die Kriterien für die Definition der Diaspora mitbestimmt (einen Versuch, den Begriff der Diaspora soziologisch zu definieren, hatte W. Menges in einem Beitrag über die norddeutsche Diaspora der Studientagung vorgelegt). Weiter setzte sich Goddijn mit der internen Diasporasituation, den Beziehungen zu den Nichtkatholiken sowie zu den Katholiken außerhalb der Diaspora auseinander. Bei der Erörterung des Verhältnisses zwischen katholischer Minderheit und protestantischer Dominante ging Goddijn besonders auf die verschiedenen Aspekte der Alternative von Isolierung oder Integration der katholischen Gruppen in der Diaspora ein.

Die Folgerungen aus seinen Darlegungen und aus der bisherigen soziologischen Diasporaforschung zog Goddijn in der Weise, daß er zu jedem der behandelten soziologischen Themen der Diaspora einen Katalog von Fragen entwickelte, die in die Beratungen der einzelnen Arbeitsgruppen eingingen.

Die Ergebnisse der Arbeitsgruppen

Aus den Beratungen der Arbeitsgruppen und den daraus entstandenen Resolutionen ist eine Fülle von Tatbestandsklärungen und Anregungen hervorgegangen. Dabei verdient besondere Beachtung, daß verschiedene Vorschläge, die sich auf ganz konkretes Handeln bezogen, von mehr als einer Arbeitsgruppe ausgesprochen wurden, obwohl die Themen der Arbeitsgruppen von sehr unterschiedlichen Disziplinen her fixiert waren und behandelt wurden.

Versucht man nach dem Gesichtspunkt der unmittelbaren Aktionsbezogenheit einige der von den Arbeitsgruppen vorgelegten Resolutionen herauszustellen, so dürften das folgende sein:

Die Katholiken in der Diaspora sollten unter der Führung entsprechend vorbereiteter Priester systematisch Kontakte mit nichtkatholischen Führungsgruppen und -persönlichkeiten pflegen, um in der nichtkatholischen Bevölkerung bestehende Vorurteile abzubauen; wozu auch die Überwindung eigener Vorurteile und das Anbieten einer Kontaktbereitschaft gehören.

Die Diasporakatholiken haben unter andersgläubigen Christen die Aufgabe, ihrer Glaubenszugehörigkeit soweit als möglich sichtbar Gestalt zu geben.

Es besteht eine Notwendigkeit der Anpassung auf dem Gebiete des Kirchenrechts und der Liturgie an die in der nordeuropäischen Diaspora gegebenen Verhältnisse. Die liturgischen Formen, in Gebieten mit ununterbrochener katholischer Tradition und Mehrheitsposition entstanden, erschweren das Verständnis des Gottesdienstes. Manche kirchenrechtliche Normen können bei Andersgläubigen die Vorstellung hervorrufen, die Kirche sei ein Zwangssystem.

In einigen Diasporagebieten erscheint eine Anpassung bzw. Wiederbelebung der Liturgie gemäß der Mentalität der Bevölkerung des jeweiligen Kulturkreises besonders vordringlich, so z. B. in England, wo die umfangreiche irische Einwanderung zu einer Erstarrung und Verarmung geführt hat, so daß die katholische Liturgie weniger lebendig zu sein scheint als die der anglikanischen Kirche.

Die Ausbildung der Priester, die später in der Diaspora arbeiten werden, muß die künftige Tätigkeit berücksichtigen, namentlich auch die Geschichte und Kultur sowie die kirchliche Lehre und Situation der Mehrheitskonfession. Im Interesse einer Kontinuität der Seelsorge sollten auch die Seelsorger längere Zeit am gleichen Ort wirken.

In manchen Diasporagebieten ist es aus materiellen Gründen nicht möglich, die äußeren Erscheinungsformen der Kirche dem allgemeinen Standard des Landes anzupassen; das hat zur Folge, daß die katholischen Gruppen und die katholische Kirche von den Nichtkatholiken weniger hoch geschätzt werden. Solche Gebiete brauchen aus den katholischen Konzentrationsgebieten vor allem personelle und materielle Hilfe, die eine Weckung des Verantwortungsbewußtseins für die Diaspora einschließen müßte.

Schlußansprache Erzbischof Jaegers

Erzbischof Jaeger stellte in seiner Schlußansprache fest, daß die in der Studientagung behandelten Fragen der Diaspora von außerordentlicher Bedeutung seien, da in der pluralistischen Gesellschaft unserer Zeit der christliche Fundus mehr und mehr durch mystizistische und synkretistische Erscheinungen zersplittert werde, so daß eine geistige Diaspora entstehe.

Die Frage, ob die Tagung und die zu ihrer Vorbereitung unternommenen Bemühungen sich gelohnt hätten, beantwortete der Erzbischof mit der Feststellung, daß zwar nicht alle Erwartungen erfüllt wurden und bei der Kürze der verfügbaren Zeit auch nicht erfüllt werden konnten. Es bleibe noch vieles zu tun. Doch habe die Studientagung bedeutende Anregungen geboten und wertvolle Ausblicke auf die Diasporaseelsorge und die gesamte Diasporaarbeit eröffnet. Sowohl für die innerkirchliche und innergemeindliche Arbeit als auch für die Gestaltung der Kontakte mit der Umgebung kamen außer Anregungen auch brauchbare Hinweise und Anstöße zutage, die auf eine Realisierung drängen. Das gilt u. a. für die von der soziologischen Arbeitsgruppe in ihren Resolutionen vorgebrachten Anregungen, alle in der Diasporaarbeit engagierten Organisationen und kirchlichen Stellen sollen systematisch und ständig zusammenarbeiten und eine Institution schaffen, zu deren Aufgaben u. a. die spezialisierte Ausbildung von Priestern für die Diaspora und die Durchführung der für die Diasporaarbeit erforderlichen Forschungen gehört. In diesem Zusammenhang wies Erzbischof Jaeger darauf hin, daß sich in Deutschland der Bonifatiusverein in seiner Diasporaarbeit auf ein katholisches Hinterland stützen könne, während andere Länder

keinen solchen Rückhalt haben und weder über ausreichende finanzielle Mittel noch über genügend Helfer für die Diasporaarbeit verfügen. Die Errichtung einer Institution, wie sie in den Resolutionen vorgeschlagen werde, sei daher ernsthaft zu überlegen.

Jahrestagung des Volkswart- bundes: Literatur und Sittlichkeit

Mit dem Anspruch, Kunst zu sein, dringt in immer stärkerem Maße eine Literaturgattung auf den Büchermarkt, die sich aus Elementen des psychologisierenden Romans und der Gesellschaftskritik zusammensetzt und darauf abzielt, gesellschaftliche Tabus aufzureißen, eine „morbid“ Sittenordnung ad absurdum zu führen und schließlich als verkappte Pornographie zum Bestseller zu werden. Mit der Gefahr, die diese im Nihilismus und Liberalismus wurzelnde Literatur vor allem für die Jugend bedeutet, beschäftigte sich der Volkswartbund auf seiner diesjährigen Jahrestagung am 27. April in Köln. Das Thema lautete „Literatur und Sittlichkeit“. In drei Referaten — aus der Sicht eines Schriftstellers, eines Literaturkritikers und eines Juristen — wurde versucht, dem Jugendschutz neue Impulse zu geben.

Literatur zwischen „Freiheit“ und Sittengesetz

Bereits der erste Referent, Peter Berglar-Schröer, Köln, wies auf die Schwierigkeit hin, sich in der pluralistischen Gesellschaft eindeutig, d. h. ohne zu Ärgernis oder Kränkung Anlaß gebende Mißverständnisse, verständlich zu machen. Selbst innerhalb eines religiös gleichgesinnten Kreises und bei Beschränkung auf das ausgesprochen christliche, ja katholische Buch sei eine Verständigung über geistliche und geistige Fundamentalfragen ungemein mühsam. Man müsse daher die Hoffnung begraben, der Forderung nach literarischem Jugendschutz auf dem Wege einer allgemeinen religiös-sittlichen Übereinstimmung zwischen den Beteiligten zur Anerkennung zu verhelfen. Viel mehr Gewicht müßte hier auf das Gemeinwohl gelegt werden, wobei der neuralgische Punkt die „Freiheit“ mit ihren vielfältigen Ausdeutungen sei. Unter Mißbrauch dieses Begriffes verstoße heute ein Teil der erzählenden Literatur in der Bundesrepublik Deutschland gegen das Sittengesetz, das — wenn auch noch so aufgeweicht und relativiert — doch noch gesellschafts- und staatstragende Bedeutung habe.

Diese Literatur mit ihrer Darstellung von Unzucht, Kriminalität und Gotteslästerung ziehe gerade den jungen Menschen an, dem es häufig der sittlichen Antriebe ermangele. Setze man sich dann für einen literarischen Jugendschutz ein, werde man sofort als „intoleranter Mukker“ oder als „moralinsaurer Banause“ abgestempelt. Nicht „Sittlichkeit in Gefahr!“, sondern „Freiheit in Gefahr!“ sei der populäre Kampfruf heute. Dazu komme der nicht minder strapazierte, aber ebensowenig klar definierte Begriff „Kunst“, der über der Ethik stehe. Hier sei die Gefahr nicht von der Hand zu weisen, daß die Rechtsprechung über die Gefährdung der Volkssittlichkeit durch bestimmte literarische Erzeugnisse zum Gespött werde, da bei derartigen Prozessen auch großer Schund mit dem Begriff „Kunst“ gerechtfertigt werde. Es sei daher besser, sich gar nicht erst auf eine „Kunst“-Debatte einzulassen, schloß Berglar-Schröer seine Ausführungen, sondern darauf zu beharren, daß ein Werk — selbst wenn es Kunst wäre —, das das Sittengesetz auflöst und dadurch junge Menschen seelisch vergiftet, nicht in dessen

Hände gehört und entsprechend dem Paragraphen zu behandeln ist.

Der Exhibitionismus in der Literatur

Auf die Benutzung von Freiheit und Kunst als Postulaten für hemmungslose Darstellungen kam auch Ignaz Zangerle, Innsbruck, in seiner kritischen Analyse „Gift oder Gabe?“ zu sprechen. In einem literarhistorischen Rückblick zog er eine direkte Linie vom Erotismus der Romantiker (F. W. Schlegel: Lucinde; Ch. Baudelaire: Fleurs du mal) über den Naturalismus (E. Zola: Nana; A. Dumas: Tief unten), den Psychologismus (F. Werfel: Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig) und die Psychoanalyse (S. Freud; J. Joyce: Ulysses) zum Exhibitionismus der neuesten Zeit, der sich in A. Camus (Die Pest), E. Hemingway (Wem die Stunde schlägt), in Bert Brechts Dramen und Henry Millers Romanen mit der Demokratisierung des Lasters trifft. Die echte, zu bejahende Erotik werde so durch das Obszöne zerstört und dadurch dem Menschen eine Sphäre der Glücksmöglichkeit entzogen.

Auch Zangerle sah die Schwierigkeit einer Beurteilung literarischer Werke darin, daß die pluralistische Gesellschaft keine öffentliche Meinung zu entscheidenden Fragen einer allgemein anerkannten Sittlichkeit bilden könne. Wenn man Dichtung als symbolisch dargestellte Wirklichkeit durch das Medium der Sprache definiere, dürfe man nicht vergessen, daß das Sexuelle, das Verbrechen nur ein Teil der Wirklichkeit sei. So finde die Darstellung der Sünde oft auch bei katholischen Schriftstellern einen breiten Raum, aber immer sei hier das Firmament des Guten, des Rechten, des Heiligen sichtbar.

Unter dem Schlagwort „Kunst ist Provokation“ werde heute von vielen Verfassern jede Verantwortungslosigkeit bezüglich ihrer Themen, ihrer Lebensdeutung und ihrer Gesellschaftskritik gerechtfertigt. Da die Literatur auf Grund ihrer Dauerwirkung und der Möglichkeit, sie wiederholt zu lesen, viel gefährlicher sei als der Film, müsse sich die christliche Kunst- und Literaturkritik intensiver mit literarischen Erzeugnissen befassen. Eine wichtige Aufgabe erfülle hier die Zeitschrift „Die Welt der Bücher“, die im letzten Heft (Ostern 1962, S. 375 ff.) einen größeren Beitrag über „Pornographie und Intimsphäre“ veröffentlicht habe. Bei der großen Wirkung des Gedruckten sei auch zu überlegen, ob es nicht zweckmäßig sei, eine Institution zu schaffen, die ähnlich dem „Film-Dienst“ vor den Auswüchsen einer einschlägigen Literatur warnt.

Literarischer Jugendschutz in der Sackgasse?

Auch der dritte Referent, Amtsgerichtsrat Richard Gatzweiler, Bonn, ging von den Schwierigkeiten aus, in einer pluralistischen Gesellschaft allgemeinverbindliche sittliche Normen aufzustellen. Der einzelne müsse sich diese selber geben, da ein Gesetz Sittlichkeit nicht schaffen könne. Neben das Schlagwort „Freiheit“ stellte er Gewinnsucht und Geschäft als letzte Triebfeder einer rücksichtslos vorgehenden Produktion von bedenklichen literarischen Machwerken. Der Schutz der Kunst werde als Mittel zum Geldverdienen mißbraucht. „Kann man es etwa mit dem Hinweis auf die Freiheit der Kunst begründen, daß gewisse Verlage hingehen und die in früheren Jahren bereits erschienenen Werke daraufhin durchsehen, ob sie nicht als Sexual-Knüller neu herausgebracht werden können, damit man mit ihnen in Taschenbuchserien oder auf sonstige Art und Weise noch einmal eine Menge Geld verdient“, fragte Gatzweiler.

Die „Avantgarde gegen Muckertum und Prüderie“ be-rufe sich auf die Freiheit des künstlerischen Schaffens, die sowohl im Grundgesetz als auch im Gesetz über die Verbreitung jugendgefährdender Schriften verankert ist. Die Grenzen aber setze Art. 2 Abs. 2 des Grundgesetzes, der lautet: „Jeder hat das Recht auf freie Entfaltung seiner Persönlichkeit, soweit er nicht die Rechte anderer verletzt und nicht gegen die verfassungsmäßige Ordnung oder gegen das Sittengesetz verstößt.“ Von Bedeutung sei hier auch Art. 6 des Grundgesetzes, der Ehe und Familie unter den besonderen Schutz der staatlichen Grundordnung stellt und sie als Institution des Gemeinschaftslebens sichert. Trotzdem sei es sehr schwer, einen Indizierungsantrag durch alle Instanzen hindurchzubringen, und es seien bisher nur wenige Fälle bekannt, in denen es gelungen sei, alle Hürden zu nehmen.

Wesentlich sei, schloß Gatzweiler, daß der Begriff Kunst eindeutiger und klarer bestimmt werde. Hierin traf er sich mit den beiden Vorrednern ebenso wie mit der Forderung, daß das Sittengesetz über allem stehen müsse, damit nicht durch die Gefährdung der Jugend die Zukunft des Volkes gefährdet werde.

Der Tätigkeitsbericht der Bundesprüfstelle

Interessant ist in diesem Zusammenhang der Tätigkeitsbericht für das Jahr 1961 der Bundesprüfstelle für jugendgefährdende Schriften in Bad Godesberg, den der Leiter, Oberregierungsrat Robert Schilling, vor kurzem vorgelegt hat. Bericht und Statistik zeigen, daß sich — entgegen den Erwartungen, die Leihbuch-Produktion laufe allmählich aus — im Jahre 1961 die Zahl der indizierten Kriminal- und Abenteuerromane sowie der Liebes- und Sittenromane im Vergleich zum Vorjahr fast vervierfacht hat. Der Grund liegt einerseits darin, daß einige Verlage noch nicht eingesehen haben, daß auch sozial-ethische Gefährdungen (verrohende, sozial-ethisch verwirrende Schriften) als sittlich gefährdend anzusehen sind, zum anderen handelte es sich bei den Leihbuch-Sittenromanen fast ausnahmslos um Bücher, die schon vor Jahren erschienen sind und jetzt entgegen einer früheren Übung der Bundesprüfstelle nicht mehr als Bagatellfälle behandelt werden. Mehrere Kontrollen in den Leihbüchereien einiger Großstädte haben nämlich erwiesen, daß gerade die übelste Produktion dieser Art in den Leihbüchereien ein zähes Leben fristet und zu den meistgelesenen Schriften gehört.

Fast vervierfacht hat sich die Zahl der Indizierungen von periodischen Schriften, insbesondere Aktbildheften, Strip-tease- und ähnlichen sexualbetonten Magazinen und Zeitschriften der Homosexuellen. Während 1960 34 ausländische Sex-Magazine auf die Liste der jugendgefährdenden Schriften gesetzt wurden, waren es im Jahre 1961 75. Die Zahl der von Gerichten als unzüchtig erklärten Schriften dieser Art stieg von 77 im Jahre 1960 auf 234 im Jahre 1961.

An dieser Flut von sexueller Schundliteratur sind 16 dänische, 27 englische, 19 französische, 6 holländische, 11 schwedische und 49 amerikanische Verlage bzw. Exportzentralen beteiligt. Der Tätigkeitsbericht betont, daß dieses immense Angebot von Sex-Literatur nicht durch den deutschen organisierten Zeitschriften-Groß- und Einzelhandel vertrieben wird. Mit wenigen Ausnahmen sei auch in den Auslagen der Kioske nichts zu sehen. Es handelt sich um ein Geschäft im Dunkeln. Vertrieben werden diese Objekte zum kleinsten Teil durch einige Kioske (als UT-

[= unter der Theke]-Geschäft), zum kleineren Teil direkt mittels Inseratenwerbung in Zeitschriften, zum größten Teil durch einige Geschäfte des Versandhandels für Erotika. Alle der Bundesprüfstelle vorgelegten Objekte sind auf diese Weise auf dem inländischen Markt erworben worden.

Unter den indizierten Schriften befinden sich auch Bildschriften der Freikörperkultur, wobei es sich meist um ausländische Nudisten-Magazine handelt. Ein Teil der Zeitschriften wurde nur wegen des Inseratenteils, der Versandgeschäfte für Erotika betraf oder unzüchtigen Verkehr vermittelte, indiziert. Das Verwaltungsgericht in Köln hat entschieden, daß solche Inserate ein Magazin zu einer jugendgefährdenden Schrift machen, auch wenn der vorsichtig abgefaßte Text des Inserates selbst nicht anstößig ist.

Die Antragstätigkeit bei der Bundesprüfstelle

Den Antrag, daß eine Schrift auf die Liste der jugendgefährdenden Schriften gesetzt wird, können das Bundesministerium des Innern und die obersten Landesjugendbehörden der einzelnen Bundesländer bei der Bundesprüfstelle in Bad Godesberg stellen. Die Antragstätigkeit der einzelnen Länder ist unterschiedlich. Bremen, Hessen und Schleswig-Holstein haben keine diesbezüglichen Anträge gestellt. Baden-Württemberg, Bayern, Berlin, Hamburg und Niedersachsen haben zusammen bei 36 Objekten Antrag gestellt. Die meisten Anträge kamen von Rheinland-Pfalz mit 106, für Nordrhein-Westfalen wird die Zahl 78 angegeben, das Saarland, das erst seit Mitte 1961 antragsberechtigt ist, brachte es im ersten Halbjahr bereits auf 59 Anträge. Dazu kommt noch ein Sammelantrag des Saarlandes, der 127 ältere Prüfwerke betraf, die in der Bundesrepublik bereits indiziert waren. Das Bundesministerium des Innern beantragte bei 57 Objekten die Indizierung.

Die Bundesprüfstelle fällt im Jahre 1961 277 Entscheidungen, wovon 15 durch Klage in Verwaltungsstreitverfahren angefochten wurden. Bei einem Teil wurde die Klage wieder zurückgenommen, der Rest erstinstanzlich als unbegründet zurückgewiesen. Nur in fünf Fällen steht die Entscheidung des Oberverwaltungsgerichts noch aus — ein Beweis dafür, daß man die Entscheidungen der Bundesprüfstelle meist für richtig hielt. Das zeigt auch ein Gesamtüberblick seit Beginn der Tätigkeit der Bundesprüfstelle: Von 1954 bis 1961 fällt sie 1120 Entscheidungen, von denen 87 durch Klage angefochten wurden. 64 davon wurden zurückgenommen oder rechtskräftig als unbegründet zurückgewiesen, bei 11 steht die Rechtskräftigkeit noch aus. Nur drei Entscheidungen der Bundesprüfstelle wurden in diesem Zeitraum rechtskräftig aufgehoben. Beim Rest handelt es sich um noch schwebende Verfahren.

Die Schweizer Bischöfe über die ausländischen Arbeitnehmer in der Schweiz

Am 20. Mai 1962 begingen die Schweizer Katholiken den „Sonntag der Emigranten“ und feierten — einer Einladung der Konsistorialkongregation folgend — in all jenen Pfarreien, zu denen eine größere Zahl ausländischer Arbeiter gehört, das heilige Meßopfer gemeinsam mit diesen, wobei jeweils Kurzpredigten in den verschiedenen Heimatsprachen gehalten wurden. Am Sonntag zuvor, am 13. Mai, wurde in allen Kirchen ein Hirten schreiben der Schweizer Bischöfe

zum Thema „Der ausländische Arbeitnehmer als unser Mitmensch und Glaubensbruder“ verlesen.

Die ausländischen Arbeitnehmer in der Schweiz

„Gläubige Gastfreundschaft ist der Ausdruck gottverbundener Nächstenliebe, jener Liebe zum Mitmenschen, die aus dem Wesen Gottes kommt und gastfreundlich-gläubig zu Gott zurückkehrt“, erklären darin die Bischöfe und betonen, daß die Bruderliebe auch den vielen ausländischen Arbeitern gilt, durch deren von Jahr zu Jahr steigenden Zuzug die schweizerische Wirtschaft den Mangel an einheimischen Arbeitskräften auszugleichen sucht. Die Bischöfe nennen für Februar 1962 einen Stand von 445 610 Kontrollpflichtigen, was einem Zuwachs von beinahe 100 000 im Vergleich zum Vorjahre entspreche, davon rund 271 000 Männer und 174 000 Frauen. Weitaus der größte Zuzug komme aus Italien, andere Kontingente stellten die Bundesrepublik Deutschland, Österreich, Spanien, Frankreich und Griechenland. Dazu seien noch 12 000 Flüchtlinge aus Ungarn und eine kleine Zahl Polen, Kroaten u. a. zu rechnen.

