

Öffnung des Konzils zur nichtchristlichen Welt ein inneres Verstehen für andere Überzeugungen haben und die echten Werte der heidnischen Religionen anerkennen. Schließlich sollten sie ein Verstehen für die geistige Krise der Entwicklungsländer zeigen und ihrem Volke als berufene Erzieher helfen, zu neuen gesunden Kulturformen auf der Grundlage der eigenen Tradition zu kommen. Es könnte sich so eine Erzieherelite herausbilden, auf die man hört und die ein wertvolles Element des gesamten katholischen Apostolats bildet. Wo allerdings katholischen Lehrern aus religiöser Unduldsamkeit jedes Wirken an den Staatsschulen verwehrt wird, wie in gewissen Gebieten der islamischen, buddhistischen und hinduistischen Welt, kann sie nur mit den direkten Mitteln der Seelsorge für die christliche Erziehung der Jugend sorgen.

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem deutschen Sprachgebiet

Die deutschen Bischöfe zu gemeinsamen Gottesdiensten katholischer und nichtkatholischer Christen Die auf der Konferenz in Hofheim im Taunus vom 8. bis 10. März 1965 versammelten deutschen Bischöfe haben zur Frage gemeinsamer Gottesdienste katholischer und nichtkatholischer Christen folgende Weisung gegeben:

Das Ökumenismuskonkordat unterscheidet zwei Arten gemeinsamen Betens:

1. Das gemeinsame Gebet der Christen verschiedener Konfessionen, besonders bei bestimmten Anlässen. Gedacht ist dabei z. B. an die Weltgebetsoktav vom 18. bis 25. Januar oder auch an gemeinsame Betstunden in allgemeinen Anliegen, bei Katastrophenfällen und dergleichen.

2. Gemeinsame gottesdienstliche Feiern (*communicatio in sacris*). Hierbei unterscheidet das Konzilskonkordat klar:

a) Die Teilnahme an Gottesdiensten der getrennten Ostkirchen, von denen es im Art. 15 des genannten Dekrets heißt: „Da diese Kirchen trotz ihrer Trennung wahre Sakramente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz naher Verwandtschaft bis heute mit uns verbunden sind, ist eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft (*quaedam communicatio in sacris*) unter gegebenen Umständen mit Billigung der kirchlichen Autorität nicht nur möglich, sondern auch ratsam.“ Wir gestatten deshalb besonders im Hinblick auf die zahlreichen orthodoxen Gastarbeiter in unserem Lande, daß diese Männer und Frauen, sofern sie an unserer Eucharistiefier teilzunehmen wünschen oder die Sakramente von uns begehren, bereitwillig zugelassen werden. Ebenso bitten wir die *rectores ecclesiae*, den orthodoxen Priestern gegebenenfalls die Kirchen zum Gottesdienst nach orthodoxem Ritus zur Verfügung zu stellen.

b) Die Teilnahme an Gottesdiensten (Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft) der reformatorischen Kirchen. Von diesen sagt Art. 22 des Ökumenismuskonkordats: „Diese Kirchen haben wegen des Fehlens des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Substanz des eucharistischen Mysteriums nicht gewahrt.“ Infolgedessen sind gemeinsame gottesdienstliche Feiern mit ihnen nicht möglich. Diese gottesdienstliche Gemeinschaft wird auch ausdrücklich abgelehnt durch die von der VELKD am 7. Januar 1965 [vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 238]

veröffentlichten Ratschläge für interkonfessionelle Begegnungen, welche die tiefgreifenden ekklesiologischen Gegensätze zwischen katholischer und reformatorischer Lehre hervorheben und vor einer Relativierung der konfessionellen Unterschiede warnen, die zum Indifferentismus führen würde. Selbst wenn wir nicht alle Einzelheiten der „Ratschläge“ für die bestmögliche Lösung halten, müssen wir sie dennoch beachten. Unsere Priester und Laien sollten deshalb unsere evangelischen Mitchristen nicht durch Einladungen zu gemeinsamen gottesdienstlichen Feiern oder zu Agapen in Gewissensbedrängnis bringen.