Bei diesen Zahlen handele es sich um die kontrollpflichtigen ausländischen Arbeitskräfte. Rechne man die Nichtkontrollpflichtigen, also diejenigen, die bereits eine Niederlassungsbewilligung erhalten haben, hinzu, komme man auf die Zahl von rund 800 000 ausländischen Arbeitern, die die Schweiz heute beherberge. Würden diese Arbeitskräfte von einem Tag zum andern in ihre Heimat zurückgehen, müßten viele Unternehmen ihren Betrieb schließen. Es seien daher Bestrebungen im Gange, dem Wachstum der Zahlen Einhalt zu gebieten. Mit einem wesentlichen Rückgang sei indessen auf lange Sicht nicht zu rechnen. Es lasse sich aber auch nicht verantworten, „mehr ausländische Arbeitskräfte aufzunehmen, als menschenwürdig unterzubringen sind und ohne Gefahr der Überfremdung in unsere nationale und volkswirtschaftliche Gemeinschaft eingegliedert werden können“.

Seelsorgliche Betreuung der Fremdarbeiter

Beinahe alle ausländischen Arbeiter aus dem Süden — die offizielle deutsche Landessprache in der Schweiz nennt sie „Fremdarbeiter“ — gehören von Hause aus der katholischen Kirche an. Den einheimischen Pfarrgenossen gleich, haben die katholischen Arbeiter in den Pfarreien Anspruch auf persönliche seelsorgliche Betreuung, die vielen in ihrer Muttersprache geboten wird. Ihre religiöse Betreuung ist Pflicht der katholischen Kirche, Aufgabe jeder Pfarrgemeinde. „Wir beanspruchen sie auch als unser Recht“, erklären die Bischöfe. „Es ist nicht angängig, daß Sekten und andere unter römisch-katholischen Ausländern Proselytismus treiben und deren Unsicherheit, Unwissenheit und Unerfahrenheit mißbrauchen.“ Um den ausländischen Arbeitern die religiöse Betätigung zu erleichtern, sind ausländische Priester in das Land gekommen, die im Einvernehmen mit dem einheimischen Klerus die Seelsorge der Eingewanderten in deren Muttersprache ausüben: für die Italiener 63 Missionare auf 43 Stationen, für die Spanier 14, für die Ungarn 9, für die Polen 2, einer für die Österreicher und Deutschen und einer für die Kroaten, gelegentlich aushelfende Priester nicht mitgerechnet. Die Bischöfe verpflichten die Kirchengemeinden, die finanziellen Mittel für diese Seelsorge aufzubringen, was überall dort mehr als selbstverständlich sei, wo die Ausländer — genauso wie die Schweizer Katholiken — die Kirchensteuern bezahlen.

Die gute seelsorgliche Betreuung sei aber nicht nur eine rein religiöse Angelegenheit. Sie habe auch schweizerisch-nationale Bedeutung. Es dürfe die Schweizer nicht gleichgültig lassen, ob jene Arbeiterschaft, die in der Schweiz verbleibt, in allem dem Wohl des Landes dient und dienen wird oder ob sie dem Unglauben und dem Kommunismus, unchristlichen und landesgefährlichen Elementen, in die Hände fällt.

Erwartungen der ausländischen Arbeiter

Der erste Wunsch der ausländischen Arbeiter geht dahin, mit dem verdienten Arbeitslohn ihren eigenen Lebensunterhalt und den ihrer Familien zu sichern. Die schweizerischen Bischöfe stellen hierzu fest, daß die Arbeiter diesem Wunsch im allgemeinen nachkommen können. Was sie indessen am empfindlichsten bedrücke, sei die Trennung von ihren Familien, zumal wenn der Familiensinn in ihrem Heimatland besonders ausgeprägt ist. Die Gesetzesvorschriften der Schweiz für den Nachzug der Familien hätten sich wohl gemildert, die jetzige Wartezeit von drei Jahren verursache aber immer noch unnatürliche Zustände und bringe eine Menge sittlicher Gefahren mit sich, sowohl für die getrennten Ehegatten wie für die vom Vater oder gar auch von der Mutter allein gelassenen Kinder.

Man versuche die legale Wartezeit mit dem Hinweis auf den Mangel an Wohnungen zu rechtfertigen. Zwar stellen die Südländer an den Wohnraum bescheidenere Ansprüche als die Schweizer Bürger, aber Städte und Industriezentren wiesen in der Wohnungsbeschaffung empfindliche Mißstände auf, „die freilich nicht bloß in mangelnder Obsorge des arbeitgebenden Landes, sondern auch im eigenen Verhalten der ausländischen Arbeiter ihre Ursache haben. Mietern und Untermietern geht es oft nur um den Gelderwerb. Wohnungsbau und Wohnungsmarkt liegen im argen.“ Die schweizerischen Bischöfe haben bereits im Bettagshirtenbrief 1961 (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 54 ff.) auf das ungelöste Problem der Wohnungsnot hingewiesen, ungelöst für Einheimische und Ausländer zugleich.

Für ihre Kinder im vorschul- und schulpflichtigen Alter verlangen die Auslands-Arbeiter-Eltern die Errichtung von Kleinkinderschulen, Kinderhorten und Schulen, in denen mit der Betreuung in der Muttersprache die Erziehung zu christlicher Gesinnung und zu katholischer Lebensgestaltung verbunden werden soll.

Mit den Erwerbs- und Familiensorgen verbinden sich auch Wünsche nach Gleichstellung mit dem schweizerischen Volksganzen in der Nutzung sozialer Wohlfahrtseinrichtungen. Die Bischöfe denken hier vor allem an Kinderzulagen, wie sie die Maschinen- und Metallindustrie und einige Kantone eingeführt haben und die überall zu gewähren seien.

Berechtigt seien die Wünsche der ausländischen Arbeiter nach menschenwürdiger und wohlgesonnener Behandlung in den Betrieben und auf den Arbeitsplätzen. Viel liege an der Haltung der einheimischen Arbeiterschaft, ob sie dem ausländischen Mitarbeiter kameradschaftlich, freundlich und helfend oder verschlossen und unwillig begegne. Bei Einführung in den Betrieb, bei Zuteilung der Arbeit, bei Versehen und Versagen, in Gefahr und Not liege es in der Hand der Vorgesetzten, Vorarbeiter und Werkmeister, sowohl eine vornehme Gesinnung zu zeigen wie das Vertrauen der ausländischen Arbeiter und ihre Bereitschaft zu guter Arbeit und Treue zu gewinnen.

Erwartungen des Gastlandes

Was erwartet die wohlgesinnte schweizerische Bevölkerung von ihren Mitarbeitern aus dem Ausland, und was erwartet das katholische Schweizervolk von seinen ausländischen Glaubensbrüdern? Allgemein gesagt: daß auch die Ausländer sich bemühen, das Schweizervolk mit seiner föderalistischen, nach Kantonen, Gegenden, Sprachen verschiedenen Struktur zu verstehen und das Gute und das Schöne im Lande aufgeschlossen anzuerkennen. Den Anordnungen der Behörden, dem allgemeinen Lebensrhythmus, auch der Pflicht, die verschiedenen Steuern zu entrichten, müsse die ausländische Arbeiterschaft sich anpassen. Diese Anpassungsfähigkeit wisse der Schweizer zu schätzen.

Gläubige Katholiken und Protestanten erwarten nach Meinung der Bischöfe, daß die Gastarbeiter ihren katholischen Glauben offen bekennen und daß sie ein christliches Leben führen. Man wundere sich, wenn katholische Ausländer die Sonntagsheiligung vernachlässigen, den Sonntagsgottesdienst nicht besuchen, dem Empfang der heiligen Sakramente und katholischen religiösen Feiern, wie zum Beispiel Fronleichnamsprozessionen, fernbleiben.

Die Bischöfe beklagen es, wenn katholische Ausländer vom Glauben ihrer Heimat abfallen, sich von Sekten und anderen entfangen lassen, durch Eheschließungen der Kirche untreu werden, und sie mahnen, keine gemischten Ehen anzubahnen und den Ehepartner unter ihresgleichen zu suchen.

Den italienischen und spanischen Arbeitern wird empfohlen, sich den Christlichen Gewerkschaften anzuschließen, die hauptamtliche Funktionäre italienischer und spanischer Sprache eingesetzt haben. Leider habe die ACLI (Associazioni Cristiane dei Lavoratori Italiani) als christliche Bewegung in Italien noch wenig Zuspruch von seiten der italienischen Arbeiterschaft gefunden.

„Daß die Arbeitgeber unseres Landes von der aus dem Ausland eingewanderten Arbeiterschaft erwarten, daß diese ihre Arbeit pünktlich und gewissenhaft verrichte, ist eine gerechte Forderung, und daß jeder einzelne Arbeiter an seinem Arbeitsplatz so lange verbleibe, als vertraglich vereinbart wurde, ist Pflicht der Treue.“

Anstrengungen der Kirche

Wohl habe die katholische Kirche in der Schweiz im Verein mit den ausländischen Missionaren sowohl für die religiöse wie für die soziale Betreuung der ausländischen Arbeiter schon vieles und Dankenswertes getan. Es bedürfe aber noch großer Anstrengungen und Opfer. Die Bischofskonferenz hat den Bischof von Basel mit dieser Aufgabe betraut. Er steht der „Katholischen Zentralkommission für Ausländerseelsorge und -fürsorge der Schweiz“ vor, in der alle bischöflichen Ordinariate, alle Missionsgruppen, die Schweizerische Caritas, die Christlichen Gewerkschaften und die großen schweizerischen Spitzenverbände vertreten sind. Das Zentralkomitee steht mit den ausländischen kirchlichen Instanzen in enger Fühlungnahme. Es wird weiterhin um den Ausbau der seelsorglichen Belange besorgt sein und auch im sozialen Bereich seine Mithilfe nicht versagen.

Zum Schluß wenden sich die schweizerischen Bischöfe an die breite Öffentlichkeit mit der Bitte, das sogenannte „Fremdarbeiterproblem“ aus einer Gesamtschau heraus zu beurteilen, denn das Problem sei der Hauptsache nach ein allgemeinsoziales und auch nationales.

**Ansprache
des Papstes
an eine
venezianische
Pilgergruppe**

Am 8. Mai 1962 empfing Papst Johannes XXIII. eine Gruppe von Venezianern, die verschiedenen kirchlichen Werken seiner ehemaligen Bischofsstadt angehören, in Sonderaudienz.

Die Gruppe wurde vom Patriarchen der Stadt, Kardinal Giovanni Urbani, dem Papst vorgestellt („Osservatore Romano“, 11. 5. 62).

In einer in familiärem Ton gehaltenen Ansprache gab der Papst einige wichtige Hinweise auf die Zeit und die Umstände, auf die die erste Entstehung des Konzilsplans zurückgeht. Er erzählte von einem „besonderen“ Gespräch, das in den letzten Dezembertagen 1958 oder anfangs Januar 1959 zwischen ihm und dem damaligen Staatssekretär Tardini stattgefunden hatte. Es ging um die Erörterung der allgemeinen Weltlage, und die Gesprächspartner stellten sich die Frage, was die Kirche angesichts der wachsenden Spannungen tun sollte, ob sie „ein Spielball der Fluten bleiben“ müsse oder ob man von ihr nicht nur Mahnungen, sondern vielmehr „das Licht eines großen Beispiels“ erwarte. Plötzlich sei ihm — ganz unerwartet — der Gedanke an ein Konzil gekommen. Mit „unsagbarem Vertrauen auf den göttlichen Meister“ habe er damals zum erstenmal dieses „feierliche und verpflichtende Wort“ ausgesprochen. Zugleich aber habe er befürchtet, damit „Erstaunen, wenn nicht gar Bestürzung“ auszulösen. Zum mindesten habe er sich eine erste Aufzählung der großen Schwierigkeiten erwartet, weil man bei dieser unerwarteten Ankündigung zugleich an die lange Vorbereitung hätte denken müssen. „Die Antwort ließ jedoch nicht auf sich warten. Eine spürbare Bewegung wurde auf dem Gesicht des Kardinals sichtbar. Seine Zustimmung war unmittelbar und begeistert.“

Das Einverständnis seines Staatssekretärs sei für ihn das erste Zeichen des göttlichen Willens gewesen. Denn wer kenne nicht die „notwendige und aufmerksame Ausgewogenheit, mit der die Römische Kurie die größeren und kleineren Probleme, die sich ihr stellen, zu prüfen pflegt“. Fast zur gleichen Stunde sei der Plan einer römischen Diözesansynode und der Reform des Kirchenrechts gefaßt worden. Als er am 25. Januar 1959 in S. Paolo seinen Plan zum erstenmal dem Kardinalskollegium mitteilen konnte, habe er mit begeisterter Zustimmung gerechnet. Nach der Ankündigung habe jedoch „ein eindrucksvolles und andächtiges Schweigen“ geherrscht. Den Grund für dieses Schweigen habe er erst nach und nach bei den darauffolgenden Audienzen der Kardinäle erfahren. Da hätten ihm die Kardinäle erklärt, die Rührung sei so groß und „ihre Freude über ein so kostbares und unerwartetes Geschenk“ sei so tief gewesen, daß sie keine Worte gefunden hätten, „um den Jubel und den unbedingten Gehorsam auszudrücken“. In den folgenden Tagen habe man eine nicht abreißende Reihe von Zustimmungen aus aller Welt vernommen. Nicht ein einziges Anzeichen einer Gegenstimme oder „auch nur ein Hinweis auf unüberwindliche Hindernisse“ sei zu hören gewesen. Es habe einen wahren Chor begeisterter Zustimmung gegeben, „dem sich auch die Glückwünsche der Brüder anschlossen, die der vom Herrn gewünschten und geschaffenen Einheit noch nicht vollständig teilhaft sind“.

Am Schluß der Ansprache verwies der Papst auf den guten Verlauf der Römischen Synode und versprach, daß nach dem Konzil auch die Anpassung des kirchlichen Gesetzbuches zur rechten Zeit erfolge, denn es handle

sich ja darum, die kirchliche Gesetzgebung mit den neuen Formen religiösen Apostolats und der sozialen Wirklichkeit in Einklang zu bringen.

**Erzbischof Staffa
über die völker-
verbindende Kraft
des Glaubens**

Zum zweiten Male innerhalb kurzer Zeit ist von einer akademischen Festrede vor einer Päpstlichen Universität in Rom zu berichten. Sie wurde zur Er-

öffnung des Studienjahres der Lateran-Universität am 28. Oktober 1961 von Erzbischof Dino Staffa, dem Sekretär der Kongregation für die Seminare und Studien, in Gegenwart von 18 Kardinälen, zahlreichen hohen Prälaten der Kurie, italienischen Ministern und Botschaftern beim Heiligen Stuhl gehalten und als erster Beitrag in der Festgabe der Zeitschrift „Divinitas“ (6. Jhg., Heft 1, März 1962) zur Bischofsweihe von Kardinal Ottaviani publiziert. Inhaltlich handelt es sich um einen, wie man erstaunt bemerkt, in italienischer Sprache verfaßten programmatischen Essay zu dem Thema „L'unità della Fede e l'unificazione dei popoli nel Magistero del Sommo Pontefice Giovanni XXIII“. Ebenso wie Professor Tromp in seiner Rede vor der Gregoriana, über die in dieser Zeitschrift berichtet wurde (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 249), hat auch Erzbischof Staffa aus seiner These bestimmte Schlußfolgerungen gezogen, denen im Hinblick auf das Konzil wegen der Stellung des Redners und wegen der von ihm besonders hervorgehobenen Probleme Bedeutung zukommt. Der Sekretär der Studienkongregation, den seine Beziehungen eng mit dem Heiligen Offizium und mit der Lateran-Universität verbinden, hat durch die Wahl des Ortes für seine Rede und ihre Veröffentlichung zugleich ihren inneren Standort angedeutet und durch das geladene Auditorium ihre Wichtigkeit akzentuiert. Der Redner erörterte im ersten Teil das Phänomen der Annäherung der Völker und einige der geistigen Kräfte, die dahin wirken, im zweiten die Beziehungen dieses Phänomens zum katholischen Glauben und zog im dritten Teil einige praktische Folgerungen im Hinblick auf drei aktuelle Fragenkomplexe: die thomistische Lehre, die lateinische Sprache und die juristische Struktur der Kirche.

Die Annäherung der Völker

Der Mensch von heute, so führte der Redner aus, wird sich immer schneller und klarer der Tatsache bewußt, daß er ein Glied der Menschheit ist. Dieses Wort bezeichnet nicht mehr nur einen abstrakten Begriff, sondern eine Gesellschaft, die alle menschlichen Individuen wegen ihrer gleichen Abstammung umfaßt, und ebenso ihre unveräußerlichen Rechte und ihrer aller Streben nach dem Glück, das nicht verwirklicht werden kann, wenn es nicht als ein gemeinsames angestrebt wird.

Die Fortschritte der Wissenschaften, die Verkehrsmittel, die kulturellen und wirtschaftlichen Bedürfnisse und Beziehungen wie auch die jüngsten Erfahrungen mit dem Nationalismus und mit dem Rassenwahn haben die Grenzen durchbrochen und relativiert. Nur dort noch bilden die Grenzen Barrieren, wo sie zugleich einander entgegengesetzte Ideologien trennen; aber selbst in diesen Fällen sehnt man sich hüben und drüben nach Kontakten. Wo aber übernationale Bindungen oder Gemeinschaften entstanden sind, werden sie als noch viel zu dürftig empfunden und zeigen die Tendenz, sich sowohl zu intensivieren als auch zu erweitern und immer größere Räume zu erobern. Sie würden jedoch darin scheitern, wenn sie die Eigenart und die eigenen Interessen der Völker nicht respektierten. „Die

Begegnung der Völker kann daher nur auf einem Boden stattfinden, wo sich die individuellen, gesellschaftlichen und nationalen Eigenwünsche ein wenig mäßigen und die persönlichen, sozialen und nationalen Rechte aller anerkannt und geachtet werden.“

Universalistische geistige Strömungen

Vier weltanschauliche Strömungen tragen ein universalistisches Gepräge: der Islam, der Buddhismus, der Kommunismus und der Katholizismus.

Der Islam unterbricht und verdirbt die Entwicklung der wahren Religion. Er kann deshalb nicht die endgültige geistige Form einer Weltkultur werden, sondern weist auf das Christentum hin. Zwar setzt er ihm eine harte Mauer entgegen. „Aber diese Mauer ist aufgebaut aus den Abweichungen und Irrtümern des Islams, einer Materialisierung der Religion, die diese auf das Niveau einer diesseitigen und politischen, deswegen aber auch begrenzten und beschränkten Lebensform herabzieht.“ Den Expansionsbestrebungen des Islams fehlt deshalb die wesentliche Voraussetzung dafür, daß er die Völker innerlich und nicht nur aus politischem Zwang zu einigen vermöchte. Die Sklaverei, das Konkubinat, die Ehescheidung und die institutionelle Ungleichheit der Geschlechter im sozialen Leben disqualifizieren ihn gegenüber dem Streben der menschlichen Natur nach Freiheit, Wahrheit, Gleichheit und Kultur. Freilich trägt der Islam gewissen menschlichen Leidenschaften Rechnung. „Aber die Geschichte und der Glaube belehren uns darüber, daß nicht der Instinkt, sondern die Vernunft den Weg zum Fortschritt weist.“

Der Buddhismus, in dem manche den ausdauerndsten weltanschaulichen Gegenspieler des Christentums erblicken, verkörpert in der Tat eine hohe natürliche Moral, wenn sie auch mit einer sehr irrationalen Metaphysik verbunden ist, die sowohl den persönlichen Gott wie die Persönlichkeit des Menschen verleugnet. Aber auch seiner Ethik, die einigen der elementarsten Tendenzen des menschlichen Herzens die Berechtigung abspricht und die aus dem geistigen Urgrund eines einzigen, wenn auch großen Volkes herausgewachsen ist, fehlt die allgemein überzeugende Kraft. Vielleicht mag sie die höchste Festung des menschlichen Stolzes sein, der jede andere Neigung des Herzens verachtet. Aber gerade deshalb hat sie keinen Platz für die Liebe, die einzige Kraft, der eine Vereinigung der Völker gelingen kann.

Der Kommunismus kann insofern Religion genannt werden, als er mit einer Lehre über das absolute Sein und die Stellung und Bestimmung des Menschen zugleich auch dessen Gläubigkeit und Opfergeist beansprucht. Der Atheismus ist nicht erst die Konsequenz, sondern die Voraussetzung seiner sozialen Doktrin, weil er ihre Intransigenz begründet. Durch die Bestreitung dieser Voraussetzung fühlen die Kommunisten sich in ihren „heiligsten Gefühlen“ angegriffen und verletzt. Die sozialen Auswirkungen dieser negativen Religion, denen übrigens eine metaphysische Notwendigkeit zuerkannt wird, konzentrieren sich um das Ideal von einem Menschen, der im Kollektiv aufgeht und dadurch die Attribute Gottes erlangt.

Diese Vorstellung steht wegen ihres definitiven Gegensatzes zur Idee der menschlichen Persönlichkeit und allen ihren legitimen Ansprüchen der inneren Vereinigung der Völker im Wege. Unter Preisgabe der Individualität kann keine Gemeinschaft, sondern höchstens ein Zwangskollektiv begründet werden. Ein solches aber läßt Zwietracht und Haß unbewältigt. Wenn der Kommunismus auch dort, wo ihm nicht die Gewalt zu Gebote stand, Anklang

gefunden hat, so verdankt er das nur gewissen sozialen Forderungen, die sich mit denen des Christentums berühren und von der Kirche verstanden werden. Sie bieten ihm aber nur den Anlaß, die Diktatur des Proletariates zu proklamieren, die nicht die Vereinigung, sondern die Unterdrückung der Völker unter das Gewaltregime einzelner Personen zum Ergebnis hat. Die Utopie der klassenlosen Gesellschaft, in der nicht mehr das Gesetz regieren wird, sondern der Enthusiasmus, ist ebenso unwirklich wie ihre Voraussetzung, daß der Mensch sich jemals von der Gesellschaft völlig absorbieren lassen könnte. Wenn ihm aber seine Individualität durch Gewalt entrisen wird, dann wird er sie erst recht in der Sehnsucht nach Gott wiederzufinden suchen.