3. Die sogenannten „ökumenischen Gottesdienste“, wie sie vom Ausland herkommend auch bei uns gelegentlich nachgeahmt und durch Presse und Fernsehen publik gemacht worden sind, müssen abgelehnt werden, da dabei die Grenzen zwischen dem erlaubten und erwünschten gemeinsamen Beten und eigentlicher gottesdienstlicher Feier verwischt werden. Um nicht irrigen Auffassungen Vorschub zu leisten, sollen auch gemeinsame Betstunden nur in außergottesdienstlichen Räumen (Betsäle, Gemeindegemeinschaften, Pfarrheime usw.) stattfinden. Sollten besondere Umstände eine andere Regelung nahelegen, ist dazu die Erlaubnis des Bischofs einzuholen. — Ebenso dürfen die liturgischen Gewänder bei derartigen Veranstaltungen nicht getragen werden.

4. Bei Taufen, Trauungen, Einweihungen von Kirchen und bei Beerdigungen ist selbstverständlich katholischen Christen die Teilnahme an den evangelischen Amtshandlungen in der bisher schon immer gebräuchlichen Form erlaubt, wie umgekehrt auch die evangelischen Christen diesen liturgischen Handlungen der katholischen Kirche, wie festgestellt worden ist, in der bisher gewohnten Form beiwohnen können.

5. Sollten aus besonderem Anlaß gemeinsame Gottesdienste erforderlich oder erwünscht sein, bei denen ein katholischer Priester und ein evangelischer Geistlicher in amtlicher Eigenschaft gemeinsam mitwirken, muß vorher die besondere Erlaubnis des Bischofs eingeholt werden. Es darf nichts geschehen, was eine nicht vorhandene Kirchengemeinschaft vortäuscht und bei den Gläubigen Verwirrung auslösen könnte.

Übernationale Zusammenarbeit der Pastoralzeitschriften

Papst Johannes XXIII. hat durch das Zweite Vatikanische Konzil ein neues Selbstverständnis der katholischen Kirche und ein neues Verhältnis dieser

Kirche zu den anderen christlichen Kirchen, zu den nichtchristlichen Religionen und zur „Welt“ eingeleitet, das zu einer Neuorientierung der gesamten katholischen Theologie führt. Am unmittelbarsten dürfte davon die Pastoraltheologie angesprochen sein. Den Pastoralzeitschriften fällt dabei die bedeutende Mittlerfunktion zu zwischen jenen Gruppen (Theologen, Soziologen usw.) und Arbeitsgemeinschaften an Pastoralinstituten, die über den Selbstvollzug der Kirche und über die konkreten Wege reflektieren, und jenen, die in der praktischen kirchlichen Arbeit stehen. Dazu müssen sie allerdings etwas vom bisherigen Stil, wonach sie vor allem für den Kaplan und Pfarrer praktische Handreichungen angeboten haben, und von ihrer Eigenart als reine Standesorgane des Klerus abrücken; sie werden sich an alle wenden müssen, die im kirchlichen Dienst stehen und in besonderer Weise auf das Leben der Kirche Einfluß nehmen, und sie werden über

die bisherigen Aufgaben hinaus in verstärktem Maße der Lehre vom kirchlichen Selbstvollzug, einer gewissen Großstrategie der Kirche und damit allen Fragen bezüglich der konkreten Wege, die die Kirche heute und morgen zu gehen hat, Raum geben müssen. Diese zusätzliche Aufgabe stellt sich vor allem jenen Pastoralzeitschriften, die neben den zahlreichen diözesanen Pastoralblättern auf überregionaler Ebene arbeiten und vielfach mit Pastoralinstituten in Verbindung stehen.