Völkervereinigung und religiöser Glaube

Ohne das Band eines religiösen Glaubens erscheint eine Vereinigung der Menschheit unmöglich. Da materielle und politische Interessen sich immer im Raume stoßen, müssen sie in eine höhere, nicht materielle, sondern moralische, nicht zeitbedingte, sondern überzeitliche Gemeinschaft hinein integriert werden. Ohne eine solche Idee ist die Arbeit an der Einigung der Menschheit nicht nur vergeblich, sondern sinnlos; denn warum sollte man Opfer bringen für eine Zukunft, die genauso vergänglich ist wie die Gegenwart? Der religiöse Glaube, der zu solchen Opfern ermutigen könnte, müßte zudem eine göttliche Offenbarung zur Grundlage haben. Nur diese könnte ihm die notwendige Universalität und die Zustimmung aller Menschen und Völker garantieren. Eine Religion aus menschlicher Konzeption würde immer die Züge einer bestimmten Rasse, Nation, Zivilisation oder Kultur an sich tragen.

Das Kernproblem der Geschichte

Wenn man in der inneren Einigung der Menschheit das Kernproblem der Geschichte erblickt, dann muß man zugleich zugeben, daß es nur durch einen Einbruch Gottes in die Geschichte gelöst werden kann. Dieser Einbruch beginnt mit der Verheißung Gottes an Abraham und vollendet sich im Christentum: „In Christus wollte er alles im Himmel und auf Erden wieder einheitlich zusammenfassen“ (Eph. 1, 10). „Daß alle Zungen zur Ehre Gottes des Vaters bekennen: Jesus Christus ist der Herr“ (Phil. 2, 11). Als ob er diese Worte auf unsere Zeit anwenden wollte, sagte Papst Pius XII. in seiner Ansprache am 19. März 1958: „Keine andere Epoche der Geschichte seit der Ankunft Christi scheint so entscheidend wie die heutige für die Entwicklung der Menschheit zu sein. Zum ersten Male wird den Menschen nicht nur ihre wachsende gegenseitige Abhängigkeit bewußt, sondern auch ihre staunenerregende Einheit. Dadurch erwächst der Menschheit die innere Bereitschaft, sich als mystischer Leib Christi zu verstehen. Deshalb stellt sich die Notwendigkeit der christlichen Lösung vieler Probleme, die die Welt mit Angst erfüllen, den ehrlichen Menschen immer klarer vor Augen“ (vgl. Herder-Korrespondenz 12. Jhg., S. 351). Sein Nachfolger ergänzte diese Worte in seiner ersten Enzyklika und sagte: „Die Kirche spendet allen Völkern wegweisendes Licht und Liebe“ (vgl. Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 538).

Die Mittel der Einigung

Wahrheit und Liebe sind die wichtigsten Mittel, die der Kirche für das Werk der Einigung der Menschheit zur Verfügung stehen, und in der Tat, weder die Wirtschaft noch die Technik noch die Wissenschaft können dabei die

entscheidende Rolle spielen. Im Primat der Liebe liegt die eigentliche Überlegenheit des Christentums über den Kommunismus. „Es sind zwei entgegengesetzte Anschauungen vom Menschen und von der Geschichte: auf der einen Seite erkennt man dem Menschen höchsten Wert zu. Er liegt in seiner schöpferischen Kraft, die alles gestaltet und beherrscht, indem sie die Technik als Hebel zum Fortschritt ansetzt. Die Männer der Wissenschaft und die Arbeiter sind ihre Helden. Jeder versteht, daß ein solches System diese beiden Klassen von Menschen zusammenschweißt, die als die einzigen Schöpfer der Geschichte erscheinen. Aber es scheint auch klar zu sein, daß das reine wirtschaftliche Interesse, das von Natur aus egoistisch und darum ein Motiv für Gegensätze ist, die Massen der Arbeiter dieses oder jenes Volkes nicht einigen kann. Man kann auf dem Wege des wahren Fortschritts und der Vereinigung der Menschen nicht voranschreiten, wenn man die höchsten moralischen Energien und ihre Vorkämpfer: die Künstler, die Denker, die Heiligen, die Apostel und Missionare, ausklammert oder als bloße Überstruktur ansieht, wenn man die Macht, die unterdrückt und trennt, wenn man den Haß an die Stelle der einzigen Macht setzt, die einigt und belebt, und das ist die Liebe.“ „Gott hat die Menschen nicht als Feinde, sondern als Brüder erschaffen“, sagt Papst Johannes XXIII. in seiner Antrittsenzyklika, und er widmet diesem Gedanken einen längeren Abschnitt (vgl. Herder-Korrespondenz 13. Jhg., S. 540).

Treuhänderin der Wahrheit und der Liebe ist allein die katholische Kirche. „Wer in der katholischen Religion eine Religion unter vielen sieht, auch wenn er hinzufügt, daß sie die einzig wahre ist, der bleibt beim Äußeren stehen. Der Katholizismus ist die Religion schlechthin. Sie ist die Form, die die ganze Menschheit durchdringen muß, damit die Menschheit schließlich sie selber werde. Sie ist die Macht, die den Rassismus und seinen politischen Ausdruck, den Nationalismus, verurteilt hat und die ebenso auch den Polygenismus verwirft, der das biologische Fundament für den Rassismus bilden kann. Sie ist die Gesellschaft, die bei voller Offenheit gegen alles Wahre, Gute und Edle in der Welt in bezug auf den Schatz der Lehre, den sie hütet, keine Art von Synkretismus und Mischung von Wahrem und Irrigem zulassen kann, auch nicht unter der Vorspiegelung, die Irrenden zu gewinnen. Sie kann keinem falschen Irrenismus nachgeben, auch nicht für die Rückkehr der getrennten Brüder, weil der falsche Friede nicht mit dem wahren Frieden verwechselt werden darf und weil der religiöse Friede nicht im Gegensatz zur göttlichen Wahrheit stehen kann: ‚Wenn jemand sich von diesem Weg entfernt hat‘, erklärt Johannes XXIII., ‚hat die Kirche ihn in ihrer mütterlichen Autorität unermüdlich auf den rechten Pfad zurückgerufen. Denn sie weiß und hält daran fest, daß es nur eine einzige Wahrheit gibt und daß es nicht mehrere Wahrheiten, die einander widersprechen, geben kann.“

Ein Glaube und verschiedene Kulturen

Getreu dem Vorbild des Apostels Petrus bei der Aufnahme des Cornelius (Apg. 10, 34—35) und der Lehre des heiligen Paulus (Gal. 3, 26—28; Kol. 3, 11) hat die Kirche keinen Unterschied zwischen Völkern und Kulturen gemacht. Schon die Instruktionen der Propagandakongregation zu Beginn der Neuzeit, erst recht aber die letzten Päpste haben das immer wieder zum Ausdruck gebracht. In der Enzyklika *Princeps pastorum* schreibt Papst Johannes XXIII.: „Die Kirche verbindet sich nicht mit einer

einzig Kultur, als wäre diese ihr einzig angepaßt und jede andere zu verachten. Sie wirft sich auch nicht einmal der Kultur Europas und der westlichen Völker in die Arme, wiewohl sie mit dieser nach dem Zeugnis der Geschichte besonders eng verbunden ist“ (vgl. Herder-Korrespondenz 14. Jhg., S. 174). Durch die Errichtung einheimischer Hierarchien in den Missionsländern und durch die Unterstützung der jungen Völker bei ihrem Bemühen um Selbständigkeit, aber auch durch alles, was an missionarischer Akkommodation geschieht, bekundet die Kirche ihnen ihre Sympathie.

Das Problem liegt darin, zu unterscheiden zwischen dem, was kraft göttlicher Anordnung in der Kirche wesentlich und deshalb unveränderlich ist, und den nach Zeit und Raum wandelbaren menschlichen Formen. Zu den letzteren rechnen heute manche ausdrücklich die thomistische Lehre, die gegenwärtige juristische Struktur der Kirche und die lateinische Sprache. Hier ist allerdings größere Vorsicht am Platze.

Die thomistische Lehre

Die Empfehlung der thomistischen Lehre durch die Päpste ist mit immer größerem Nachdruck ausgesprochen worden, je mehr der katholische Glaube in der Neuzeit durch Irrtümer bedroht wurde, und Benedikt XV. hat sie im Codex Iuris Canonici (can. 1366 und 589) zur ausdrücklichen Vorschrift erhoben. Seine Nachfolger haben ihren Wert und ihren einzigartigen Rang in der Kirche wiederholt betont.

Die Begründung dafür brachte der Redner auf eine einfache Formel: „Entweder sind die Lehre und die Grundsätze des Thomismus wahr; dann sieht man nicht, warum sie aufgegeben werden oder nicht für alle gültig sein sollen, oder diese Lehre und ihre Grundsätze sind falsch; dann sieht man nicht, wie das unfehlbare Lehramt der Wahrheit befehlen kann, sie zu lehren und anzunehmen.“ Gemäß der Vorsehung Gottes erfüllt der Thomismus das Bedürfnis nach Harmonie zwischen Natur und Übernatur, Vernunft und Glauben, Philosophie und Theologie so vollkommen, daß man ihn als ein System von definitiven und sicheren Erkenntnissen der recht geleiteten Vernunft bezeichnen kann, von dem abzuweichen gefährlich ist. Die Prinzipien der recht geleiteten Vernunft sind auch keine Eigentümlichkeit des Abendlandes, sondern allen Menschen zugänglich.

In einem Augenblick der Geschichte, da der katholische Gedanke mit allen Kulturen in Berührung kommt, ist es höchst wichtig, seine Einheit in den Grundlagen zu stärken, vor allem in den philosophischen. In dieser Einheit liegt seine Anziehungskraft. Die katholische Philosophie ist in ihren Grundlagen eine einzige, eine und dieselbe für Geistliche und für Laien. Die Kirche ist imstande, die Führung in der Kultur gerade in ihren erhabensten Ausdrucksformen wieder zu übernehmen, weil der Besitz der geoffenbarten Wahrheit dem katholischen Denken die Richtigkeit seiner Folgerungen garantiert und ihm zugleich den Impuls verleiht, durch neue Erkenntnisse und Anwendungen dem Leben und der Wissenschaft den Weg zu wahren Fortschritt zu weisen. Das Prestige einer unvergleichlichen Geschichte und Tradition baut ihm Stützpunkte zur Wiedereroberung verlorener Positionen, und diese wird erleichtert durch die Zerrissenheit und Absurdität der Philosophie außerhalb des katholischen Lagers. Der Immanentismus aller Formen, der Materialismus, Positivismus, Idealismus, Existentialismus können den Fortschritt zur Einheit nicht fördern. Als Sprößlinge des Indi-

vidualismus nähren und entfesseln sie den Stolz, den Egoismus und den Kampf. Es ist in zweiter Linie ein Mangel an Mitteln und Kräften, in erster aber der Mangel ihrer Koordination, der den Weg in die Führung hemmt. Diese Koordination kann nicht anders als auf dem Boden der Lehre des Doctor Communis vor sich gehen.

Die juridische Struktur der Kirche

Die juristische Unterscheidung zwischen *ius Divinum* und *ius Ecclesiasticum* bedeutet, daß die grundlegenden Elemente der Kirche, ihrer Verfassung, ihrer Gewalten und Mittel für die menschliche Rechtsgestaltung unantastbare Gegebenheiten sind. Dagegen hat die Kirche ihr eigenes Recht aus geschichtlichen Gründen in Anlehnung an das Römische Recht entwickelt, das Papst Benedikt XV. durch den Ehrennamen „*ratio scripta*“ auszeichnete. Sie hat es freilich mit einem Genius, der ein Erbe des römischen ist, mehr aber noch ein Ausdruck ihrer mütterlichen Liebe und Sorge, mit einer großartigen Elastizität den Erfordernissen des Heils der Seelen in den jeweiligen Zeiten und Räumen angepaßt.

„Es gibt aber Gesetze, die, wiewohl menschlichen Ursprungs, sozusagen ein Teil der Struktur der Kirche geworden und deshalb als unveränderlich festgehalten worden sind. Ein solches ist vor allem jenes Gesetz, das mehr als jedes andere von manchen in die Diskussion geworfen wird: das Gesetz des Zölibates in der Lateinischen Kirche.“ Die neueren Päpste haben es entschieden jeder Debatte entzogen.

Wenn man von Änderungen der juridischen Struktur der Kirche spricht, kann es sich nur um eine Vereinfachung oder Anpassung ihrer Normen an die Bedürfnisse der Seelsorge handeln, nicht aber darum, sie mehr oder weniger zu beseitigen. Die Kirche ist eine sichtbare Gesellschaft, und daher gehört zu ihrem Wesen ein rechtliches Gefüge.

Die lateinische Sprache

Die Kirche hat durch die Stimme der Päpste wiederholt ihren Willen bekundet, Latein als ihre offizielle Sprache beizubehalten. Sie kann die Funktionen ihres obersten Lehr- und Hirtenamtes nicht anders als mittels einer bestimmten Sprache ausüben. Der Gebrauch einer lebenden nationalen Sprache könnte ihr leicht den Vorwurf der Parteinahme eintragen und Anlaß bieten, wenn auch nur aus Ressentiment, ihre Universalität in Zweifel zu ziehen. Latein wird von keinem Volk der Gegenwart gesprochen; so können es alle Katholiken als ihre Sprache anerkennen. Pius XI. hat für die Sprache der Kirche drei Eigenschaften als notwendig angesehen: sie müsse universal, unveränderlich und über das Gewöhnliche erhaben sein, universal über Zeit und Raum, unveränderlich, um den Sinn ihrer Worte zu bewahren, über das Gewöhnliche erhaben, um gegen das Eindringen der menschlichen Leidenschaften und Irrungen geschützt zu sein. Es wäre unberechtigt, das Festhalten der Kirche am Lateinischen als ihrer offiziellen Sprache so auszulegen, als identifiziere sie sich dadurch mit der Kultur Roms oder der lateinischen Völker. Sie erachtet das Lateinische, wie es im „*Osservatore Romano*“ (25. 3. 61) dargelegt wurde, nur als das geeignetste Mittel für den Verkehr des obersten Lehr- und Hirtenamtes mit allen Gläubigen, und auch das nicht einmal im ausschließlichen Sinne. Was die Bedeutung des Lateinischen für den Klerus betrifft, darf man auch nicht vergessen, daß diese Sprache der Schlüssel zur theologischen Tradition und einem großen Teil ihrer Quellen ist und daß sie die Exakt-

heit, Gemeinsamkeit und Beständigkeit der wissenschaftlichen Terminologie verbürgt.

Die Grenzen der Einigung

Eine Einigung der Völker ist nur denkbar in der Bindung an die Wahrheit und an die Liebe Christi. „Sie wird religiöser Natur und insofern ebenso begrenzt sein wie die Macht der Kirche.“ Sie wird die Gesellschaft zwar inspirieren, aber die Souveränität der Staaten in ihrem Bereich nicht antasten. Der Konvergenzpunkt der Menschen liegt oberhalb von uns. Die Konvergenz fordert das Opfer des Stolzes und des Egoismus in der Liebe zu Gott, der sich durch seinen Mensch gewordenen Sohn auch sichtbar zum Mittelpunkt der Menschheit und ihrer Geschichte gemacht hat.

Kardinal Bea über die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Einheit der Christen

Kardinal Augustinus Bea, der Präsident des Sekretariates zur Förderung der Einheit der Christen, das vom Papst zur Vorbereitung des Konzils errichtet wurde, hat in den letzten Monaten in einer Reihe von Städten und an mehreren Universitäten die Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils für die Einheit der Christen dargelegt. Die Vorträge fanden überall ein sehr zahlreiches und aufmerksames Auditorium von katholischen und nichtkatholischen Zuhörern und ein ungewöhnlich starkes und freundliches Echo. Zuletzt sprach Kardinal Bea auf deutschem Boden am 22. Mai 1962 in München. Die folgende Wiedergabe seiner Ausführungen beruht auf einer Zusammenfassung des Manuskriptes, das der Kardinal der Herder-Korrespondenz freundlich zur Verfügung stellte. Der volle Text des Vortrages wird gleichzeitig in den „*Stimmen der Zeit*“ (87. Jhg., Heft 10 [Juli 1962] S. 241 ff.) veröffentlicht. Der erwünschten Verbreitung der Gedanken des Kardinals soll außerdem eine Schallplatte dienen, die von ihm persönlich gesprochen wurde und unter dem Titel „Die Kirche und die Einheit der Christen“ im September 1962 im Christophorus-Verlag in Freiburg i. Br. erscheinen wird.

Kardinal Bea ging in seinem Vortrag davon aus, daß die Ankündigung des Konzils der Sehnsucht nach Wiedervereinigung aller Christen starken Auftrieb gegeben hat. Katholiken und nichtkatholische Christen hoffen, daß das Konzil der Einheit dienen werde, wie mehrere Umfragen gezeigt haben. Daß der Papst ein eigenes Sekretariat für diese Aufgabe errichtete, ist auch vom Weltrat der Kirchen begrüßt worden und führte, wie bekannt, zu gegenseitigen persönlichen Kontakten, aus denen sich eine bisher sehr befriedigende Fühlungnahme über die Entsendung nichtkatholischer Beobachter zum Konzil ergeben hat. In dieser freundlichen Atmosphäre stellt sich die Frage, was das Konzil für die Einheit tun könne. Sie ist zum Anliegen aufrichtiger Gebete von katholischen und nichtkatholischen Christen geworden, die auf diese Weise ihrer Lösung den wichtigsten Dienst leisten. Doch muß man sich davor hüten, mit menschlichen Mitteln Unmögliches erreichen zu wollen.

Was kann das Konzil nicht erreichen?

Es ist nicht daran zu denken, daß das Konzil die Einheit wiederherstellen könnte. Der vom Papst gebrauchte Ausdruck „*Ökumenisches Konzil*“ sollte nicht auf ein Unionskonzil hindeuten. Ein solcher Versuch würde mehr Schaden gestiftet als Nutzen gebracht haben, weil die Christenheit dafür noch nicht reif ist.

Der Prozeß der Reifung kann jedoch gefördert werden. In Hinsicht darauf wird die Konzilsarbeit unter dem Losungswort stehen müssen: „Die Wahrheit in Liebe wirkend, wollen wir ganz und gar heranwachsen zu dem, der das Haupt ist, Christus“ (Eph. 4, 15). Wahrheit ohne Liebe stößt ab; Liebe ohne Wahrheit ist blind und ohne Bestand.

Die Christugemeinschaft der getrennten Brüder

Ein erster und wichtiger Schritt zur Annäherung liegt in der Frage nach der Christugemeinschaft der getrennten Brüder und nach ihrer Stellung im mystischen Leibe und damit auch in der einen wahren Kirche Christi. Es wird sehr wichtig sein, daß das Konzil diese Punkte grundsätzlich klar darlegt.

Johannes XXIII. hat von den getrennten Christen mit Recht als von seinen „Söhnen“ gesprochen und nennt sie, wie vor ihm schon Pius XI., „getrennte Brüder“. Durch die Taufe werden alle Getauften Christus einverleibt, „dem Bilde seines Sohnes gleichgestaltet“ (Röm. 8, 29), „der göttlichen Natur teilhaftig“ (2 Petr. 1, 4), „Kinder Gottes“ (1 Joh. 3, 1), unter sich also Glieder der einen großen Familie Christi, es sei denn, sie schließen sich durch eigene Schuld aus ihr aus. Diejenigen aber, die das von ihren Ahnen empfangene christliche Erbe im guten Glauben bewußt annehmen und bejahen, sind, auch wenn sie „nicht zum sichtbaren Gefüge der katholischen Kirche gehören“ (Pius XII.), „dem mystischen Leibe Christi zugeordnet und erhalten infolge dieser Zuordnung auch Kraft und Gnade für ein christliches Leben“; „in ihnen wirkt der Geist Christi“ (vgl. *Mystici corporis* AAS 35 [1943] S. 243 ff.). Die Kirche muß sie alle irgendwie sich zugehörig betrachten, und diese Haltung wird auch auf dem Konzil bestimmend sein.

Die Kirche wird sich freuen über alles Gute, das sich bei ihnen findet, es anerkennen und fördern. Sie weiß, daß dieses Gute aus der Gnade Christi stammt, die ihnen durch die Taufe verliehen wurde. Sie sieht es aber auch als ihre Aufgabe an, ihnen auf dem Wege zur vollen Gnadenfülle zu helfen. Wenn auch die getrennten Brüder diese Auffassung nicht teilen, sollen sie doch gewiß sein, daß mütterliche Sorge und nicht Herrschsucht die Haltung der Kirche bestimmt.

Die Annäherung in der Lehre

In bezug auf die Lehre sind dem Konzil durch die Dogmen Grenzen gezogen, die auch von nichtkatholischen führenden Persönlichkeiten gesehen werden. Es wäre eine schlecht verstandene Liebe, wollte man die Hoffnung erwecken, die Kirche könne sich mit einer Anerkennung „wesentlicher Dogmen“ begnügen oder einzelne Dogmen revidieren. Was die Kirche einmal als Glaubenssatz verkündet hat, das heißt als eine von Gott geoffenbarte Wahrheit, darüber kann sie selbst in keiner Weise verfügen. Sie hat den Auftrag, die Glaubenswahrheiten zu bewahren, nicht aber, sie abzuändern. Dessen waren sich schon die Apostel (vgl. Gal. 1, 8) und alle früheren Konzilien bewußt. Auch evangelische Stimmen haben zum Ausdruck gebracht, daß das Streben nach Einheit nur in Verbindung mit dem Streben nach Wahrheit erfolgreich sein könne und dürfe. Ebenso denkt die Orthodoxe Kirche. Aber diese Einsichten bedeuten nicht, daß alle Brücken zur Verständigung abgebrochen wären.