Neben den Problemen, die sich je nach Diözese oder Land verschieden stellen, gibt es zweifellos immer mehr Fragen, die in den verschiedenen benachbarten Ländern und teilweise überall in der Welt in gleicher oder ähnlicher Weise in Erscheinung treten und die deshalb soweit wie möglich auch gemeinsam gelöst werden sollten. Bei dem Mangel an Fachkräften, die zur Lösung solcher Fragen auf den verschiedenen Gebieten zur Verfügung stehen, ist es auf die Dauer kaum zu verantworten, wenn jede Diözese oder jedes Land auf sich selbst gestellt seine Lösung sucht. Es soll, wie in vielen anderen Bereichen, zu einer internationalen Zusammenarbeit kommen. Die lateinamerikanische und in etwa auch die afrikanische Bischofskonferenz tragen dieser Entwicklung bereits in stärkerem Ausmaß Rechnung. Eine europäische Bischofskonferenz wird sich wohl trotz mancher Ansätze nicht so bald verwirklichen lassen. Auf Gebieten aber, wo solche internationale Zusammenarbeit möglich und zweckmäßig erscheint, soll damit nicht länger zugewartet werden.

Um die konkreten Möglichkeiten einer solchen Zusammenarbeit zu prüfen, haben Ende Februar dieses Jahres Herausgeber und Schriftleiter von Pastoralzeitschriften aus Belgien, den Niederlanden, aus Frankreich, der Schweiz, Österreich und Deutschland in Freiburg i. Br. ein Arbeitstreffen veranstaltet. Der Schwerpunkt wurde dabei auf die Gespräche gelegt, die jedoch durch Referate von Norbert Greinacher, Karl Rahner und Walter Goddijn eingeleitet wurden. Das Einführungsreferat und die erste Diskussion behandelten die allgemeine Situation der Kirche gegen Ende des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Notwendigkeit einer pastoraltheologischen Vertiefung und Fruchtbarmachung der auf dem Konzil bereits verabschiedeten Reformen sowie die Notwendigkeit, auf dem Fundament eines neuen Selbstverständnisses der Kirche weiterzubauen. Es kamen die verschiedenen Einstellungen zu den Reformen zur Sprache (echte Reformbereitschaft auf der Grundlage fundierter theologischer und soziologischer Analysen, Einsicht in die Notwendigkeit einer Änderung, aber ängstliches Zögern oder Unsicherheit in Zielsetzung und Mitteln, Reformfreudigkeit bloß in sekundären Dingen, Reformfeindschaft in Verkennung der Situation). Durch eine breitere Information der im kirchlichen Dienst stehenden Kleriker und Laien und durch einen entsprechenden ständigen Meinungs- und Erfahrungsaustausch zwischen Theoretikern und Praktikern müsse die innerkirchliche öffentliche Meinungsbildung gefördert werden.

Das zweite Thema galt den Aufgaben, die der Pastoraltheologie und mit ihr auch den Pastoralzeitschriften durch das Konzil gestellt sind in den verschiedenen Fragen und Sachbereichen, in denen es zu konkreten Ergebnissen geführt hat, aber auch den Problemen, die sich gerade deshalb stellen, weil das Konzil sie noch kaum gesehen oder in Angriff genommen hat (z. B. die moderne Angefochtenheit des Glaubens, die neue Erfahrung des Religiösen, Entmythologisierung u. a. m.).

Die Voraussetzungen für das Gelingen von Reformen, so insbesondere das Anknüpfen an schon bestehende Gruppen und Einrichtungen, und die Bedingungen fruchtbarer Arbeit und Zusammenarbeit der Pastoralzeitschriften bildeten einen weiteren Bereich, über den ausgiebig diskutiert wurde. Dabei wurden besonders auch die in den letzten Jahren errichteten oder (wie z. B. das Österreichische Seelsorgeinstitut) wiedererrichteten Pastoralinstitute in die Überlegungen einbezogen, da sie durch ihre wissenschaftliche Ausrichtung in besonderem Maße auf internationale Zusammenarbeit angelegt sind und die in anderen Ländern gemachten Erfahrungen jeweils dem eigenen Land vermitteln und sie der eigenen Situation anpassen sollen.

In den drei langen Diskussionen klangen viele Themen an, die als pastoraltheologisch dringlich erkannt wurden. Die Teilnehmer waren sich darin einig, daß sehr viele Probleme, die heute für die Kirche dringlich sind (z. B. aus der Urbanisierung, Technisierung, aus dem Zusammenwachsen von Religionen und Kulturen), gemeinsam gelöst werden müßten. Sie beschlossen daher, solche Treffen nach Möglichkeit wenigstens jährlich abzuhalten und dazu auch Herausgeber und Schriftleiter großer Pastoralzeitschriften anderer Länder (z. B. Italiens und Spaniens) einzuladen. Für die nächste Veranstaltung Ende Februar des kommenden Jahres ist wiederum Freiburg vorgesehen.