Das Konzil wird in vieler Hinsicht dazu helfen können, Mißverständnisse zu beheben und die ganze christliche Wahrheit klar zu erfassen und zu verstehen. Mißverständ-

nisse und Vorurteile, die auf mangelnder Kenntnis der Glaubenswahrheiten oder des Glaubens der anderen beruhen, gibt es auf beiden Seiten. Sie gehen teils auf die Anfänge der Reformation zurück, teils auf die andersartige Entwicklung der theologischen Denk- und Sprechweise hüten und drüben seit jener Zeit. In stärkerem Maß als die katholische ist die evangelische Theologie durch die philosophischen Strömungen der Neuzeit beeinflusst worden. Daher ist es den Nichtkatholiken erschwert, die katholische Lehre, die ihnen in der traditionellen Sprache und Terminologie der Kirche entgegentritt, richtig zu verstehen, und ebenso den Katholiken, den Wahrheitsgehalt der evangelischen Theologie zu erfassen, deren Gedankenführung und Sprache ihnen fremd sind. Um einander besser zu verstehen, muß man, wie Papst Johannes XXIII. sagt, „auf die reinen Quellen der Offenbarung und der Tradition zurückgehen und so das Wesentliche des christlichen Glaubens und Lebens, dessen Hüterin und Lehrerin die Kirche seit Jahrhunderten ist, in seinem Wert und seinem Glanz darstellen“ (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 167). Auf die Quellen als Grundlage der Diskussion verwies auch der anglikanische Erzbischof von Canterbury in New-Delhi.

Ein weiterer Anlaß zu Mißverständnissen kann darin liegen, daß manche unserer theologischen Formulierungen, durch die eine endgültige und unabänderliche Lehre ausgedrückt wird, unter bestimmten zeit- und ideengeschichtlichen Voraussetzungen entstanden sind, die es mit sich brachten, daß bisweilen nur eine für jene Zeit besonders wichtige Seite einer Lehre, nicht aber die ganze Fülle der betreffenden Wahrheit ausgedrückt wurde. Wie Pius XII. in *Humani generis* sagt, sind die Offenbarungsquellen so reich, daß sie nicht voll ausgeschöpft werden. Deshalb wird es jetzt darauf ankommen, gerade die Elemente der geoffenbarten Wahrheit hervorzuheben, die für die Diskussion mit den getrennten Brüdern von besonderer Bedeutung sind, und dadurch Mißverständnisse zu beseitigen.

Die Möglichkeit einer fruchtbaren Annäherung in der Lehre

Gegenüber dem Zweifel, ob angesichts der Verfestigung der beiderseitigen Positionen überhaupt eine Annäherung in der Lehre möglich sei, zeigte Kardinal Bea an einigen Beispielen, daß die Gnade Gottes durch das Medium geduldiger wissenschaftlicher Arbeit und verständnisvoller theologischer Gespräche dennoch zu einer Annäherung der Standpunkte führen kann, wenn auch zunächst nur insofern, als einstmals indiskutable Positionen heute wieder zum Problem werden. Für die wissenschaftliche Methode unserer Tage ist es charakteristisch, daß sie der Geschichte und den sozialen Strukturen des Denkens und Lebens eine entscheidende Bedeutung beimißt und deshalb dem Ursprung, der Entwicklung, der Umwelt und den Kanälen der Ideen nachspürt. In der Theologie hat man dank diesen methodischen Prinzipien nachteilige Einflüsse des Individualismus überwunden, und das religiöse Denken und theologische Forschen bemüht sich ernstlicher um Quellen und Überlieferung des christlichen Glaubens.

Diese Orientierung hat das Erwachen des Sinnes und des Verständnisses für das Wesen und die verschiedenen Aspekte der Kirche begünstigt. Man hat allseits erkannt, daß das größte Hindernis auf dem Wege zu einer Annäherung der Lehren in den verschiedenen Auffassungen von der Kirche liegt und daß deshalb die Erforschung der wahren Lehre hinsichtlich der von Christus gestifteten

Kirche besonders vordringlich ist. Emil Brunner hat die Kirchenfrage „die unerledigte Frage der protestantischen Forschung“ genannt.

Die Ekklesiologie

Die Vertiefung der Ekklesiologie wird nun besonders gefördert durch die Fortschritte der Bibelwissenschaft, wie sie etwa im Theologischen Wörterbuch von Kittel zum Ausdruck kommen, das, wie Kardinal Bea wörtlich sagte, „die weitaus bedeutsamste Leistung protestantischer Exegese der letzten Jahrzehnte nicht bloß für Deutschland, sondern für die ganze Welt darstellt“. Unter dem Eindruck dieses Werkes erweisen sich auch nach dem Urteil evangelischer Gelehrter manche klassischen reformatorischen Lehren als nur bedingt biblisch und manche katholischen Auffassungen als wenigstens so weit in der Bibel begründet, daß man darüber diskutieren muß. Zu diesen neu erkannten Problemen gehören neben den klassischen Unterscheidungslehren von der Rechtfertigung und der Prädestination ganz besonders die ekklesiologischen Lehren über das kirchliche Amt und die Kontinuität der Kirche vermöge der apostolischen Sukzession.

Ganz besonderes Interesse weckt die Frage nach der Lehrautorität der Kirche. In einem offenen Brief der Evangelischen Michaelsbruderschaft an die Kirchenleitungen von 1961 wird festgestellt: „Die Evangelische Kirche hat im Kampf um ihr Bekenntnis den Grundsatz anerkannt, daß sie bekennende Kirche nur ist, wenn sie den Willen hat und imstande ist, ihr Bekenntnis verbindlich auszulegen“ (epd, 29. 7. 61). Auch in der evangelischen Theologie unserer Tage bricht sich die Erkenntnis Bahn, daß die Heilige Schrift ein Buch der Kirche ist und nur im Lichte der Erfahrung der Kirche zutreffend ausgelegt werden kann, und ebenso auch die weitere, daß manche grundlegenden christlichen Wahrheiten nicht unmittelbar und allein aus dem Neuen Testament, sondern nur aus dessen Verständnis in der Tradition hergeleitet werden können. Zu ihnen zählen nicht nur die Dogmen der ersten vier Konzilien, sondern auch die von der Inspiration und Kanonizität der heiligen Schriften.

Der Primat Petri wird, wenn auch nur als persönliches Privileg, von einer steigenden Zahl evangelischer Theologen anerkannt. Es ist der Exegese zu danken, daß dieses Thema wieder zu einem der meist diskutierten geworden ist. Ebenso sind es Untersuchungen über die Bibel und die christliche Tradition gewesen, die dazu geführt haben, daß die durch Jahrhunderte von einem Teil der evangelischen Theologen vertretene These von der Unsichtbarkeit der Kirche und der kirchlichen Einheit heute einer Revision unterzogen wird. Die Kommission „Glaube und Verfassung“ legte der 3. Generalversammlung des Weltrates der Kirchen in New-Delhi ein Dokument vor, das die sichtbare Einheit der Kirche zwar nicht im katholischen Sinne, jedoch in Annäherung an diesen definiert (vgl. dazu Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 234—236). Das Konzil wird zu den Bemühungen um das Wesensverständnis der Kirche einen sehr bedeutsamen Beitrag leisten können. Das ist besonders den theologischen Forschungen zu danken, die in der Lehre Pius' XII. über die Kirche als mystischen Leib Christi ihre lehramtliche Prägung erhielten. Auch protestantische Forscher erkennen an, daß das Wesen der Kirche in diesem Rundschreiben in einer Gestalt auftritt, in der es ihnen bisher kaum erschienen war, und dadurch dürfte manchen Schwierigkeiten und Bedenken die Grundlage entzogen werden. Für eine Diskussion über den Primat hat die Persönlichkeit Jo-

hannes' XXIII. ein viel günstigeres Klima geschaffen, weil der Papst so deutlich zum Ausdruck bringt, daß er sein Amt als Dienst, nicht als Herrschaft auffaßt. Auch ist schon die bloße Tatsache, daß ein Konzil einberufen wurde und daß die Bischöfe so weitgehend zu seiner Vorbereitung herangezogen wurden, geeignet, eine Menge von falschen Anschauungen über die Natur des päpstlichen Primates zu berichtigen, darunter auch jene, daß ein Konzil nach der Proklamation des Unfehlbarkeitsdogmas überflüssig geworden sei.

Die Mariologie

Auch die Lehre über die Gottesmutter Maria und ihre Stellung im Heilsplan Gottes findet heute auf evangelischer Seite mehr Verständnis, wenigstens soweit es sich um die authentische Lehre der Kirche und nicht um die Volksfrömmigkeit in diesem oder jenem Lande handelt. In vielen, wenn auch nicht in allen reformatorischen Gemeinschaften werden die Beschlüsse der vier ersten Konzilien als Glaubensnorm anerkannt. Darin ist auch der Glaube an die Lehre von der Gottesmutterchaft der Jungfrau Maria enthalten, wie sie das Konzil von Ephesus im Jahre 431 verkündete. Ferner bricht sich die Einsicht Bahn, die durch die Untersuchung von Walter Tappolet über „Das Marienlob der Reformatoren“ auch wissenschaftlich erhärtet worden ist, daß dieser Glaube bei den Reformatoren selbst lebendig war. Dieser Glaube aber ist auch der Mittelpunkt der katholischen Mariologie und Marienverehrung, und in ihm ist alles andere grundgelegt, wenn man ihn im Gesamtzusammenhang der Offenbarung sieht. Alles Entscheidende für den mystischen Leib des Herrn ist während des Erdenlebens Jesu geschehen. Wer also in Unterordnung unter Christus an diesem Geschehen mitgewirkt hat, hat auch an diesem Entscheidenden mitgewirkt. Wie sollte demnach das „Fiat“ Marias ohne Bedeutung für die Erlösung und die Kirche sein, das doch zu jenem Zeitpunkt der einzige Ausdruck menschlicher Zustimmung zum Heilswerk Gottes war? Wenn Gott dem Erlöser, selbstverständlich in Unterordnung unter ihn, Maria als zweite Eva zur Seite gestellt hat, ist damit nicht auch gegeben, daß sie die „Mutter aller Lebendigen“ in Christus ist, das heißt aller, die durch Christus das Leben der Gnade empfangen haben? Diese Erwägungen sollen nicht bedeuten, daß das Konzil ein neues marianisches Dogma schaffen sollte oder werde, sondern nur verdeutlichen, daß es auch in der Mariologie eine biblisch-traditionsgemäße Linie gibt, auf der man sich näherkommen kann.

Kultus, Frömmigkeit und Recht der Kirche im Licht der Wiedervereinigung

In den Fragen des Rechtes, des Kultus und der Frömmigkeit hat die Kirche einen viel weiteren Spielraum als in bezug auf die Lehre. Sie hat in der Vergangenheit den Zeitbedürfnissen darin Rechnung getragen, und der Papst hat zum Ausdruck gebracht, daß es eine wichtige Aufgabe des Konzils sein wird, das Gleiche für unsere Zeit zu leisten. Auch der Sekretär des Heiligen Offiziums hat erklärt: „Nachdem einmal die Wahrheit anerkannt ist, jene Wahrheit, in der die Kirche keine Zugeständnisse machen kann, werden alle, die sich mit ihr vereinigen wollen, sie als Mutter bereit finden zu aller Weite, die sie auf liturgischem, traditionellem, disziplinärem, rein menschlichem Gebiet gewähren kann“ (La Civiltà Cattolica, Nr. 4 [1961] S. 78).

Die Forderung nach einem kirchlichen Schuldbekennntnis

Im Zusammenhang mit der Wiedervereinigung wird oft geäußert, die Kirche trage selbst die Schuld an der Trennung, sie müsse daher zuerst ein reuiges Schuldbekennntnis ablegen. Man sollte genauer von den Gliedern der Kirche sprechen, die zur Zeit der Trennung in ihr gelebt oder sie geleitet haben. Es gibt keine Zeit oder geschichtliche Gestalt der Kirche, die ohne Sünde war. Was die Kirche des 16. Jahrhunderts betrifft, so hat Papst Hadrian VI. in seiner Instruktion für den Nuntius Chieregati bei dessen Sendung zum Nürnberger Reichstag (1522) ein Schuldbekennntnis abgelegt, das an Offenheit nicht zu übertreffen ist. In einem Punkt aber konnte auch Hadrian sich und der Kirche keine Schuld geben: in bezug auf die volle und ungebrochene Bewahrung der Wahrheit. Mit ernstem Nachdruck und großer Energie betonte er die Lehrautorität der Kirche und forderte ganz schlichten und einfachen Glauben. Ambrosius sage: „Weg mit den Argumenten, wo man nach dem Glauben sucht; man glaubt den Fischern, nicht den Dialektikern.“ Anders kann die Kirche auch heute nicht sprechen. Sie kann nie zugeben, daß sie von der Wahrheit abgewichen ist.

Das Urteil über die moralische Schuld der einzelnen, auf welcher Seite sie auch standen, überlassen wir besser Gott. Wir Heutigen haben kein Recht, uns zu Richtern jener Menschen aufzuwerfen, die vor Jahrhunderten unter schweren Verhältnissen und in unglaublicher Verwirrtheit der Lage und der Ideen gelebt und gehandelt haben.

Das Konzil und die Ökumenische Bewegung

Ein letzter sehr wichtiger Beitrag des Konzils für die Einheit kann und soll darin bestehen, daß es auf die Ökumenische Bewegung Einfluß nimmt, vor allem indem es die Pflicht der Katholiken betont, sich für das Wohl der getrennten Brüder und die Sache der Wiedervereinigung zu interessieren und durch Gebet, Opfer und tätige Mitarbeit einzusetzen. Unsere Arbeit für die Einheit, so sagte der Kardinal, ist heute noch zu vereinzelt und zu verzettelt, und wo sie in Angriff genommen wird, ist sie noch lange nicht für alle Katholiken selbstverständlich.

Das Konzil wird, ohne zu zentralisieren oder zu uniformieren, für diese Arbeiten Richtlinien geben und die Möglichkeiten aufzeigen, wie die einzelnen Gläubigen und die Gesamtheit sich an dem großen Werk beteiligen können. Es wird hinweisen können auf die Pflicht einer verständnisvollen, wahrhaft christlichen Liebe, die wir unseren getrennten Brüdern zu zeigen haben. Es wird ernsthafte theologische Gespräche fördern. Es wird dafür sorgen, daß die künftigen Priester während des Studiums über die Ökumenische Bewegung unterrichtet und für sie gewonnen werden. Vor allem aber wird es, wie das Pius XII. so oft getan hat, hinweisen auf die Notwendigkeit einmütiger Zusammenarbeit im öffentlichen Leben, in den Belangen von Familie und Erziehung, in der Sorge für die leidenden und bedrängten Mitmenschen und für die Bedürfnisse der in Entwicklung befindlichen Völker. Papst Johannes XXIII. hat für diese Zusammenarbeit ein treffendes Programm aufgestellt: „Unterstreichen, was die Menschen eint, und mit jedem den ganzen Weg gehen, den man gehen kann, ohne den Forderungen der Gerechtigkeit und den Rechten der Wahrheit Eintrag zu tun“ (Osservatore Romano, 27. 7. 61).

Auch wenn das kommende Konzil kein Unionskonzil sein wird, kann es wichtige Vorbedingungen für die Einheit schaffen. Schon seine Ankündigung und Vorbereitung

haben die Wirkung einer Aufforderung an die nicht-katholische Christenheit gehabt. Wiewohl sich die Schwierigkeiten auf dem Wege zur Einigung türmen, darf man den Mut nicht sinken lassen; denn Gott will, daß alle Getauften eins werden.

Aus Süd- und Westeuropa

Abkommen mit dem Heiligen Stuhl über die akademischen Grade in Spanien

Der Heilige Stuhl und Spanien haben ein am 5. April 1962 unterzeichnetes Abkommen ratifiziert, durch das die spanische Regierung die von den kirchlichen Hochschulen in Spanien verliehenen akademischen Grade offiziell anerkennt und den staatlichen gleichstellt. Dieses Abkommen betrifft rund 5000 Studenten in einem Dutzend Lehranstalten: der Opus-Dei-Universität in Pamplona, den Jesuitenkollegien in Deusto und Comillas sowie weiteren kirchlichen Hochschulen in Salamanca, Madrid, Barcelona und Valladolid. Bisher waren nur die Grade in Theologie und Philosophie anerkannt, während die Examina in allen anderen Fächern vor einer staatlichen Universität abgelegt werden mußten. Mit diesem Abkommen findet ein jahrelanges zähes Ringen zwischen dem spanischen Staat und der spanischen Kirche (letztere voll unterstützt vom Heiligen Stuhl und dessen Nuntius in Madrid) seinen Abschluß. Das Konkordat mit Spanien aus dem Jahr 1953 sicherte der Kirche ausdrücklich das Recht zu, ihre eigenen Universitäten zu errichten (vgl. Herder-Korrespondenz 8. Jhg., S. 26 f.).

Mit der auf ein Gesetz von 1943 gestützten Begründung, daß die öffentlichen Universitäten von Amts wegen katholisch seien, verweigerte aber die spanische Regierung den kirchlichen Hochschulen bisher die Anerkennung ihrer Examina und akademischen Titel in den nichttheologischen Fächern. Bei einem Besuch von Kardinal Ottaviani, Sekretär des Heiligen Offiziums, in Pamplona im Oktober 1961 wies dieser aber demonstrativ auf die außerordentliche Bedeutung hin, die die Kirche dieser ihrer eigenen Universität beimißt. Der Bischof von Bilbao veröffentlichte zur Jahreswende einen Hirtenbrief über den Sinn und die Bedeutung der kirchlichen Hochschulen. Die neue Regelung ist an eine Reihe von Bedingungen gebunden:

1. daß die Studiendauer, die Studienpläne und die Examina mit denen der entsprechenden staatlichen Hochschulen übereinstimmen;
2. daß das Professorenkollegium in Umfang und Besetzung ebenfalls den zivilen Lehranstalten entspricht und mindestens zu 75 % aus Personen zusammengesetzt ist, die ihre Examina vor staatlichen Universitäten abgelegt haben. Der Rest kann aus ausländischen Ordinarien oder aus Spaniern bestehen, die nach besonderen Examina eine außerordentliche Habilitation durch das spanische Unterrichtsministerium erhalten haben.
3. Der Rektor der Hochschule muß die spanische Staatsangehörigkeit besitzen.
4. Die kirchliche Hochschule muß die gleiche Studenten-Organisation (régimen corporativo estudiantil) erhalten wie die staatlichen Anstalten.
5. An jeder Hochschule wird ein Ordinarius als Vertreter des Unterrichtsministeriums eingesetzt, der freien Zugang zu sämtlichen Lektionen, Examina und akademischen Akten hat.

Um die kirchlichen Anstalten von den staatlichen zu unterscheiden, die sich ebenfalls „katholische Universitäten“

nennen, sollen erstere die offizielle Bezeichnung „Kirchliche Universität“ erhalten.

Das neue Abkommen hat bereits zu antikirchlichen Äußerungen geführt. Anfang Mai versammelten sich in Madrid etwa 1000 Studenten zu einer Demonstration, die von der Polizei zerstreut wurde. Sie riefen in Sprechchören: „Opus Dei: Nein — Streikende: Ja!“

Forderungen in Portugal

In der Kirchenzeitung von Porto „A Voz do Pastor“ (24. 3. 62) veröffentlichte der Schriftleiter einen Leitartikel: „Warum haben wir in Portugal keine katholische Universität?“ Er formulierte die Titelfrage noch deutlicher: „Welche geheimnisvollen Umstände haben bis heute die Existenz einer katholischen Universität in Portugal verhindert und uns damit hinter fast alle zivilisierten Länder gestellt?“ An Gründen nennt er:

1. die außerordentlich hohen Qualitätsanforderungen an eine katholische Universität;
2. den Professorenmangel, der schon in den staatlichen Fakultäten große Lücken hat entstehen lassen;
3. den Widerstand der alten Universitäten, z. T. aus Konkurrenzgründen, zum Teil aus Antiklerikalismus;
4. den „krankhaften Antiklerikalismus unserer Intellektuellen“.

Der Beitrag erinnert daran, daß noch nicht einmal die im Jahr 1910 aufgelöste Theologische Fakultät der traditionsreichen Universität Coimbra wiederhergestellt worden ist.

Kirchliche Statistik in Spanien

Mit einer Regelmäßigkeit, wie sie weder für Spanien noch für andere Länder selbstverständlich ist, erscheinen seit 1954 die jährlichen Lieferungen des „Guía de la Iglesia en España“: umfangreiche Großbände 1954 und 1960, Ergänzungsbände in den übrigen Jahren, insgesamt ein Werk von nunmehr 3220 Seiten. Wie Radio Vaticana mit Recht betonte, stellt diese Arbeit der „Oficina de Información y Estadística de la Iglesia en España“ Spanien an die Spitze der internationalen kirchlichen Statistik.

Der vor wenigen Monaten erschienene Ergänzungsband 1961 umfaßt 236 Seiten und enthält u. a. eine vollständige Liste der spanischen Pfarreien mit Angaben über Provinz, Diözese und Einwohnerzahl, ferner die neuesten Ziffern für Kirchen, Pfarreien, Priester, Seminaristen, Ordenshäuser und Ordensmitglieder, Lehranstalten und Wohltätigkeitseinrichtungen.

Eine Ergänzung zu diesem Band bildet die „Mapa Eclesiástico de España“. Dieses Kartenblatt bietet im Maßstab 1 : 1100000, im Format 94 x 125 cm und in sieben Farben die kirchliche Geographie Spaniens mit Pfarreien, Dekanats-, Diözesan- und Provinzgrenzen sowie Dekanats-, Diözesan- und Provinznamen. Dem Ergänzungsband selbst sind 15 weitere Karten beigegeben, die folgende Sachverhalte wiedergeben: Kirchenprovinzen, kirchliche und zivile Grenzen, Bevölkerungsdichte nach Diözesen, Herkunft der Bischöfe nach Regionen, Geographie der Orden, Verteilung der Nichtkatholiken.