Aus dem Vatikan

Papst Paul VI. an die Studienkommission für Geburtenregelung

Wie erinnerlich, hatte Papst Paul VI. am 23. Juni 1964 bei einem Empfang der in Rom anwesenden Kardinäle anlässlich des ersten Jahrestages seiner Wahl u. a. ein viel beachtetes Wort zur Frage der Geburtenregelung gesprochen und erklärt, diese Frage befände sich im Stadium der Prüfung und werde zu gegebener Zeit von ihm entschieden werden. Vorerst sehe er keine Veranlassung, die von Papst Pius XII. erlassenen Normen für überholt zu erklären, solange er sich nicht im Gewissen dazu verpflichtet fühle (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 515).

Inzwischen wurde diese brennende moraltheologische Frage auch während der Dritten Konzilsperiode im Rahmen der Diskussion des Schemas 13 berührt. Und einige Väter hielten bemerkenswert mutige Interventionen, die auf eine Weiterentwicklung der katholischen Lehre in der Frage der Geburtenregelung schließen lassen. Andere (u. a. Kardinal Alfrink, Kardinal Leger, Patriarch Maximus) warnten das Konzil und die kirchliche Autorität, an gewissen Tatsachen vorbeizusehen. Kardinal Suenens ermahnte sogar, in dieser Frage nicht einen zweiten Fall Galilei zu schaffen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 177). Dadurch wiederum wurde die öffentliche Diskussion in der Kirche ermutigt, und Rom sah sich bald genötigt, Klerus und Laien vorerst in der Sache Zurückhaltung zu empfehlen, bis die Entscheidung gefallen sei. Doch nicht alle hielten sich daran. So wurden zwei sehr junge englische Priester in England, P. McMahon SVD und Father Cocker, gemäßigelt. Der erstere hatte in der „Birmingham Post“ vom 19. Februar 1965 zugunsten der künstlichen Empfängnisverhütung bei einer kinderreichen Mutter Stellung genommen, der andere, bekannt durch seine Briefe in der katholischen Wochenschrift „The Tablet“, hatte ihn in Radio und Fernsehen öffentlich unterstützt.

Eine neue Initiative des Papstes

Überraschend veröffentlichte nun der „Osservatore Romano“ (29./30. 3. 65) ein Communiqué des vatikanischen Presseamtes zur letzten Sitzung der zuständigen päpstlichen Kommission, mit einer Ansprache, die der Papst auf einer Audienz während dieser Sitzung an die Mitglieder der Kommission richtete. Das Communiqué lautete folgendermaßen:

„Die vom Heiligen Stuhl eingerichtete Kommission zum Studium der Bevölkerungsprobleme, der Familie und der Geburten hat in Rom ihre vierte Sitzung abgehalten. Die Plenarsitzungen wurden von Msgr. Leo Binz, Erzbischof von St. Paul, Minnesota (USA), geleitet.

Die Kommission hat die während der vorhergehenden Sessionen begonnenen Arbeiten über die verschiedenen Aspekte des ihr zur Prüfung unterbreiteten Problems weitergeführt.

Ein endgültiges Resümee der Arbeiten mit den verschiedenen Elementen des Problems im Lichte der verschiedenen Disziplinen wird nach Schluß der Sitzung redigiert. Die Kommission hat außerdem die notwendigen Maßnahmen zur Fortführung ihrer Arbeiten getroffen.

Fast alle Mitglieder der Kommission haben an der Sitzung in Rom teilgenommen. Aus verschiedenen Teilen der Welt berufen, repräsentieren die Mitglieder der Kommission die verschiedenen Strömungen der heutigen Moraltheologie, ferner der Medizin und Psychologie sowohl für den Bereich der Forschung wie ihrer praktischen Anwendung, der Demographie, der Wirtschaft und der Soziologie, und natürlich ist auch die pastorale Aktion für die Familien und für die Ehevorbereitung zugegen.

In der Gruppe bilden die Laien die Mehrheit. Zu ihnen zählen auch drei Ehepaare in Vertretung christlicher Familien.

Das Generalsekretariat des Organs ist P. Henri de Riedmatten OP anvertraut worden. Die Kommission ist vorgestern, 27. März, von Papst Paul VI. im Thronsaal in besonderer Audienz empfangen worden.“

Ließen schon diese wegen der in der Sache geübten Geheimhaltung unerwarteten Mitteilungen erkennen, daß hier anscheinend etwas getan wurde, um die ungeduldig werdende öffentliche Meinung in der Kirche zu beruhigen, so bestätigt diesen Eindruck der Wortlaut der Ansprache des Papstes, die in derselben Ausgabe des „Osservatore Romano“ in französischer Sprache abgedruckt wurde. Darin wies Paul VI. eingangs auf die delikate Aufgabe der Kommission angesichts des leidenschaftlichen öffentlichen Interesses hin, das besonders die Eheleute und die Seelsorger bewegt. Er dankte den Mitgliedern, daß sie seiner Einladung gefolgt sind „und bereitwillig an Arbeiten teilnehmen, bei denen es Ihnen Ihre Kompetenz für Moraltheologie, Pastoral, Medizin, Wirtschaft, Psychologie, Demographie und Soziologie untersagt, die Anforderungen zu leicht zu nehmen“. Die Liste der Dokumente, die für diese vierte Sitzung der Kommission vorbereitet wurde, zeige den Ernst, mit dem die Arbeit geleistet werde. Der Papst fuhr fort:

Eile geboten!

„Dem Ausdruck unseres Dankes möchten Wir auch einige Worte väterlicher Ermutigung hinzufügen, Ihre Arbeit mit Ausdauer fortzusetzen. Es kann sein, daß das lebendige Wissen um die Notwendigkeit, bestimmte Probleme ausreifen zu lassen, Ihnen einen vernünftigen Aufschub nahelegt. Aber Wir bitten Sie inständig, ja nicht die

Dringlichkeit einer Situation aus den Augen zu verlieren, die von der Kirche und ihrer obersten Autorität unzweideutige Richtlinien verlangt. Man darf nicht das Gewissen der Menschen einer Ungewißheit aussetzen, die heute oft genug das Eheleben daran hindert, sich nach dem Plan des Herrn zu entfalten. Über die so drängenden Fragen der Eheleute hinaus erheben sich außerdem gewisse wirtschaftliche und soziale Probleme, die, wie Wir in Unserer Ansprache vom 23. Juni letzten Jahres sagten, die Kirche nicht vernachlässigen darf.

Das sind, geliebte Söhne, die Pläne, in die hinein eure Forschung gehört: auf der einen Seite eine bessere Kenntnis der physiologischen Gesetze, der psychologischen und medizinischen Sachverhalte, der demographischen Entwicklungen und sozialen Umwälzungen; auf der anderen Seite und vor allem der Plan des göttlichen Lichtes, das über diese Tatsachen die Gegebenheiten des Glaubens und der traditionellen Lehre der Kirche ausbreitet. Wie eine aufmerksame Mutter hat die Kirche tatsächlich zu allen Zeiten die Sorge, auf die großen Probleme, die sich dem Menschen stellen, eine angemessene Antwort zu geben.“

Im weiteren erklärte der Papst, man könne im gegenwärtigen Fall das Problem so zusammenfassen: „In welcher Form und nach welchen Normen sollen die Ehegatten in der Erfüllung ihrer gegenseitigen Liebe den Dienst am Leben leisten, zu dem sie berufen sind? Die christliche Antwort wird immer vom Bewußtsein der Pflichten inspiriert sein, von der Würde des Ehestandes, in welchem die Liebe christlicher Gatten durch die Gnade des Sakramentes veredelt wird, und von der Größe der Hingabe, die dem Kind dadurch widerfährt, daß es ins Leben gerufen wird. Als Hüterin des göttlichen Gesetzes, des natürlichen wie des positiven, wird die Kirche nicht zulassen, daß man den Preis für das Leben herabsetzt noch die erhabene Eigenart der Liebe, die fähig ist, über sich hinauszuwachsen in der gegenseitigen Hingabe der Gatten und schließlich in der noch uneigennützigeren Hingabe eines jeden von ihnen an ein neues Menschenwesen.“