Neuerungen der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe Frankreichs

Die nationalen Bischofskonferenzen haben in der Gegenwart an Bedeutung gewonnen. Die Entwicklung verläuft zwar auf den einzelnen Kontinenten und in den Ländern Europas unterschiedlich. Doch kann allgemein gesagt werden, daß die Länder mit föderalistischer Struktur langsamer zu ge-

meinsamen Initiativen im kirchlichen Bereich übergehen als Länder mit traditionellem politischem Zentralismus. Trotzdem setzt sich das Bemühen der Bischöfe um Übernahme gemeinsamer Verantwortung in Fragen, die ein ganzes Land berühren, mehr und mehr durch. Die gesellschaftliche Struktur der Gegenwart verweist den Episkopat selbst auf diesen Weg, da in unserer mobilen Gesellschaft soziologisch geschlossene Räume zu existieren aufgehört haben und auch eine Reihe von pastoralen Fragen, z. B. Liturgie, Schule, katholische Verbände, auf nationaler Ebene besser gelöst werden können als im begrenzten Raum einer Diözese. Auch die Tatsache, daß heute die Katholiken als Minderheit unter der Masse von Abgestandenen und Gleichgültigen leben — das gilt für die konfessionell gemischten wie für die „katholischen“ Länder in gleicher Weise —, macht eine gemeinsame Vertretung der Interessen der Katholiken gegenüber der Öffentlichkeit notwendig.

Man hat in manchen Missionsländern, wo man weniger Rücksicht auf bestehende Traditionen zu nehmen brauchte und andererseits der ständigen Beschattung oder Bevormundung durch halbautoritäre oder autoritäre Regime ausgesetzt ist, diese Notwendigkeit offenbar rascher verstanden. In den meisten afro-asiatischen Ländern haben sich jeweils bald nach der Errichtung der kirchlichen Hierarchie nationale oder regionale Bischofskonferenzen gebildet. Die bedeutendste unter diesen regionalen Bischofskonferenzen ist zweifelsohne die Bischofskonferenz der Länder Lateinamerikas (CELAM). Von Rom ist die Bildung nationaler und regionaler Bischofskonferenzen immer begünstigt worden. In manchen Fällen ging auch die erste Initiative von Rom aus. So trafen sich 1919 im Auftrage Roms die Kardinäle und Erzbischöfe Frankreichs zur ersten gemeinsamen Sitzung, um gemeinsam über die Lage der Katholischen Universitäten ihres Landes zu beraten. Besonders Pius XII. hat die Bildung nationaler Bischofskonferenzen unterstützt und den Episkopat zu kollegialen Entscheidungen ermuntert (vgl. Herder-Korrespondenz 9. Jhg., S. 125).

Die Frühjahrskonferenz der Kardinäle und Erzbischöfe

In diesem Zusammenhang verdienen eine Reihe von Neuerungen der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe Frankreichs Beachtung. Sie sollen einerseits der besseren Kommunikation zwischen der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe und dem Gesamtepiskopat, andererseits aber auch einer Stärkung der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe dienen. Doch entspringen sie keineswegs dem Wunsch nach Zentralisierung der kirchlichen Verwaltung — um diese geht es hier nicht —, sondern sie sind vielmehr als eine Konsequenz der umfassenden religions- und pastoralsoziologischen Forschungen anzusehen, die seit Jahren in allen Diözesen Frankreichs von Geistlichen und Laien durchgeführt wurden und deren Ergebnisse eine Neuorientierung der Pastoral erzwingen.

Die wichtigste Folgerung aus diesen Untersuchungen war zweifelsohne die Einteilung des ganzen französischen Festlandes in neun Apostolische Regionen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 158).

Die diesjährige Frühjahrskonferenz der Kardinäle und Erzbischöfe, die vom 21. bis 23. März in Paris stattfand, brachte einige weitere Neuerungen. Da es die voraussichtlich letzte Konferenz vor Konzilsbeginn war, wurde ihr allgemein besondere Bedeutung beigemessen („Le Monde“, 19. 3. 62). Über die Tagesordnung wurde nichts bekannt. Die Schlußresolution beschränkte sich auf eine gemeinsame

Verurteilung des OAS-Terrors im Mutterlande und in Algerien (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 346). Erst am 11. April gab der bisherige Leiter des Informationsbüros des Episkopats, H. Foucart, in einer Pressekonferenz einen Überblick über die von der Versammlung getroffenen Entscheidungen. Seine Ausführungen bezogen sich, abgesehen von einigen Hinweisen auf Ehe- und Familienfragen und der Entschließung, in Zukunft die kirchliche Soziallehre als Pflichtfach in den Seminarien einzuführen, ausschließlich auf Änderungen in den Arbeitsorganen des Episkopats. Nach den Ausführungen von Foucart handelt es sich um eine allgemeine Neuordnung der einzelnen Sekretariate und um eine Kompetenzbereinigung für die bereits bestehenden oder noch in Entstehung begriffenen Einrichtungen des Gesamtepiskopats. Dadurch soll den durch die Errichtung der Apostolischen Regionen und der Reorganisation der Pastoral Kommissionen der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe geschaffenen Veränderungen auch auf der Ebene der Sekretariate Rechnung getragen werden.

Das Sekretariat des Episkopats

Das Sekretariat des Episkopats wurde nach Kriegsende geschaffen. Seine Hauptaufgabe bestand darin, die einzelnen Bischöfe und Ordinariate über Fragen von gemeinsamem Interesse zu unterrichten und die Vollversammlungen des Episkopats sowie die Konferenzen der Kardinäle und Erzbischöfe vorzubereiten. Als einzige Dienststelle, die dem Gesamtepiskopat zur Verfügung stand, mußte das Sekretariat nach und nach alle die Aufgaben übernehmen, mit denen sich der Gesamtepiskopat oder die Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe befaßte, was eine übermäßige Belastung zur Folge hatte. Das Sekretariat wird jetzt zum „Generalsekretariat des Episkopats“ erhoben. Damit soll seine Vorrangstellung vor den anderen Dienststellen des Episkopats zum Ausdruck kommen. Durch Übertragung von Spezialaufgaben an Sondersekretariate soll es zudem wesentlich entlastet werden. Auch will man damit ein intensiveres Studium der betreffenden Fragen ermöglichen, ohne Überlastung der dafür nicht unmittelbar zuständigen Stellen. Das Sekretariat wird weiterhin den Episkopat über die wichtigsten kirchlichen Vorgänge unterrichten, die Arbeiten der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe vorbereiten und so für einen ständigen Kontakt zwischen der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe und den einzelnen Bischöfen Sorge tragen. Überdies dient es als Verbindungsorgan des Episkopats zu den staatlichen Stellen und zu den Oberen der einzelnen Orden, wodurch eine flexiblere Zusammenarbeit zwischen Welt- und Ordensklerus ermöglicht wird. Der Leiter des Generalsekretariates, Msgr. Gouet, ist Mitglied der Konferenz der Kardinäle und Erzbischöfe und Mitglied des bereits im Herbst errichteten Zentralkomitees des Episkopats (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 159).

Das Sekretariat des Episkopats für Pastoral

Bereits im Herbst 1961 wurde die Schaffung eines eigenen Pastoralsekretariates angekündigt (Secrétariat pastoral de l'épiscopat). Der Plan wurde inzwischen verwirklicht. Die Leitung wurde Kanonikus Etchegaray übertragen. Auf der letzten Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe wurde sein Zuständigkeitsbereich endgültig festgelegt. Über die Arbeit und die Aufgaben dieses Sekretariates heißt es in einem Bericht von „La Croix“ (13. 4. 62): „Der Generalsekretär des Sekretariates nimmt an

allen Unternehmungen der Apostolischen Regionen teil. Er nimmt auch teil an den Sitzungen des Zentralkomitees und an den Konferenzen der Kardinäle und Erzbischöfe, sofern die dort behandelten Fragen in seinen Zuständigkeitsbereich fallen. Er unterhält Kontakte mit den verschiedenen pastoralen Organisationen und Organen für Spezialaufgaben, z. B. mit der Nationalkommission für religiöse Unterweisung (Commission nationale de l'enseignement religieux), und den Dienststellen für pastorale Zusammenarbeit (Organismes de synthèse), z. B. mit dem Generalsekretariat für Diözesanpastoral (Secrétariat général de pastorale diocésaine), mit dem Pastoralzentrum für innere Mission (Centre pastoral des missions à l'intérieur) usw.“ Nach den Intentionen des Episkopats ist die primäre Aufgabe des Sekretariates vor allem die pastorale Zusammenarbeit zwischen den Apostolischen Regionen und den Pastoral Kommissionen. Die Apostolischen Regionen sollen sich seiner Hilfe in theoretischen und praktischen Fragen bedienen können. Zudem soll es die Arbeit der anderen (überdiözesanen) Pastoralorgane unterstützen und koordinieren. H. Holstein weist in „Études“ noch auf eine Sonderaufgabe hin: Sehr wahrscheinlich werde das Pastoralsekretariat sowohl in horizontaler Hinsicht (Apostolische Regionen) wie in vertikaler (pastorale Formung des Klerus) Außerordentliches zu leisten haben, und zwar vor allem aus folgendem Grund: „In den meisten Diözesen wurde auf Wunsch Roms den Seminarjahren noch ein sogenanntes Pastoraljahr beigefügt. Dieses sichert den jungen Priestern, die ihre Arbeitskraft zwischen Pfarrei und Seminar teilen, eine apostolische Formung, deren Ausrichtung man noch zu bestimmen sucht. Dem Pastoralsekretariat wird vor allem die Aufgabe zufallen, zu koordinieren und zu vereinheitlichen, indem es jeder Diözese die Auswertungen der Erfahrungen der anderen ermöglicht, Arbeitssitzungen in mehreren Diözesen organisiert und die Einrichtung des ‚Priestertertians‘ (troisième an sacerdotal) belebt, das man in verschiedenen Ländern einzurichten be ginnt“ (Études, T. 313 Nr. 5, Mai 1962, S. 238).

Das Generalsekretariat der Katholischen Aktion

Das Generalsekretariat der Katholischen Aktion ist die älteste gemeinsame Arbeitsstelle des französischen Episkopats auf nationaler Ebene. Der Episkopat und die Konferenz der Kardinäle und Erzbischöfe bedienen sich seiner als Verbindungsstelle zur Katholischen Aktion und zu den verschiedenen katholischen Verbänden. Von allen Dienststellen hat es bei den jüngsten Entscheidungen der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe die wenigsten Veränderungen erfahren. Neu umschrieben wurde sein Verhältnis zu den neuerrichteten Organen des Episkopats. „In engster Verbindung mit den Bischöfen, den Mitgliedern der Pastoral Kommissionen, wacht [der Generalsekretär] über die Arbeit, die Orientierung und die Entwicklung bei den Verbänden. Er kümmert sich um die Koordinierung und Angleichung der Initiativen des Apostolats. Er nimmt an den Versammlungen der Kardinäle und Erzbischöfe teil, soweit sie sein Ressort angehen. Er ist in ständiger Verbindung mit den Nationalassistenten und nimmt an den Arbeiten des Zentralkomitees teil“ (La Croix, 13. 4. 62). Leiter des Sekretariates ist seit Herbst 1961 Kanonikus Streiff.

Das Informationsbüro des Episkopats

Das Informationsbüro des Episkopats wurde im Oktober 1961 geschaffen, um einen direkteren Kontakt des Episkopats zu den Organen der öffentlichen Meinungsbildung

zu ermöglichen und die kirchliche Information zu koordinieren. Es hat die Aufgabe, die Presse „mit den Richtlinien und den Unternehmungen der Hierarchie bekannt zu machen, die Ereignisse des kirchlichen Lebens zu kommentieren und der Presse ständig für alle Informationen zur Verfügung zu stehen“. Zur Errichtung des Informationsbüros schreibt H. Holstein: „Ohne Zweifel wird es in der Zeit des Konzils eine fruchtbare und wohltuende Arbeit zu leisten haben. Es ist unnützlich, zu betonen, daß bei der gegenwärtigen Entwicklung der Presse und der anderen Informationsmittel ein solches Büro einem dringenden (impérieuse) Bedürfnis entspricht“ (ebd., S. 239).

Die einzelnen Sekretariate arbeiten autonom. Ihre Leiter treffen sich jedoch unter dem Vorsitz des Generalsekretärs des Episkopats zu regelmäßigem Gedankenaustausch, zur Prüfung der Gesamtlage und zur Vorbereitung von Stellungnahmen des Episkopats. Die Monsignori Guet, Etchegaray und Streiff bilden zusammen mit Erzbischof Guerry von Cambrai, dem Sekretär der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe, und Erzbischof Marty von Reims das im Herbst 1961 errichtete Zentralkomitee des Episkopats, dessen erste Aufgabe es ist, eine Dringlichkeits- und Prioritätenordnung der pastoralen Anliegen des Episkopats zu erarbeiten (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 159).

Klarstellung der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe

Die hier genannten Initiativen der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe hatten in der Öffentlichkeit offenbar zu Mißverständnissen und Kontroversen über „deren Natur, deren Autorität und deren Mission“ geführt. Um solchen Mißverständnissen zu begegnen, wurde von der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe eine Erklärung abgegeben, die „La Croix“ am 18. Mai 1962 veröffentlichte.

In der Erklärung heißt es:

„Die Jurisdiktionsgewalt wird ausgeübt: für die ganze Kirche vor allem durch den Papst kraft eigener Vollmacht, dann gemeinsam und in Teilnahme an der obersten Jurisdiktionsgewalt des Papstes als dessen Haupt durch das Bischofskollegium, das alle Bischöfe der ganzen Welt umfaßt, die in Gemeinschaft mit dem Oberhaupt der Kirche leben und mit Petrus als Haupt die Nachfolger der zwölf Apostel sind. Für die Kirche einer einzelnen Diözese wird die Jurisdiktionsgewalt ausgeübt durch den Bischof, den Nachfolger der Apostel als Glied des Bischofskollegiums.“ Die Erklärung stellt die Frage, welche Autorität angesichts dieser Tatsachen den Bischofskonferenzen der Länder und insbesondere der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe Frankreichs zukommt: „Die moralische Autorität der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe beruht in der Wahrnehmung jener Aufgaben, die ihr aus verschiedenen Anlässen einerseits vom Heiligen Stuhl, andererseits von den Bischöfen anvertraut worden sind.“ Die Erklärung erwähnt den geschichtlichen Umstand, daß die erste Konferenz der Kardinäle und Erzbischöfe seinerzeit auf römische Initiative zurückging, und verweist auf die Billigung durch Rom und auf die Betrauung mit konkreten Aufgaben „auf nationaler Ebene“ durch die Päpste.

Dann heißt es weiter: Andererseits sei man durch die Auswirkungen einer unaufhaltsamen Entwicklung gezwungen gewesen, „die pastoralen Fragen und solche des Apostolats von der Ebene der Diözese auf die nationale Ebene auszuweiten. Um nun mit um so größerer Wirksamkeit die Aufgaben als Hirten und Leiter ihrer Diözesen erfüllen zu

können, fühlten die Bischöfe immer mehr das Bedürfnis, unter sich organische und ständige Kontakte zu schaffen.“ Wegen „moralischer und materieller Schwierigkeiten“ seien aber regelmäßige Zusammenkünfte des Gesamtepiskopats nicht möglich gewesen. Unter diesen Umständen sei die Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe als das „qualifizierte Organ“ erschienen, die verschiedenen Probleme, „die sich auf nationaler Ebene stellen, aufzugreifen und zu behandeln“.

Die Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe konsultiere die Bischöfe und sammle ihre Stellungnahmen mittels der „Provinzialversammlungen, der bischöflichen Kommissionen und nunmehr mittels der Apostolischen Regionen . . . Sie ist deshalb in der Lage, sich zum Echo und zum Interpreten der gemeinsamen Überzeugung der Bischöfe zu machen.“ Sie empfangen ihre Aufträge vom Episkopat. U. a. sei ihr auf der letzten Vollversammlung des Episkopats im Jahre 1961 die Regelung der Beziehungen zwischen den Apostolischen Regionen und den Bischofskommissionen anvertraut worden.

In dieser Beauftragung durch den Episkopat werde die Natur der Autorität der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe deutlich: „Einerseits hat sie keine Jurisdiktionsgewalt, wie sie der Bischof in seiner Diözese hat, der von seinen Untergebenen kraft der Jurisdiktionsgewalt Gehorsam verlangt. Auf der anderen Seite ist die Autorität der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe nicht einfach der persönlichen Autorität gleichzusetzen, die ihre Mitglieder als Kardinäle oder als Leiter ihrer Diözesen haben.“

„Die moralische Autorität der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe als Kollegium gründet in der Mission, die ihr der Heilige Stuhl überträgt und die ihr die Bischöfe Frankreichs für die Gesamtheit allgemeiner Probleme, die die Diözese übersteigen, zuerkennen. Diese Mission ist von einer solchen Dringlichkeit, daß man sich nur schwerlich die Nachteile ausdenken könnte für den Fall, daß es kein derart qualifiziertes Organ gäbe, das sich dieser Fragen von allgemeinem Interesse annähme.“

Die spezifischen Aufgaben

In der Erklärung wird der Aufgabenbereich der Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe in drei Punkten umschrieben:

1. „Als Band brüderlicher Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen hat die Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe vor allem für die Koordination der Verantwortlichkeit in den Problembereichen zu sorgen, die sich auf nationaler Ebene stellen: für die Beziehungen der Bischöfe zur staatlichen Gewalt, für die allgemeinen Probleme des Klerus, für deren Beziehungen zu den Ordensgemeinschaften, zu den Laien und zu den Nationalverbänden der Katholischen Aktion, für die Dienststellen des Episkopats usw.“

2. Die Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe hat die Aufgabe, die allgemeinen Fragen zu studieren und eine gemeinsame Lösung zu suchen. Ebenso kann sie aufgerufen sein, einen Kompetenzkonflikt zwischen den Verbänden des Apostolats und den verschiedenen (kirchlichen) Werken zu klären.

Sie erteilt den Bewegungen der Katholischen Aktion, die am hierarchischen Apostolat teilnehmen, das Mandat. Sie ernennt die Nationalen Führungsgruppen dieser Bewegungen, die geistlichen Assistenten und Präsidenten und die Laien-Generalsekretäre. Sie veröffentlicht gemeinsame Erklärungen zu den wichtigsten aktuellen Ereignissen, zu

denen die öffentliche Meinung in Frankreich die Stimme der Kirche zu hören und ihre Stellung und ihre Direktiven zu kennen wünscht.

3. Schließlich erfüllt die Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe eine Initiativaufgabe durch die Schaffung und die Kontrolle von Organen, Institutionen und Dienststellen, die die Bischöfe Frankreichs benötigen, um alle Verantwortlichkeiten bei der Ausbreitung des Reiches Gottes auf sich nehmen zu können.“

Die wichtigsten Initiativen werden in zeitlicher Reihenfolge genannt: die Schaffung des Sekretariates des Episkopats, die Errichtung der Mission de France, die Verabschiedung des Statuts der ACO (Katholische Aktion der Arbeiter), die Konstituierung der Bischofskommissionen, die Errichtung der Apostolischen Regionen usw.

Die Erklärung schließt mit einem Hinweis auf die allgemeine Bedeutung der Bischofskonferenzen: „Die Versammlung der Kardinäle und Erzbischöfe bildet eine der verschiedenen Formen, die die Bischofskonferenzen und Versammlungen in etwa zwanzig Ländern angenommen haben. Diese Versammlungen wurden durch den Heiligen Stuhl lebhaft ermutigt. Die Statuten sind vom Heiligen Stuhl anerkannt. Alle Katholiken müssen sich darüber freuen, wie die Kirche es versteht, ihre Strukturen den Bedürfnissen des Apostolats in der modernen Welt und für die notwendige Zusammenarbeit zwischen den Bischöfen anzupassen. Sie sollen deshalb die Entscheidungen und Richtlinien dieser Versammlungen aufmerksam verfolgen und sie mit *der* Bereitschaft aufnehmen, die ihnen der Sinn für Katholizität und Disziplin, ihre Liebe zur Kirche und ihre Liebe zum Gemeinwohl eingibt.“

Aus Amerika

Die Zukunft Boliviens

Man hat Bolivien gelegentlich das „amerikanische Tibet“ genannt. Wirklich besitzt das Kernland Boliviens mit einer Höhe zwischen 3000 und 4000 Metern über dem Meeresspiegel und seiner Abgeschlossenheit durch hohe Gebirge ähnliche klimatische Bedingungen. Auch daß es keinen Zugang zum Meer, dem Pazifischen Ozean, hat — ein schwerer und noch nicht verwundener Verlust als Folge von Kriegen mit dem südlichen Nachbarn Chile (1879) —, berechtigt zu dem Vergleich. Hingegen reicht das heutige Staatsgebiet von Bolivien nach Osten über die Mauer der Anden in eine ganz andersartige tropische und teilweise sehr fruchtbare Landschaft hinab, und es ist vielleicht nicht zuviel behauptet, wenn man sagt, daß dort die Zukunft des Landes liegt. Bolivien ist, wirtschaftlich gesehen, ein ausgesprochener Minenstaat; die Erschöpfung der Zinnminen, seines Hauptprodukts, ist jedoch in absehbarer Zeit vor auszusehen. Überdies ist der Zinnpreis (Hauptabnehmer waren und sind die Vereinigten Staaten und Großbritannien) in den letzten Jahrzehnten sehr schwankend gewesen und nur künstlich gehalten worden, weil von ihm bisher fast die gesamte Volkswirtschaft des Landes abhängt (70% aller Exporte). Die revolutionäre Machtübernahme durch Victor Paz Estenssoro und sein „Movimiento Nacionalista Revolucionario“ (MNR), das sich seit 1952 an der Regierung hält, führte zu einer Verstaatlichung der großen Zinngrubenunternehmen. Aber auch dadurch konnte die latente soziale und wirtschaftliche Krise in diesem Lande mit seinen 3,397 Millionen Einwohnern, von denen über 80% Indios sind, nicht behoben werden.