Die Gewissensnot der Vielen

Von allen diesen Elementen, so meinte der Papst, habe unsere Zeit vielleicht ein schärferes Bewußtsein als die Vergangenheit. Er habe die Hoffnung, daß es für die gegenwärtigen, so schwer lastenden Probleme eine Lösung geben werde. „Wir haben gewünscht, daß die Basis Ihrer Forschungen erweitert werde, daß die verschiedenen Strömungen der Theologie darin besser vertreten seien, daß diejenigen Länder unter Ihnen ihre Stimme zur Geltung bringen können, die auf soziologischem Gebiet die großen Schwierigkeiten kennen, daß die Laien und besonders die Ehepaare eine qualifizierte Vertretung erhalten bei einem so schwerwiegenden Unternehmen. Sie sind nun in eine neue und entscheidende Etappe ihrer Arbeiten eingetreten. Wir haben das Vertrauen, daß Sie sie mit Mut zu ihrem Ziel führen. Wir möchten es Ihnen gleich noch einmal sagen: die Frage ist zu wichtig, die Ungewißheiten in mancher Hinsicht sind zu schmerzlich, als daß Sie sich nicht zur Eile gedrängt fühlten durch die Liebe zu allen, denen Wir eine Antwort schuldig sind. Dafür werden Ihre Arbeiten Uns, Wir hoffen es, die Grundlagen bieten. Widmen Sie sich also mit ganzem Herzen Ihrer Aufgabe, lassen Sie ausreifen, was reifen muß, aber verstehen Sie die Not so vieler Menschen, und arbeiten Sie mit Nachdruck, ohne Sorge vor Kritik und

Schwierigkeiten. Sie stehen im Dienst der Kirche und des Stellvertreters Jesu Christi, der auf Ihre Kommission das Licht aus der Höhe herabfleht . . .“

Überschaut man diese Rede im Ganzen, so gibt sie zwar keinerlei Anhaltspunkte dafür, in welcher Richtung sich eine Lösung in den Arbeiten der Kommission anbahnt, aber unverkennbar ist, daß der Papst zur Eile mahnt, ohne doch in den sachlich notwendigen Gang der Arbeit eingreifen zu wollen oder eine bestimmte Frist zu stellen. Die Öffentlichkeit soll jedenfalls den Eindruck erhalten, daß die Entscheidung unterwegs ist.

**Kardinal Bea
Gegenbesuch bei
Patriarch
Athenagoras I.**

Die Dritte Panorthodoxe Konferenz auf Rhodos im November 1964, die zwar noch nicht zum Dialog der Gesamtorthodoxie mit Rom bereit war,

aber den einzelnen Mitgliedern die Anknüpfung eines Dialogs freigab, hat eine rasche Fortsetzung der Beziehungen zwischen Papst Paul VI. und dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. von Konstantinopel ermöglicht. Dazu hat viel beigetragen die Botschaft, die seinerzeit der Papst unter dem 29. Oktober 1964 mit der Unterschrift „Paul VI., Papst, Bischof von Rom“ an die Dritte Panorthodoxe Konferenz gerichtet hatte (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 222 ff.). Der entscheidende Inhalt dieser im Wortlaut recht allgemein gehaltenen Botschaft (vgl. den gesamten Wortlaut in „Wort und Wahrheit“, Januar 1965, S. 20) war die Tatsache, daß der Papst das Zweite Vatikanische Konzil und die Panorthodoxe Konferenz in eine Parallele zueinander setzte und, „durchdrungen von der Wichtigkeit dieser ehrwürdigen Versammlung“, den Heiligen Geist auf sie herabrief. Ein Kenner der Sache, der auch als Beobachter auf Rhodos zugegen war und die Wirkung der Botschaft feststellen konnte, Olivier Rousseau OSB (Chevetogne), hat den Akt des Papstes dahin bewertet, daß Rom endlich wieder die Orthodoxen Kirchen in ihrer eigenen kanonischen Ordnung als „eine ekklesiale Einheit“ anerkannt habe (vgl. „Irénikon“, 1964, S. 487 ff.) und daß der Papst darin wohl über den Inhalt des Ökumenismusdekrets noch hinausgegangen ist, jedenfalls es in einem wesentlichen Punkte konkretisiert hat (vgl. dazu auch den Beitrag von Kardinal Lercaro in „Irénikon“ [Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 287]).