Mit Paraguay ist Bolivien das indianischste Land Südamerikas; obwohl Spanisch die offizielle Sprache ist, werden Aymara und Quechua viel häufiger gesprochen, und die fernöstlichen Sender wissen, warum sie in diesen Sprachen regelmäßig Rundfunkpropaganda verbreiten. Auf 5000 Katholiken kommt ein Priester; im ganzen sind es 700 Priester, davon fast zwei Drittel Ordensleute, die zum Teil in ausgesprochenen Missionsgebieten wirken. Wie seinerzeit gemeldet, hat seit verganginem Jahr die Diözese Trier ein Patronat für die Erzdiözese Sucre (die offizielle Hauptstadt des Landes; die De-facto-Hauptstadt ist La Paz) übernommen, deren Oberhirte ein Deutscher aus dem Saarland ist. Die Erzdiözese zählt 60 Priester für 400 000 Katholiken (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 485).

Trotz der schwachen kirchlichen Strukturen des Landes gibt es seit kurzem ein waches katholisches Bewußtsein, das sich auch in organisierter Weise Ausdruck und Einfluß auf die öffentlichen Angelegenheiten zu schaffen versucht. Es ist vor allem der „Partido Social Cristiano“ (PSC), der sich klar zur Mitverantwortung bekennt und offen die Stimme gegen die Einparteienregierung zu erheben wagt. In einem gewichtigen Dokument hat diese Partei im vergangenen Jahr zu dem zukunftsentscheidenden Problem der Agrarreform Stellung genommen. Gerade angesichts der Notwendigkeit, sich von der einseitigen Minenwirtschaft umzustellen und die noch völlig unberührten landwirtschaftlichen Reichtümer der tropischen Landesteile zu erschließen, kommt der Landreform größte Bedeutung zu. Das Manifest des PSC unterzieht in einem ersten Teil die von der Regierung eingeleitete Landreform einer überaus scharfen Kritik und zeichnet ein erschütterndes Bild der gegenwärtigen Zustände; es weist darauf hin, daß, anstatt echte Eigentumsbildung und einen organischen Kooperativismus zu fördern, die Regierung Planung und Durchführung des Reformprogramms in die Hände kommunistischer Agenten gelegt habe, die ihrer Ideologie entsprechend die Kollektivierung und Verstaatlichung des bäuerlichen Besitzes anstreben und vorbereiten. Im zweiten Teil stellt das Dokument Grundsätze und Forderungen einer wirklichen Agrarreform auf. Dafür sei zuerst einmal eine Festigung der legalen Ordnung und eine Durchführung der ihrem Wortlaut nach sehr positiv zu wertenden Gesetze von 1953 notwendig. Im einzelnen werden dann konkrete Punkte genannt, die in dem Ruf nach besserer Bildung und Erziehung der Landbevölkerung gipfeln, ohne die ein verantwortliches Handeln von menschlichen Personen zum Wohle des Ganzen nicht möglich sei. Das Manifest schließt mit dem nicht zu überhörenden Appell an die Regierung, eine solche konstruktive Kritik im Interesse des Gemeinwohls nicht zu mißachten. (Das Manifest ist abgedruckt in „Política y Espíritu“, Santiago de Chile, Dezember/Januar 1962, S. 50 ff.)

Aus anderen Quellen ist bekannt, daß die Bischöfe Boliviens die Grundsätze einer Agrarreform im oben skizzierten Sinne billigen, wenn sie auch dem PSC seine politische Eigenverantwortung durchaus überlassen. Sicher ist, daß die Zukunft Boliviens, gerade auch in seiner latenten Auseinandersetzung mit dem Kommunismus, von der Umstrukturierung des Landes im Sinne eines Ausgleichs zwischen Minenindustrie und Landwirtschaft und einer organischen bäuerlichen Eigentumsbildung abhängt.

Daß die Kirche in den Missionen, der Eigenart und den Bedürfnissen der verschiedenen Völker entsprechend, ihr Amt als Lehrerin wirksam ausüben könne. Missionsgebetsmeinung für August 1962

Die Gebetsmeinung erinnert an die Worte, mit denen Papst Johannes XXIII. seine Enzyklika *Mater et magistra* „über die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens im Licht der christlichen Lehre“ einleitete: „Mutter und Lehrmeisterin der Völker ist die katholische Kirche. Sie ist von Christus Jesus dazu eingesetzt, alle, die sich im Lauf der Geschichte ihrer herzlichen

Liebe anvertrauen, zur Fülle höheren Lebens und zum Heil zu führen. Dieser Kirche, der ‚Säule und Grundfeste der Wahrheit‘ (1 Tim. 3, 15), hat ihr heiliger Gründer einen doppelten Auftrag gegeben: Sie soll ihm Kinder schenken; sie soll sie lehren und leiten. Dabei soll sie sich in mütterlicher Fürsorge der einzelnen und der Völker annehmen in ihrem Leben, dessen erhabene Würde sie stets hoch in Ehren hielt, über das sie wachte und das sie beschützte“ (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 536). Wenn vom Lehramt der Kirche die Rede ist, denkt man nicht zunächst an die missionarische Verkündigung des Evangeliums, die das Ziel verfolgt, dem Herrn der Kirche „Kinder zu schenken“, sondern an den Auftrag, diese „zu lehren und zu leiten“. Das entspricht auch der genauen Übersetzung von Matth. 28, 19f.: „Darum gehet hin und machet alle Völker zu Jüngern . . . und lehret sie alles halten, was ich euch befohlen habe.“

Wir sollen also auch im Monat August bei unserem Gebet an die innere Festigung der katholischen Missionen denken, die sehr davon abhängt, daß die Kirche in der Bildung und Führung ihrer bereits gewonnenen Gläubigen freie Hand hat und daß sie von dieser Freiheit einen Gebrauch macht, der der Eigenart und den Bedürfnissen „der verschiedenen Völker“ entspricht. Nicht nur die Bekehrung zum Glauben kommt vom Hören, wie es die bekannte Stelle im Römerbrief (10, 14—17) nahelegt, sondern ebenso die gelebte Glaubensstreue. Die Kirche hat der Belehrung der Gläubigen immer eine sehr große Bedeutung beigemessen, wenn auch deren unmittelbarer Erfolg oft sehr gering zu sein scheint. Aber sie glaubt an die Macht des Wortes, weil das Wort ursprünglichstes Abbild des Ewigen Wortes ist, das in diese Welt hereinstrahlte.

Eine andere Tatsache bestärkt die Kirche in ihrem Glauben an die Macht des Wortes und der Lehre. Ist es nicht merkwürdig, daß Christus in jenem Matthäuswort seinen Aposteln den Auftrag gibt, „die Völker“ zu gewinnen und durch ihre Lehre zu leiten? Nicht einzelne Menschen, sondern eben „Völker“! Der Eindruck, daß die Predigt oder Katechese den einzelnen Gläubigen oftmals nicht zu rühren vermag, ist zwar sicherlich richtig. Er muß aber ergänzt werden durch die Feststellung, daß Worte imstande sind, „Völker“, Gemeinschaften und Massen anzusprechen und ein Klima zu schaffen, das auf die einzelnen Menschen abfärbt, so daß sie sich ihm schließlich nicht entziehen können. Wer die Macht und den Einfluß der Lehre der Kirche geringschätzt, sollte nur daran denken, daß die totalitären politischen Bewegungen unseres Jahrhunderts ihre suggestive Kraft diesem Einfluß des Wortes verdanken. Die Ideen Christi, ihrer Natur nach den Ideologien überlegen, können wortmächtiger sein, wenn es gelingt, die Ideologien zu entmachten (Kol. 2, 15). Jeder Seelsorger oder Religionslehrer erfährt, daß seine Worte beim einzelnen Menschen oft nur wenig, auf dem Umweg

über die öffentliche Verkündigung, die unmittelbar die herrschenden „Mächte“ angreift, doch mehr ausrichten, als er erwartete.

Die Lehre der Kirche, unter diesem Aspekt betrachtet, ist in den Missionsländern wirklich einer Saat zu vergleichen, die über ein weites Feld hin ausgestreut wird und in ihm zunächst untergeht. Aber sie geht auf in dem kleinen Kreis der Gläubigen, und von ihm aus verbreitet sie sich. Deswegen das Gebet, daß sie in Freiheit ausgestreut werden könne und in der richtigen Wahl ausgestreut werde.

Die Freiheit der kirchlichen Lehre wird in den Missionsländern zum Teil durch den Kommunismus erdrückt, wie in China, zum Teil durch den Nationalismus beeinträchtigt, wie in verschiedenen Teilen Asiens und Afrikas. Unter dem Gesichtspunkt der Belehrung der Völker sind das katholische Schulwesen, die Presse und die Freiheit zur Bildung von katholischen Organisationen besonders wichtig. Es ist nicht zu verwundern, daß die Kirche gerade auf diesen Gebieten in weiten Teilen der Welt behindert und beschränkt wird. Ihre freie Entfaltung auf diesen Gebieten hat unsere Gebetsintention besonders zu bedenken.

In zweiter Linie geht es um die Fähigkeit, das Amt der Belehrung „entsprechend der Eigenart und den Bedürfnissen der verschiedenen Völker“ auszuüben. Es ist bemerkenswert, daß der Papst uns anhält, darum zu beten. Denn darin ist das Zugeständnis enthalten, daß die Kirche die Kunst der Anpassung ihrer Lehre an die Eigenart und die Bedürfnisse der einzelnen Völker und Länder nicht ohne weiteres und von selbst beherrscht. Diese Kunst ist aber gerade in den Missionsgebieten heute von größerer Bedeutung als je zuvor. In weiten Teilen der Welt steht die Kirche in Konkurrenz mit anderen Religionen und Weltanschauungen, die den Anspruch erheben, der Eigenart der Völker Asiens und Afrikas vollkommener zu entsprechen als das Christentum, das als europäische Importware und als Religion der einstigen Kolonialvölker verfehmt wird. Die „wirksame“ Verbreitung der christlichen Lehre, von der der Papst spricht, hängt nicht allein von der äußeren Freiheit ab. Diese schafft oder sichert nur den geistigen Raum, der dann von den Missionaren ausgefüllt werden muß, indem sie die christliche Lehre der Denkweise und Lebensart ihrer Anbefohlenen organisch einfügen. Wie schwer das ist, das zeigen die geringen Erfolge der katholischen Mission in der islamischen Welt und die Hartnäckigkeit, mit der der Islam sich in Afrika als geistiger Konkurrent des Christentums auf dem Missionsfeld behauptet. Da das Evangelium nach dem Willen seines göttlichen Überbringers an alle Menschen ergeht, liegt es nicht an ihm, sondern nur an der menschlichen Unzulänglichkeit seiner Boten, wenn es so schwer gelingt, viele Völker Asiens und Afrikas dafür zu gewinnen. Wir sollen deshalb beten, daß die Kirche in der Zukunft noch immer mehr das richtige Ebenmaß zwischen der Einheit im Glauben und der Vielgestaltigkeit seines Ausdrucks finden möge.

Burma (Birma) zwischen Ost und West

Bevor wir in die Erörterung des Themas eintreten, soll kurz erklärt werden, warum wir dem im Westen wenig

bekanntem südostasiatischen Land in der Überschrift zwei Namen geben. Am 7. November 1958 schrieb Alfred Lückenhaus im „Rheinischen Merkur“ einen Aufsatz: „Bonn und die Birmanen“, in dem es u. a. hieß: „Nach dem unerforschlichen Ratschluß eines Sprachforschers oder Völkerkundlers in Bonn heißt das Land, von dem

die Rede ist, seit einigen Jahren nicht mehr Burma, und die Menschen, die hier wohnen, heißen nicht mehr Burmesen, sondern Birmanen. So will es das deutsche Auswärtige Amt, und so lautet die Bezeichnung im amtlichen deutschen Sprachgebrauch, ungeachtet der Tatsache, daß in Birma selbst das Land Burma genannt wird, wo immer es in lateinischen Buchstaben geschrieben steht. Indessen gibt es wichtigere Dinge, als gegen einen amtlichen Stachel zu löken. So gewöhne man sich also an Birma und die Birmanen.“

Es ist nun sicher nicht richtig, daß jenes Land erst seit einigen Jahren bei uns Birma heißt. Früher war diese Bezeichnung im deutschen Sprachbereich gang und gebe, jedenfalls gebräuchlicher als die englische Bezeichnung Burma, die sich in der Verkehrssprache des hinterindischen Reiches, das von 1886 bis 1947 unter britischer Herrschaft stand, zugleich mit der englischen Sprache durchsetzte. Da das Englische noch heute dort Verkehrssprache ist und da es der Regierung bisher nur unvollkommen gelang, im höheren Bildungswesen das Englische durch die einheimische offizielle Landessprache zu ersetzen, nimmt es kein Wunder, daß dort „das Land Burma genannt wird, wo immer es in lateinischen Buchstaben geschrieben steht“. Die Bezeichnung Birma befindet sich im übrigen in guter Kameradschaft, da die romanischen Sprachen Westeuropas seit altersher das dem Wortstamm nach gleiche Wort verwenden (z. B. Birmanie, Birmania). Das Wort selbst aber ist der einheimischen Sprache abgelautet und den europäischen Sprachwerkzeugen bzw. der lateinischen Schrift durch Transkription angepaßt worden. Es heißt soviel wie „die Starken“ oder „Starke genannt“ und gibt ein Element der Selbstbezeichnung des Landes durch seine Bewohner wieder. Der amtliche Name der heutigen „Union of Burma“: Pyee-Daung-Su Myanma-Nainggan-Daw eignet sich nicht für Verwendung in unserem Schrifttum.

Nun ist heute vor allem in Deutschland die Bezeichnung Burma im Vormarsch, dank der wachsenden Verbreitung der englischen Sprachkenntnisse und entsprechender Lektüre, dank auch der allmählichen Verdrängung des Wortes Birma zugunsten des Wortes Burma im gesamten internationalen Handel. Eine bloß flüchtige Kontrolle der Nachrichten- und Korrespondenzdienste im deutschen Sprachbereich ergibt, daß nur noch relativ selten die Bezeichnung Birma verwendet wird. Die 4. und 5. Auflage des Großen Herder stellt allerdings die Bezeichnung Birma (unter gleichzeitigem Hinweis auf die englische Bezeichnung Burma) noch eindeutig in den Vordergrund, aber der Atlasband der 5. Auflage hat sich schon in Kartenwerk und begleitendem Text eindeutig für Burma entschieden. Wir möchten uns hier dieser Gepflogenheit anschließen und von Burma bzw. den Burmesen sprechen. Der sprachlich naheliegende Versuch, den die „Frankfurter Allgemeine Zeitung“ macht, nicht mehr von Burmesen, sondern von Birmanen zu sprechen, hat noch keine allgemeine Gefolgschaft gefunden.

Nach den besten Nachschlagewerken soll Burma um 1958 etwa 21 Millionen Einwohner gezählt haben. Ist es nun überhaupt schwer, für dieses Land eine verlässliche Bevölkerungszahl anzugeben, so „nimmt man als wahrscheinlich an, daß sie sich in den letzten Jahren verdoppelt hat. Dazu hat wohl die Infiltration von Chinesen, besonders in Provinzen des Ostens und Nordens, stark beigetragen“ (Bericht aus dem Büro des Apostolischen Visitators Südasiens zur Organisation der Auslandschinesen-Seelsorge in Singapur, Agenzia Fides, 31. 3. 62). Burma wurde früher in der Weltpresse nur selten ge-

nannt, und noch am 3. Februar 1961 meinte die Londoner „Times“, daß im Jahre 1960 auffälligerweise Burma viel seltener erwähnt wurde als jedes andere Land Asiens. Es mag dies zum Teil darauf zurückzuführen sein, daß es sich außerhalb der bestehenden Machtblöcke hielt und versuchte, auf der Grundlage seiner buddhistischen Kultur zu leben, dabei die westlichen Einflüsse auf ein Minimum beschränkend. 45 Jahre schlief Burma als verwaltungsmäßiges Anhängsel Britisch-Indiens so etwas wie einen Dornröschenschlaf. Nie Hunger leidend — auch heute noch nicht —, konnte Burma als eines der größten Reis-Exportländer die übrige Welt mitversorgen. Seine zu 85 Prozent bäuerliche Bevölkerung arbeitet noch immer weithin nur für den persönlichen Lebensbedarf, zum Leidwesen der Reformer, die der Meinung sind, daß ein stärkeres Erwerbsstreben im modernen Sinne der Entwicklung des Landes durchaus nützen könnte. Warum soll man drei Ernten im Jahre anstreben, wenn eine Ernte mehr als genug zum Leben bietet? Die buddhistische Grundhaltung liefert den weltanschaulichen Hintergrund für diese Selbstgenügsamkeit.

Im Jahre 1931 trennten die Engländer Burma von Indien und gaben ihm den Status einer Kronkolonie. Nun begann allmählich das Bestreben, die Fremdherrschaft loszuwerden. Erstmals kam es im Jahre 1937 zu einem größeren Aufstand. Es blieb dann einige Jahre ruhig bis zur Invasion durch die Japaner. Gegen diese, die sich bald unbeliebt machten, bildeten sich seit 1942 Widerstandsgruppen, aus deren Reihen eine nationale Regierung unter U Ba Maw gebildet wurde. Diese erklärte das Land für unabhängig, aber die Japaner konnten erst unter kräftiger Mitwirkung der Freiheitsbewegung gegen Kriegsende von englischen Truppen vertrieben werden. Großbritannien machte einige schwache Versuche, den Kolonialstatus des an Naturschätzen und Bodenprodukten so reichen Landes wiederherzustellen, konnte aber die begonnene Entwicklung nicht mehr aufhalten. Im Frieden entließ es 1947 Burma aus dem britischen Staatsverband. Noch während des englischen Regimes bildete sich eine provisorische Regierung unter dem General Aung San, die aus den Kräften der Widerstandsbewegung gebildet wurde, deren Mitglieder dann sämtlich von politischen Gegnern während einer Beratung niedergemacht wurden. Die Führung der nationalen Bewegung übernahm nun der Mann, unter dessen Leitung der junge Staat im Westen eigentlich bekannt wurde: U Nu, ein überzeugter Buddhist von hohen geistigen und sittlichen Qualitäten. Die aus der Widerstandsbewegung geformte „Antifaschistische Freiheitsliga des Volkes“ führte er bei den ersten allgemeinen Wahlen zu einem glänzenden Siege, und er wurde der erste Ministerpräsident des freien Landes, das sich eine demokratische Verfassung gab. Zum Stabe des ermordeten Aung San gehörend, war er nur durch Zufall dem Blutbad vom 19. Juli 1947 entronnen, dem alle seine Freunde zum Opfer fielen. Ein Traum, so erklärte er später, habe ihn gewarnt, an der Zusammenkunft teilzunehmen.

Das tragische Schicksal U Nus

14 Jahre hat U Nu Burma geführt. Mißerfolge auf wirtschaftlichem Gebiete und innerer Hader in seiner Partei ließen im Herbst 1958 einen allgemeinen Bürgerkrieg befürchten. Die Partei U Nus brach auseinander. Mit parlamentarischer Mehrheit, bestehend aus dem Rest seiner Partei und der linksgerichteten Opposition, übertrug U Nu dann dem General Ne Win, der mit einem aus Offizieren gebildeten Kabinett autoritär regieren sollte, vorüber-

gehend das Amt des Ministerpräsidenten. Die Militärregierung sollte so lange freie Hand haben, bis freie, friedliche Wahlen wieder die Möglichkeit böten, aus dem Parlament eine verantwortliche Regierung zu bilden. Ne Win ging mit eisernem Besen gegen Schlamperei und Korruption vor, bekämpfte mit sichtbarem Erfolg das in dem weithin unwegsamen Lande (von fast der dreifachen Größe der Bundesrepublik) sozusagen endemische Banditentum und brachte die Wirtschaft nach dem Urteil der in Burma lebenden Ausländer wieder gut in Ordnung. Es gibt allerdings auch Gegenstimmen. So urteilt die „New York Times“ nach dem Staatsstreich von 1962, die Wirtschaftspolitik Ne Wins in den 18 Monaten seiner vorübergehenden Herrschaft (1958—1960) sei wirtschaftlich erfolglos gewesen. Auf jeden Fall hat Ne Win, der selbst Buddhist ist, der buddhistischen Lethargie seines Landes eine kräftige Belebungspritze gegeben und dabei eine Härte gezeigt, die dem etwas weichen, zu Kompromissen neigenden U Nu abging. Nach Wiederherstellung geordneter Verhältnisse fanden dann, wie vorgesehen, Anfang 1960 Wahlen statt.

U Nu hatte inzwischen aus den Trümmern seiner durch Sezessionen geschwächten Partei die „Unionspartei“ geformt und errang mit dieser zwei Drittel aller Mandate. Den Wahlerfolg verdankt U Nu wahrscheinlich verschiedenen Faktoren: man verehrte ihn im Volke noch immer wie einen Heiligen, die Leute sehnten sich nach einem etwas milderen Regime als dem des Offizierskabinetts, vor allem auch lockte das Versprechen, den Buddhismus zur Staatsreligion zu machen. Dieses Versprechen hat U Nu dann auch erfüllt. Man hat das Experiment der Militärregierung im Ausland gepriesen, weil es innerhalb der Formen der Demokratie geblieben sei, und sah eine Bestätigung dieser Auffassung darin, daß die Offiziersjunta nach den Wahlen ohne Zögern die Macht wieder den Politikern übergab.

U Nus neue Regierungsperiode dauerte nur knapp zwei Jahre. Man hatte den Eindruck, daß die Militärs das Kabinett nur „auf Bewährungsprobe“ arbeiten ließen. Am 2. März 1962 wurde die Weltöffentlichkeit durch die Nachricht überrascht, daß Ne Win mit seinen Offizieren wieder die Macht übernommen hatte, diesmal in Form eines echten Staatsstreichs. Begründet wurde der Putsch mit der ständig sich verschlechternden inneren Lage. Tatsächlich mehrten sich die inneren Auflösungserscheinungen, auf die im folgenden noch näher eingegangen werden muß. Ne Win ließ den Präsidenten des Landes, fast alle Mitglieder der Regierung, eine Anzahl führender Politiker und ein paar Dutzend Stammesfürsten verhaften und brachte die bisherigen Staatsführer in komfortablen Offiziersquartieren zu Mingaladon nahe dem Internationalen Flughafen von Rangun unter, wo es ihnen an nichts fehlen soll. Unter Bewachung durften sie Ende April sogar einen Ausflug nach dem schönen Badeort an der Küste machen. U Nu aber, der so lange eine prominente Persönlichkeit auf internationalen Konferenzen neutraler Staaten war und den mit Nehru freundschaftliche Beziehungen verbinden, bringt jetzt die meiste Zeit in buddhistischen Meditationen zu. Schon Monate vor dem Generalsputsch hatte er erklärt, er werde sich Anfang 1964 gänzlich aus der Politik zurückziehen, um als buddhistischer Mönch in Indien für die Wiedereinführung des Buddhismus tätig zu sein. Es bestehen Anzeichen dafür, daß ihn Ne Win freiläßt, wenn die Sicherheit besteht, daß er nicht mehr ins politische Leben zurücktritt. Ne Win wird aber die Macht jetzt nicht mehr so schnell aus der Hand geben.

Nach öffentlichen Erklärungen plant er, Burmas Verfassung drastisch zu ändern. Der eingesetzte „Revolutionsrat“ studiert zur Zeit die Verfassungen von Pakistan und der Türkei.

Die Außenpolitik des Landes

Die Schwierigkeiten, denen Ministerpräsident U Nu erlag und mit denen auch die Militärregierung nicht ohne weiteres fertig werden kann, liegen nicht so sehr auf außenpolitischem Gebiete. Alle Regierungen des freien Burma haben den Kurs der sog. „positiven Neutralität“ gesteuert. Ein schwaches Land, das gemeinsame Grenzen mit Pakistan, Indien, China, Laos und Thailand hat, glaubt sich so am besten schützen zu können. Das Entstehen der beiden großen Machtblöcke von heute fällt zeitlich mit der Unabhängigkeitserklärung Burmas zusammen. Logischerweise hielt sich das Land von beiden Blöcken fern, weigerte sich auch jahrelang, fremde, vor allem amerikanische Hilfe anzunehmen. Wenn sich Burma in jüngster Zeit wirtschaftlich und entwicklungstechnisch mehr China genähert hat als dem Westen und selbst Rußland, so geschah dies angesichts der wachsenden Drohung des chinesischen Kolosses, demgegenüber Burma eine über 2000 km lange Grenze nicht verteidigen kann. Ein Nichtangriffspakt mit China und die Aushandlung einer bisher nie festgelegten Grenze zwischen Burma und China bedeuten indes noch nicht, daß „China ins Schlepptau Pekings“ geraten ist, auch nicht eine Umleitung seiner bisher zum Westen gegangenen Reisexporte nach China und Indonesien. In den letzten Jahren hat Burmas Parlament unter U Nu einen wachsenden Linkskurs gesteuert. Diese Nachgiebigkeit gegenüber der Linken war politisch durch die Aufspaltung der Rechten bedingt. In den Linksräumen sitzen manche Kommunisten- und Chinafreunde. (Der Kommunismus ist in Burma verboten.) Hier lagen Gefahren, die Ne Win sah und die einer der Anlässe seines Staatsstreiches waren. Es steht zu erwarten, daß er bei aller betonten Freundschaft zu China den heimischen Kommunismus nach wie vor niederzuhalten versucht, weil er die Ideologie des Kommunismus im Einvernehmen mit seinem Revolutionsrat verwirft und weil er weiß, wie sehr das Bündnis von kommunistischer Wühlarbeit mit dem Banditentum und inneren separatistischen Bestrebungen von nicht der burmesischen Rasse angehörigen Stämmen seit 1948 dem Aufbau Burmas geschadet hat. Dies hindert nicht, daß Ne Win und seine Offiziere, die fast alle schon in China waren, dessen technischen Fortschritt bewundern, mit ihm (wie auch mit dem Westen!) „Kulturbeziehungen“ pflegen und einen Kreditvertrag von 84 Millionen Dollar unterzeichneten, den übrigens schon U Nu vorbereitet hatte. Dieser zinslos gegebene Kredit muß 1971 zurückgezahlt werden. Zur Durchführung der 14 technischen Projekte, die mit dem chinesischen Kredit finanziert werden sollen, sind 300 chinesische Techniker eingereist. Zwei russische Angebote zu technischer Hilfe (Anleihe von 14 Millionen Dollar) hat Ne Win abgelehnt, offenbar weil sie mit ungünstigen Bedingungen verknüpft waren. Die Gesamthaltung Burmas zum kommunistischen China scheint uns ein Korrespondentenbericht der Zeitung „Die Welt“ (17. 2. 61) aus Rangun richtig wiederzugeben: „Das rote China ist hier alles, Traum und Trauma, Vorbild und Schrecken, Freund und Feind. Die Neutralität Burmas wird mit dem Blick auf die mächtigen Nachbarn erst in ihrer Essenz verständlich. Sie heißt hier: sich anpassen, oder härter: überleben. Sie heißt sich beugen, damit man sich anschließend wieder aufrichten kann.“

Man hat in der westlichen Presse viel Aufhebens aus der Tatsache gemacht, daß „der fromme Buddhist U Nu“ sich erst 1958 auf Drängen politischer Freunde öffentlich vom Marxismus distanzierte, und in diesem Zusammenhang von einer „späten Bekehrung“ gesprochen. Nun muß man wissen, daß alle bisherigen Regierungen des freien Burma sich für einen „demokratischen Sozialismus“ in dem Sinne einsetzten, wie er von vielen Regierungen der Entwicklungsländer verstanden wird. Der weltanschauliche Hintergrund des westlichen Sozialismus wurde und wird dabei nicht untersucht. Irgendwie zielt dieser Sozialismus auf die Zusammenfassung aller nationalen Kräfte und vor allem auf Neuverteilung des Besitzes. So ist verständlich, warum U Nu den in Rußland verwirklichten Marxismus unter diesem Aspekt studierte, in Jugoslawien die Methoden der Bodenreform untersuchen ließ und dann Großgrundbesitz enteignete, allerdings ohne gerechte Entschädigung. Seine spätere Abkehr vom Kommunismus, von der er noch kurz vor seiner Entmachtung sagte, er habe ihn auf ein Zehntel seiner Anhängerzahl in der Zeit seit der Gründung des Staates zurückgedrängt, begründete U Nu damit, daß die Gedanken von Marx und Engels in einem modernen Wohlfahrtsstaat nicht mehr am Platze seien.

Der ausgesprochen individualistische Charakter des burmesischen Volkes, der von der dort gelebten Form des ursprünglichen Theravada-Buddhismus genährt wird, steht einer krassen Übernahme der marxistischen Ideologie im Wege, wie überhaupt jede Art von Reglementierung auf Widerstand stößt. Dies mußte U Nu bei seinem Versuch der Durchführung eines „Sozialismus“ immer wieder verspüren.

Dennoch bestehen von der geistigen Seite her gewisse Gefahren einer Annäherung an den Kommunismus, vor allem bei den buddhistischen Bildungsschichten. Der Theravada-Buddhismus unterscheidet nicht klar zwischen Materie und Geist, zwischen Physik und Metaphysik. Es gibt in Burma eine kleine buddhistische Schule, die rundweg erklärt, Marxismus und Buddhismus hätten die gleiche Grundphilosophie. Der einzige Unterschied zwischen beiden bestehe darin, daß der Buddhismus sich mehr mit der Verbesserung der sittlichen Natur des Menschen, der Marxismus mit der Hebung seiner materiellen Lage beschäftige. Beide Systeme seien komplementär. Es liegt also eine Versuchung im buddhistischen Denken, den marxistischen Materialismus dem buddhistischen System einzuordnen. Deshalb kann man verstehen, warum U Nu es schwer hatte, dem Marxismus eine klare Absage zu erteilen. Es hat lange gedauert, bis er öffentlich erklärte, Buddhismus und Materialismus ließen sich ideologisch nicht miteinander vereinen. Er ist jedenfalls zu einer führenden Persönlichkeit jener jüngeren buddhistischen Schule geworden, die sich vom Materialismus immer mehr abwandte und ihn als Weltgefahr bezeichnete. Auf diese Wandlungen hat auch das Christentum eingewirkt. Wenn freilich in diesen Kreisen der Marxismus als „unreligiös“ bezeichnet wird, so geschieht dies nicht aus der Sicht einer theistischen Weltanschauung heraus. Religion bedeutet für sie ein sittliches Streben, bestenfalls einen Versuch, auf dem Wege der Meditation ungekannte bzw. unerschlossene spirituelle Kräfte im Menschen zur Entfaltung zu bringen. Soweit dabei ein Glaube im Hintergrund steht, ist es der Glaube an die Richtigkeit der buddhistischen Ordnungsidee. Unreligiös sein heißt dann die buddhistische Ordnung nicht unterstützen. Wer will sagen, wie weit hinter all diesem rationalen bzw. glaubensmäßigen Bemühen unbewußt ein Er-

tasten der Wirklichkeit eines überweltlichen Schöpfergottes steht? Dieser moderne Buddhismus sucht eine gewisse Zusammenarbeit mit dem Christentum gegen die „antireligiöse“ Bewegung, um die Durchsetzung der buddhistischen Ordnungsidee zu erleichtern. Auch wo er sich dem modernen Hinduismus nähert, der alle „Religionen“ als Wege zur Vereinigung mit dem unerfaßbaren All ansieht, bleibt er in der Linie des Versuchs einer Selbsterlösung durch den Menschen. U Nu denkt nicht an eine innere Annäherung an das Christentum. Dies ist wohl zu berücksichtigen, wenn man die zahlreichen Äußerungen des Wohlwollens liest, die er in den letzten Jahren seiner Regierung gegenüber der katholischen Kirche tat; auch wenn er öfter sagte, er fühle sich unter frommen Christen heimischer als unter Menschen ohne Religion, so bleibt er seiner Weltanschauung treu. Die Weltbedeutung der katholischen Kirche ließ ihn danach streben, sie über die Grenzen Burmas hinaus zu seinem Alliierten bei der Erreichung der buddhistischen Weltfriedensidee zu machen, in Einklang mit dem politischen Weltfriedensideal, dem das Land aus seiner außenpolitisch so gefährdeten Lage heraus leidenschaftlich zugetan ist. Nicht umsonst ließ er die Große Sechste Buddhistische Synode (1954—56) in der Nähe der neuerbauten Weltfriedenspagode abhalten. Ein wichtiges außenpolitisches Ziel seiner Regierung war, die Nationen des Südlichen Buddhismus (Ceylon, Thailand, Kambodscha, Laos, Burma) näher aneinander zu führen, ohne dabei an einen politischen Bund oder an eine Führungsrolle Burmas bei solcher Annäherung zu denken. Die Annahme des Kommunismus aber würde nach U Nu nicht nur das Ende der einheimischen buddhistischen Kultur seines Landes bedeuten, sondern auch seiner nationalen Freiheit.

Infolge der langen Einwirkung britischer Kultur- und Bildungseinflüsse auf das Land, vor allem auch dank der Missionsschulen — die katholischen Schulen aller Grade zählen zur Zeit allein über 71 000 Schüler und Schülerinnen —, bestehen zwischen Burma und dem Westen noch immer starke kulturelle Beziehungen. Es ist der Regierung auch noch nicht gelungen, das Englische in der Universitätsbildung durch das Burmesische zu ersetzen. Dennoch bedeutet die Annahme westlicher Bildung für den Burmesen keineswegs die vorbehaltlose Aufnahme westlicher Kultur und Lebensart. Im großen und ganzen hat Burma auch vom Westen bisher mehr Aufbauhilfe angenommen als vom kommunistischen Block. Diese Hilfe war vielleicht weniger sichtbar, weil sie infolge der großen Zurückhaltung Burmas in der Annahme von staatlichen Aufbauhilfen mehr von privaten Organisationen ausging. Die Politik der Revolutionsregierung geht nun anscheinend den umgekehrten Weg und bevorzugt dabei, manchmal ohne Vorbedacht, die totalitären Staaten, die mit der technischen staatlichen Hilfe auch eine staatliche gelenkte Kulturpropaganda verbinden, während der Westen bisher diese Kulturwerbung mehr nichtstaatlichen Stellen überließ. In Verfolg der neuen Kulturpolitik hat der Revolutionsrat im April die Ford Foundation, die Asia Foundation, das Fulbright-Institut für kulturellen Austausch und das British Council aufgefordert, ihre Tätigkeit ab Oktober 1962 einzustellen. Man erwartet, daß ähnlichen Einrichtungen gleicher Art anderer westlicher Nationen das gleiche Schicksal bevorsteht. Für Deutschland muß man fürchten, daß die Lehrtätigkeit des Goethe-Instituts suspendiert wird, während die Pankower Sprachschule, die mit rein „staatlichen“ Mitteln finanziert wird, vielleicht Aussicht auf Überleben hat. Ford- und Asienstiftung

haben in zehn Jahren mehr als zwölf Millionen Dollar für Förderung des Erziehungswesens, der Landwirtschaft, der noch in den Kinderschuhen stehenden Industrie und des Gesundheitswesens Burmas aufgebracht. Im Rahmen des Fulbright-Programms konnten 300 Burmesen in den Vereinigten Staaten studieren, während 172 amerikanische Gelehrte als Gastprofessoren und mit Forschungsaufträgen im Lande tätig waren. Dies alles geschah auf Bitten und mit Zustimmung früherer Regierungen.

Zu den neuen Maßnahmen des Revolutionsrats meint die „New York Times“ (24. 4. 62): „Burmas Rate am wirtschaftlichen Wachstum und an sozialer Hebung ist eine der niedrigsten in Asien. Das Pro-Kopf-Einkommen liegt unter jenem vor dem Japan-Krieg. Es ist unwahrscheinlich, daß General Ne Win westliche Regierungen finden wird, die bereit sind, Lasten privater Stellen zu übernehmen, die diese nun nicht mehr tragen dürfen. Politisch, wirtschaftlich und sozial ist diese Aktion ein schlechter Dienst an Burma.“

Beunruhigt hat den Westen auch der Plan der Regierung U Nu, den ganzen Importhandel zu verstaatlichen. Ne Win hat diesen Plan insoweit ausgeführt, als er vorläufig nur den Importhandel durch Ausländer verstaatlichte. In zwei Jahren soll aber das System auf die gesamte Importwirtschaft ausgedehnt werden. Zwar will man mit den neuen Maßnahmen zunächst den im Lande befindlichen Indern, Pakistanis und Chinesen die beherrschende Stellung im Wirtschaftsleben des Landes nehmen. Aber im Zusammenhang mit der Verkündigung des Prinzips, in Zukunft nur noch Entwicklungshilfe von Staat zu Staat anzunehmen, zeigt sich hier deutlich die Marschrichtung auf einen Staatssozialismus hin, der sich wesentlich von der bisher geübten Praxis des burmesischen Sozialismus unterscheidet und in nächste Nähe des kommunistischen Systems führt.

Die labile Staatsstruktur

Der unmittelbare Anlaß zu dem Staatsstreich Ne Wins scheint seine Überzeugung gewesen zu sein, daß der junge Staat an seinen innervölkischen Gegensätzen zugrunde zu gehen drohte. Knapp die Hälfte der Staatsbevölkerung waren vor der Masseneinwanderung von Flüchtlingen aus China Burmesen, die der tibeto-chinesischen Völkerfamilie angehören. Der Prozentsatz wird sich inzwischen weiter zuungunsten des Volkes verschoben haben, das den Staat trägt. Das eigentliche Burma ist nicht nur umgeben von Grenzvölkern, die bis 1948 mehr oder weniger unabhängig waren und in rassistischen Beziehungen zu den großen Nachbarvölkern stehen. Diese Völker haben auch, aus den Bergen vordringend, das burmesische Tiefland durchsetzt. So sitzen die zu den Thai (Thailand) gehörigen Schan nicht nur in den Bergen des Ostens, sondern auch im Flußdelta des Irawadi, der „Reiskammer“ Burmas. Einige dieser Stämme sind noch „primitiv“, andere zeigen eine sehr bemerkenswerte Eigenkultur. Den Gegebenheiten Rechnung tragend, konstituierte sich das selbständige Burma unter Führung der Burmesen als ein Staatenbund, der aber eigentlich diesen Namen nicht verdient. Eine wirkliche Föderation hat es seit 1948 nicht gegeben, obwohl man neben dem eigentlichen Burma drei Föderalstaaten, der Schan, der Kachin und der Karen, schuf (im Nordosten, im Norden und im Osten) und ein autonomes Gebiet für die Chin (im Westen). Es fehlte das einigende Band, rassistisch, kulturell und zum Teil auch religiös. Zwar sind gewisse Prozente der Bevölkerung in einigen dieser Gebiete Buddhisten, aber ein beachtlicher Teil gehört dem

Christentum, dem sich die christliche Mission mangels Erfolgsaussichten unter den Buddhisten des burmesischen Kernlandes zuwandte, bzw. primitiven Kulturen an. Im Osten ist der Islam stärker verbreitet. Die Statistik gibt für Burma folgende Schätzungen des religiösen Bekenntnisstandes: Buddhisten (hauptsächlich im eigentlichen Burma) 86 Prozent, Anhänger primitiver Kulte 5 Prozent, Mohammedaner (in Burma leben eine Million Inder) 3 Prozent, Christen 2 Prozent. Diese statistischen Angaben müssen revidiert werden, wenn einmal feststeht, wie viele Millionen Flüchtlingschinesen im letzten Jahrzehnt wirklich von China nach Burma eingewandert sind. Weil es bei der Staatsgründung unmöglich erschien, die Grenzen der Föderativstaaten immer mit den Wohngrenzen der betreffenden Stämme zur Deckung zu bringen, erfassen die Bundesstaaten meist nur die Ballungszentren der Hauptstämme. Dies ist ein weiteres Element, das die Unruhe der auf ihr Eigensein bedachten Stämme steigert. Gleich zu Beginn der Ministerpräsidentenschaft U Nus kam es zu einem großen Aufstand der unzufriedenen Stammesvölker, bei dem die Karen beinahe die Hauptstadt Rangun erobert hätten. Die Unterdrückung war schwer, da sich die damals noch nicht in den Untergrund gedrängten Kommunisten, alle sonstigen unruhigen Elemente im Lande und die Angehörigen einer aus Rotchina verdrängten Division Tschiangkaischeks an den Unruhen beteiligten. U Nu versuchte, den Wünschen der Teilstaaten während seiner Amtsperiode entgegenzukommen. Er glaubte nicht, daß sich das Problem rein militärisch lösen lasse. Immerhin wurde er durch die Verhältnisse gedrängt, weitgehend zentralistisch zu regieren und sich dabei auf die Burmesen zu stützen. Dies steigerte wiederum die Unzufriedenheit in den „Bundesstaaten“. Als diese Unzufriedenheit gefährlich wurde, übergab er für eineinhalb Jahre Ne Win das Regiment, der militärisch vorübergehend die äußere Ordnung einigermaßen wiederherstellte (1958 bis 1960).

In seiner zweiten Amtsperiode sah er sich neuen Unruhen der Stämme gegenüber. Seinem versöhnlichen Charakter entsprechend plante er weitere Zugeständnisse. Aber sein Entgegenkommen wurde als Schwäche gedeutet. Diesmal waren es die Schan, deren Führer sich in Rangun versammelten und fast ultimativ die Schaffung eines wirklichen Staatenbundes verlangten, in dem das Burma der Burmesen nur ein Glied im Bunde gleichberechtigter Einzelstaaten sein sollte. Es scheint, daß man hier von dem Gedanken eines Bundesstaates, also einer echten Föderation, in der die Teile sich einem Ganzen einordnen, immer mehr abgerückt war, nicht zuletzt deshalb, weil man den Zentralismus der burmesischen Herrschicht als unüberwindbar ansah. In dieser Situation griff Ne Win am 2. März zu. Sie war der unmittelbare Anlaß, aber nicht der einzige Grund des Putsches des Generals, der die ganze innere Lage des Staates als kritisch ansah und auch das Eindringen des Linksextremismus in die Armee mit Sorge beobachtete. Die Schan-Führer sitzen heute im Gefängnis von Insein bei Rangun. Sie gehören zu einem Volke, das stolz auf seine Geschichte, seine eigene Sprache und Schrift, seine ganze eigengeprägte Kultur ist. Zwar zählt man nur eine Million Schan in Burma, aber etwa 17 Millionen Rassegenossen in Thailand und Südchina sind ihnen kulturell verbunden. Ein unglücklicher Zufall wollte, daß das einzige Opfer des unblutig verlaufenen Staatsstreichs ein Sohn des Schan-Fürsten Sao Shwe Thaik war. Er wurde von einer verirrten Kugel getroffen, als die Armee — es war die erste Aktion der Putschnacht — das Haus des

Mannes umstellte, der bei Gründung des Staates dessen erster Präsident wurde. Auch andere Minoritätenführer wurden verhaftet. Ne Win erklärte am Morgen nach der Übernahme der Macht, Föderalismus sei unmöglich, da er die Union zerstören würde. Jetzt ist das Problem wieder den Militärs zur Lösung aufgegeben. Indirekt sind auch die christlichen Kirchen darin verwickelt. Zwar leisten sie im eigentlichen Burma hochgeschätzte Schul- und Sozialarbeit, aber die überwältigende Mehrheit ihrer Anhänger gehören den Minderheitenvölkern an, da einem Buddhisten trotz der sprichwörtlichen Duldsamkeit dieses Volkes der Austritt aus der buddhistischen Kulturgesellschaft moralisch fast unmöglich gemacht wird. Weltanschauung, Volkstum und Kultur bilden hier eine überaus feste Einheit. Dies gilt wenigstens für das burmesische Kernland. Nun haben es die christlichen Kirchen wirklich nicht leicht, die Christen in den Stammesstaaten zur Staatstreue anzuhalten. Bei dem großen Aufstand des Jahres 1948 waren die protestantischen Angehörigen des Karen-Stammes sehr aktiv beteiligt, was in Burma böses Blut erregte. U Nu hat ihnen später großmütig verziehen. Die katholische Kirche wurde aber stets gelobt, weil sie gegenüber der Regierung eine loyale Haltung zeigte. Man sieht leicht, wie eine Lösung des Minderheitenproblems im Sinne eines rücksichtslosen Unitarismus schwere Unruhen in die christlichen Gemeinden tragen und damit auch die Freiheit der christlichen Mission gefährden könnte.

Der Buddhismus als Staatsreligion

Ein Lieblingsgedanke U Nus war es seit langem, den Buddhismus als Staatsreligion einzuführen, da dies der Wunsch des Volkes sei. Er hatte dabei auch staatspolitische Ziele. Der Buddhismus sollte das einigende Band der Nation werden. Das Ziel war nicht utopisch. Wegen der überaus engen Verbindung von Buddhismus und burmesischer Kultur ist allein durch die sog. „Burmanisierung“ unter den Bergstämmen eine Verbreitung des Buddhismus an manchen Stellen erzielt worden, so bei den Karen, von denen man gewöhnlich schreibt, sie neigten zum Christentum bzw. seien schon christlich. Die Zahl der zum Buddhismus übergegangenen Karen ist größer als die der Christen in ihren Reihen, und in den zehn Jahren vor dem letzten Weltkrieg traten mehr Karen zum Buddhismus über als zum Christentum (vgl. „The International Review of Missions“, 1958, S. 172). Die Buddhisten haben diese Bewegungen nach dem Kriege durch Missionen nach christlichem Vorbild unterbaut.

Vor den Wahlen von 1960, die das erste Militärregime ablösten, versprach U Nu dem Volke, im Falle seiner Wahl den Buddhismus als Staatsreligion einzuführen. Den errungenen glänzenden Wahlsieg schreibt man zum Teil diesem Versprechen zu. Das Vorhaben begegnete beträchtlichem Widerstand der religiösen Minderheiten, denen U Nu aber die feierliche Versicherung gab, sie würden nie aus religiösen Gründen diskriminiert werden. Alle durch die Verfassung ihnen gegebenen Rechte blieben erhalten. Alle Religionen sollten zum Wohl des Volkes zusammenarbeiten. Am 26. August 1961 nahmen Ober- und Unterhaus in gemeinsamer Sitzung mit 324 gegen 28 Stimmen ein verfassungsänderndes Gesetz an, das den Südlichen (Theravada-) Buddhismus zur Staatsreligion erklärte und festlegte, daß der Staat den Buddhismus vor allen Gefahren, einschließlich Verunglimpfungen und falschen Darstellungen, schützen werde. Wenigstens 50 Prozent aller staatlichen Beihilfen für Religionen sollten hinfort jährlich dem Buddhismus zufallen. So bestimmte das

kurze Zeit später erlassene Gesetz zur Förderung der Staatsreligion, das auch noch andere Bestimmungen zur Geltendmachung des Buddhismus in der Öffentlichkeit enthielt (Verbot des Verkaufs von Alkohol an buddhistischen Festtagen, tägliche Rundfunkstunde über den Buddhismus, Studium des Pali als der Ursprache der buddhistischen Schriften, vorgeschriebener Unterricht in den kanonischen Büchern in allen Staatsschulen, Buddhahild in jeder Schule, vor dem die Schüler ihre Verehrung des Meisters bekunden sollen, Bereithaltung buddhistischer Literatur in öffentlichen Büchereien und Schulen). Infolge der Intervention der Christen wurde in das Gesetz eine Schutzklausel für die Minderheiten aufgenommen. Privatschulen sind von den Schulbestimmungen ausgenommen, desgleichen Staatsschulen in vorwiegend christlichen Gebieten oder von den christlichen Kirchen geleitete Staatsschulen. Der Unterricht im Buddhismus für buddhistische Kinder in christlichen Schulen soll außerhalb der Schulstunden durch vom Staat bezahlte Lehrer erteilt werden. Schließlich wird auch den nichtbuddhistischen Religionen derselbe Schutz vor Verunglimpfungen und falscher Darstellung zugesichert wie dem Buddhismus. Das Buddhahild braucht in den christlichen Schulen nicht aufgestellt zu werden (die übrigens zum Teil weitgehende finanzielle Hilfe vom Staat erhalten). Die Klausel zum Schutz der religiösen Minderheiten erregte die von Zehntausenden buddhistischer Mönche geführte öffentliche Meinung. Aber die Rücktrittsdrohung U Nus beseitigte alle Widerstände.

Das Religionsgesetz, das ganz das Werk des jetzt entmachteten Ministerpräsidenten U Nu war, hat für die Christen (400 000 Protestanten und 200 000 in zwei Erzbistümern und sechs Bistümern zusammengefaßte Katholiken) eine prekäre Situation geschaffen. Ne Win hat die Verfassung suspendiert, damit auch die Religionsgesetze. Wie wird eine neue, von seinem Revolutionsrat ausgearbeitete Verfassung aussehen? Er ist überzeugter Buddhist und den Christen, besonders den Katholiken, durchaus gewogen. Aber auch wenn das Religionsgesetz unverändert in die neue Verfassung übergeht, wie wird es dann mit der Praxis in diesem labilen Staatsgebilde aussehen, das voraussichtlich nicht so bald zur Ruhe kommt?

Als der Plan, den Buddhismus zur Staatsreligion zu machen, in die Phase der Verwirklichung trat, haben die beiden katholischen Erzbischöfe (der einheimische J. J. U Win von Mandalay und der in seinem Residenzort Rangun äußerst beliebte französische Victor Bazin) im Namen des Episkopats ihre Besorgnisse bei der Regierung zum Ausdruck gebracht, desgleichen das protestantische Burma Christian Council. Vor einer Regierungskommission warnte Erzbischof U Win, daß Burmas Bemühungen um nationale Einheit behindert würden, wenn man den Buddhismus zur Staatsreligion machte. Die Kirche Burmas werde dem Vorhaben zwar nicht widersprechen, könne aber für die Katholiken nicht die Zusicherung geben, daß sie ohne schwerste Bedenken ein solches Gesetz innerlich akzeptierten. U Nu tat nun alles, um die Bedenken der Bischöfe zu zerstreuen. Er, der sehr gute Beziehungen mit Rom unterhielt (er war 1951 bei Pius XII. und im September 1961 bei Johannes XXIII. und hat mit Pius XII. einen nicht veröffentlichten Briefwechsel geführt), teilte sogar dem neuen Papst sein Vorhaben mit und erwartete offensichtlich eine Stellungnahme. Johannes XXIII. aber wich der Frage aus und beschränkte sich auf ein Lob der Förderung, die die Kirche in Burma genieße. Dem Apostolischen Internuntius für Indien und Apostolischen Delegaten für Burma, J. R. Knox, sowie Kardinal Agagianian

(bei dessen Besuch in Rangun 1960) gab U Nu erneut feierliche Versicherungen hinsichtlich der Freiheit der Christen, desgleichen dem in Rangun zu einer Konferenz zusammengetretenen anglikanischen Episkopat Südostasiens. Man kann ihm die Anerkennung nicht verweigern, daß er sein Versprechen gehalten hat.

Die Frage, wieweit man den Theravada-Buddhismus überhaupt in christlicher Sicht als Religion ansehen und inwieweit man eine Weltanschauung, die die Seele und einen transzendenten Gott leugnet, als „Staatsreligion“ bezeichnen kann, wurde von keiner der beteiligten Seiten erörtert. Auch der Hinweis darauf, daß das Volk Burmas, vor dem Bilde Buddhas niedersinkend, religiöse Akte verrichte, löst nicht letzte Zweifel über die Intention der Beter. „Die Buddhisten in Burma versichern, keiner dieser Menschen in den Pagoden bete, danke oder bitte . . . Ein Ausländer, der 30 Jahre in Burma gelebt hat, der fließend burmesisch spricht und die burmesische Lebensweise angenommen hat, sagte, daß er nie herausfinden konnte, was sich die Leute denken, die in den Pagoden ihre Andacht verrichten. Die Vermutung, daß sie eine Andacht verrichten, legen die Proteste der esoterischen Buddhisten nahe, die sehr schnell mit der Behauptung bei der Hand sind, daß die Leute in den Pagoden keine wirklichen Buddhisten sind“ (L. Ladany, *Der Buddhismus in Burma*, in „*Stimmen der Zeit*“, 168. Bd. [1960/61] S. 342—43).

Katholische Studenten in Afrika

Eine Gruppe der Pax Romana (IMCS = Internationale Bewegung katholischer Studenten) besuchte von Januar bis

Juni 1961 alle Universitäten Schwarz-Afrikas. Aufgabe des Teams war es, Genaueres über die Situation der Studenten in den einzelnen Ländern zu erfahren, Kontakte aufzunehmen und — soweit als möglich — mit den katholischen Studentengruppen Werkwochen durchzuführen (Thema „Student und Gesellschaft“). Im Folgenden werden einige Ergebnisse dieser Studienfahrt wiedergegeben. Unter Ausschluß der nord- und südafrikanischen Länder (Weiß-Afrika) gibt es heute im Schwarzen Kontinent 20 katholische Studentengruppen mit rund 2500 Mitgliedern (die Gesamtzahl der Studenten Schwarz-Afrikas beträgt 12 200). Die größten Gruppen haben Ibadan [Nigeria] (400 Mitglieder), Kampala [Uganda] (300), Nsukka [Nigerien-Ostregion] (250) und Accra [Ghana] (150). Die Pax-Romana-Gruppe in Lovanium (Leopoldville) erfaßt mit etwa 100 Mitgliedern ca. 20 Prozent der katholischen Studenten, während die 100 Mitglieder der Union des Étudiants Catholiques in Dakar über 50 Prozent der katholischen Studenten ausmachen. Hauptamtliche Studentenpfarrer gibt es auch an solchen Universitäten nicht, an denen die Zahl der katholischen Studenten sehr hoch ist. Die Seelsorger sind in der Regel gleichzeitig Professoren oder arbeiten als Pfarrseelsorger. Fast überall ist der Kontakt zwischen den katholischen Studenten und ihren Seelsorgern gut. An fast keiner Universität aber haben die Gruppen Formen gefunden, die sowohl der Situation als auch der zu leistenden Bildungsarbeit gerecht würden.

Die Gruppen beanspruchen, alle katholischen Studenten zu vertreten; der Prozentsatz derjenigen, die sich für die Arbeit der Gruppen interessieren, liegt relativ hoch, es ist dies ungefähr die Hälfte aller katholischen Studenten. Die aktivsten von ihnen an den englischsprachigen Universitäten bilden gewöhnlich kleine Präsidien der Legio Mariae. Wer mit den traditionellen Apostolats-

formen nichts anzufangen weiß, hat auch die Möglichkeit, Mitglied einer Fachschaftsgruppe zu werden (an der Universität Dakar gibt es deren vier, Makerere [Uganda] und Ibadan haben je einen Medizinerkreis) oder sich besonderen Arbeitskreisen anzuschließen (Ibadan hat einen liturgischen Arbeitskreis, Lovanium: Liturgie, Laienapostolat, Kommunismus, Informationswesen). In den seltensten Fällen verfügen die Studenten über ein gesundes, ihrem Bildungsgrad entsprechendes religiöses Wissen; ein großer Teil der Katholiken lockert nach Abschluß der Missionsschule seine Bindung an die Kirche oder verliert den Glauben in der Universitätszeit. Vor Verlust des Glaubens schützt die Katholische Universität in Afrika nicht. Sie macht aber die Ursachen für den Glaubensabfall deutlich. Die Arbeit in Roma (Südafrika) und Usumbura (Ruanda-Urundi) etwa zeigt, wie wenig sich die einzelnen Kongregationen mit der „universitas“ auseinandergesetzt haben. Hier spielt sich religiöse Unterweisung in besonderen, nicht immer gutbesuchten Vorlesungen ab; auch hier fehlt es an den notwendigen persönlichen Bindungen zwischen Professoren und Studenten. Politische Schwierigkeiten mögen dabei mitspielen. Doch zeigt andererseits das Beispiel der Universität Lovanium, der katholischen Universität des Kongo, welche Möglichkeiten bestehen. Lovanium treibt sehr energisch seine Afrikanisierung voran; das gilt sowohl für die religiöse Arbeit, die in sechs verschiedenen Gruppen geleistet wird, wie für die wissenschaftliche Arbeit: Vertreter aus über zehn Staaten sind heute damit beschäftigt, die Universität weiter auszubauen.

Die neuen afrikanischen Universitäten stehen im allgemeinen völlig im Banne der Schul- und Erziehungssysteme, die die früheren Kolonialherren aus Europa nach Afrika übertragen haben. Sie entsprechen daher in ihrer Liberalität den europäischen Universitäten. Die Studenten sind in der Regel auf die Universität durch einen Besuch der höheren Schule nicht vorbereitet (höchstens für ein Studium auf dem Seminar oder der Lehrerbildungsanstalt; ein hoher Prozentsatz der afrikanischen Intellektuellen hat früher einmal ein Seminar besucht). Sie stehen schon der Fächerwahl meistens fassungslos gegenüber. Katholiken studieren gewöhnlich philosophische oder geisteswissenschaftliche Disziplinen, heute auch Modefächer, wie Jura und Volkswirtschaft; wenig gefragt sind bisher noch immer die technischen Fächer, auch in den naturwissenschaftlichen Fakultäten sind die Katholiken selten anzutreffen.

Unvorbereitet stehen die Studenten auch dem gegenüber, was man mit „Laienapostolat“ bezeichnet. Für die meisten von ihnen löst dieser Begriff Assoziationen an den in der Pfarrei gewohnten „Yes-Father“-Katholizismus und Proselytismus aus. Man findet daher unter den Katholiken, die sich keiner Gruppe anschließen, nicht nur Leute, die sich für Religion nicht mehr interessieren, sondern auch sehr aufgeschlossene Studenten, die mit den Methoden der Apostolatspraxis nicht einverstanden sind. Der Grund für das Mißbehagen ist vor allem der, daß die Formen — genau wie der gesamte Universitätsbetrieb — von Europa einfach übernommen worden sind. Sie gehen an den Bedürfnissen der Studenten und an den Forderungen, die die Gesellschaft an sie stellt, vorbei. Da finden sich exklusive Korporationen, intellektualisierende Debattierklubs, Pfadfindergruppen und schließlich die den studierenden gentleman vertretenden repräsentativen Vereinigungen. Zu den letzteren gehören die meisten katholi-

schen Gruppen, deren Programm aus Tanztees, Empfängen für Studienanfänger, Ausflügen und Wahlen besteht. Sie entwickeln besondere, dem Nicht-Eingeweihten verständliche Formen und setzen damit — wie die Universität an sich schon — eine Schranke zwischen sich und der „Masse“; ihre Mitglieder sind Privilegierte, die auf ihre Rechte pochen. In diesen Organisationen wird so gut wie nichts getan gegen die Tendenz der modernen afrikanischen Hochschulen, eine Klasse von Diplom-Trägern auszubilden, die der Gesellschaft entfremdet ist.

Unter den Gruppen der englischsprachigen Universitäten bildet — wahrscheinlich auf Grund der antichristlichen Haltung der Regierung — die Gruppe in Khartoum eine Ausnahme. Sie faßt die 30 katholischen Studenten der Universität (von insgesamt 1200 Studierenden) zusammen, besitzt ein durchgearbeitetes Bildungsprogramm und veranstaltet regelmäßig Vorträge, zu denen gewöhnlich auch zahlreiche Muslime erscheinen.

Ungleich wendiger in Fragen der Anpassung haben sich die beiden großen französischsprachigen Universitäten erwiesen. Das zeigt sich sowohl im Lehrplan wie auch in den Einrichtungen für die Studenten, wie auch in den gemeinsamen Versuchen von Studenten und Professoren, die Universität stärker noch in Afrika zu verankern. Diese Atmosphäre hat sich für die katholischen Studentengruppen sehr förderlich erwiesen. So versucht zum Beispiel die Union des Étudiants Catholiques de Dakar etwas, was selbst für europäische Universitäten heute noch gewagt erscheint: In Dakar wird die Glaubenschule innerhalb von vier Fachschaftsgruppen gehalten; dabei geht man aus vom Studiengebiet der Teilnehmer und versucht auf diesem Wege, den Kontakt zwischen Fachwissen und christlicher Lehre herzustellen. Ein Zyklus von monatlichen Veranstaltungen über Fragen der christlichen Soziallehre und der sozialen Situation des Landes bringt die Studenten miteinander zusammen. Außerdem arbeiten die katholischen Studenten mit protestantischen und mohammedanischen zusammen in einer Armenschule, in Sozialzentren und Waisenhäusern, die Studentinnen vor allem in der Frauenbildung. In Lovanium bedeutete das Ende der belgischen Alleinherrschaft eine starke Zäsur für die studentischen Gruppen. Der Einfluß der Repräsentationsgruppen und Diskussionskreise ging zurück. In diesem Jahr beschloß man, als Kern einer neuen Arbeitsform Gruppen von „militants“ zu bilden („militant“ wird, wer einen Kurs über christliche Soziallehre mitgemacht hat, sich verpflichtet zu regelmäßiger Schrifflerung, Messebesuch während der Woche, zu kleineren Aktionen innerhalb der Universitätsgemeinschaft, zu workcamps in den Ferien sowie zu einem Intensivstudium in einem Arbeitskreis). Innerhalb von zwei Tagen hatten sich 40 Interessenten gemeldet, so daß vier „Zellen“ gebildet werden konnten. Die „Zellen“ schließen sich nicht von der Gemeinschaft ab, sondern organisieren allgemeine studentische Veranstaltungen und bemühen sich vor allem — das ist der Sinn der „kleineren Aktionen innerhalb der Universität“ —, eine Gemeinschaft unter den Studenten und zwischen Studenten und Professoren herzustellen. So z. B. haben sich die Mitglieder der „Zellen“ entschlossen, jeden Tag in der Mensa, in der die Studenten nach Stammeszugehörigkeit sitzen, mit einer anderen Gruppe zu essen, um so die Isolierungen allmählich zu durchbrechen.

Katholische Studentengruppen in Afrika haben bisher wenig Kontakt untereinander, obwohl sie fast alle der Pax Romana angehören. Weite Entfernungen und Unter-

schiede in Sprache und Mentalität erschweren die Kontaktaufnahme. Und doch ist sie nötig. Ohne Kontakte wird das Beispiel von Dakar und Lovanium keine Schule machen. Die Pax-Romana-Gruppe, die im ersten Halbjahr 1961 in Afrika Erfahrungen sammelte, hat daher einen Arbeitsplan aufgestellt, der ganz auf regionale Zusammenarbeit abgestimmt ist: Bildung einer regionalen Kommission (fünf Mitglieder aus fünf afrikanischen Ländern), Herausgabe eines afrikanischen Informationsdienstes, Organisation zweier regionaler Arbeitstreffen (eines in West-, eines in Ostafrika). Der Plan wird in dem Grade fruchtbar werden, wie Afrikaner an seiner Verwirklichung mitarbeiten.

Ökumenische Nachrichten

Neue protestantische Widerstandslinie Je mehr das Zweite Vatikanische Konzil herannaht, desto mehr Zeichen eines sich versteifenden protestantischen Widerstandes evangelischer Kirchenmänner und Theologen werden aufgerichtet, um die erwartungsvollen Gläubigen davor zu bewahren, daß sie fundamentale Gegensätze in Lehre und Haltung verkennen. Es darf nicht versäumt werden, auch darüber zu berichten.

Beitritt Roms zum Weltrat „undiskutabel“

Nach den kritischen Verlautbarungen des anglikanischen Erzbischofs Michael Ramsey in Athen über das Verhältnis der Orthodoxen und der Anglikaner zu Rom (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 405 f.) erging von höchster Stelle eine neue Warnung. Der Generalsekretär des Weltrates der Kirchen, Dr. Visser 't Hooft, sprach am 19. Mai 1962 in Minneapolis (USA) zwar die Hoffnung aus, das kommende Konzil möge einen fortlaufenden — auch nichtoffiziellen — Dialog zwischen Katholiken und Nichtkatholiken ermöglichen, und fügte hinzu, das Konzil könne leicht beweisen, daß es ihm ernst um die christliche Einheit zu tun sei, wenn es sich den wirklichen Hindernissen einer besseren Verständigung widme, den Fragen der Glaubensfreiheit und der Mischehe.

Aber „naive Gemüter“, so meinte Dr. 't Hooft, hätten falsche Schlüsse aus den freundlichen Kontakten gezogen, die gegenwärtig zwischen der römisch-katholischen und anderen Kirchen bestehen. Sie glaubten, diese Kirchen seien schon jetzt bereit, sich die Hand zur Vereinigung zu reichen. „Ich kenne keine einzige Kirche im Ökumenischen Rat“, sagte der Generalsekretär wörtlich, „die gewillt wäre, der römisch-katholischen Kirche unter den Bedingungen beizutreten, die die römische Ekklesiologie auferlegt. Wir sehen auch nicht, wie die römischen Katholiken diese Ekklesiologie ändern könnten. Sie ist keine diskutabile Grundlage. Genauso undiskutabel ist ein Beitritt der römisch-katholischen Kirche zum Weltrat der Kirchen“, ein Gedanke, mit dem einige katholische Ökumeniker seit langem operiert haben. „Verbleibt also eine Haltung der Höflichkeit in einem sich ändernden kirchlichen Klima, das zu einem Dialog mit Rom ausgenutzt werden muß“ (epd, 19. 5. 62).

„Zwei unveröhnbare Standpunkte“

Neben dieser prinzipiellen Betonung des undiskutablen Lehrgegensatzes auf höchster Ebene steht eine, wie es scheint, definitive Erklärung des Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland, D. Joachim Beckmann, zur Frage