Diese Botschaft vom 29. Oktober 1964 hat die Entsendung einer eigenen Delegation des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel zur Unterrichtung zunächst des Papstes, dann anderer Kirchen, erleichtert. Sie wurde am 15. Februar 1965 herzlich von Papst Paul VI. empfangen, obwohl das ihm überreichte Begleitschreiben von Patriarch Athenagoras an „den Papst des Alten Rom“ gerichtet war, worin eine Einschränkung des Primats auf die Lateinische Kirche gesehen werden könnte, denn Athenagoras weiß sich als Patriarch des Neuen Rom, wie seinerzeit Byzanz, das heutige Konstantinopel, genannt wurde (vgl. über diesen Empfang Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 316).

„Im Lichte der Auferstehung . . .“

Sechs Wochen nach seinem Besuch beim Weltrat der Kirchen in Genf, der der Zusammenarbeit mit allen seinen Mitgliedskirchen, also auch den Orthodoxen, galt (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 312 f.), reiste Kardinal Augustin Bea als Präsident des Sekretariats zur

Förderung der Einheit der Christen mit dem Sekretär des Sekretariats, Bischof J. W. Willebrands, und dem Untersekretär für die Kontakte mit den Orthodoxen, P. Duprey PA, am 2. April 1965 nach Konstantinopel, um den Besuch der Delegation des Ökumenischen Patriarchen in Rom zu erwidern und den „Dialog der Liebe“ fortzusetzen. Er wurde am 3. April von Athenagoras empfangen und überreichte ihm mit einem Brustkreuz Johannes' XXIII. ein Schreiben von Papst Paul VI. Darin hieß es u. a., der Papst wolle wie sein Vorgänger zur Wiederherstellung der Einheit unter den Christen beitragen und wisse sich dabei in Übereinstimmung mit den Konzilsvätern, die das wichtige Dekret über den Ökumenismus mit den Anfangsworten „Unitatis redintegratio“ angenommen hätten. Wiederum stellte er die Gleichartigkeit der Thematik des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Panorthodoxen Konferenz fest. Er nannte beide „ein neues Zeichen für das Wirken des Heiligen Geistes“ und sprach von der „Verwirklichung des gemeinsamen Programms der Brüderlichkeit“. Auf dem langen Wege solle der Besuch des Kardinals ein neuer Schritt sein, der im Angesicht des nahenden Osterfestes erfolge und die gemeinsame Teilnahme am Wunder der Auferstehung bezeuge („La Croix“, 6. 4. 65).

Beim feierlichen Empfang nach der Teilnahme an einer Liturgie in der Kirche des Patriarchats richtete Kardinal Bea eine französische Ansprache an den Patriarchen, die von der gemeinsamen Vorbereitung der Einheit handelte. In dem „Dialog der Liebe“ habe sie jetzt schon begonnen. Der Patriarch antwortete auf Griechisch und erklärte: „Heute richten wir unseren Blick auf das geschichtliche Evangelium, das wir leben. So werden wir den festen Grund der alten Bruderschaft wiederentdecken . . .“ und zum Werke des Wiederaufbaues beitragen.

Es fanden mehrere Begegnungen des Kardinals mit Athenagoras I. statt. Außerdem besuchte Kardinal Bea die Theologische Hochschule auf der Insel Halki und richtete an die 84 orthodoxen Seminaristen eine Ansprache. Schließlich empfing er in der Internuntiat der Vertreter des lateinischen Klerus und machte dem Gouverneur von Istanbul sowie dem armenischen Patriarchen Schnork Kaloustian seine Aufwartung. Am 4. April trat Kardinal Bea seine Rückreise nach Rom an und machte in Athen eine kurze Zwischenlandung. Er wurde dort vom Direktor der Kirchenabteilung im Außenministerium begrüßt. Die griechische Presse hatte dem Besuch des Kardinals im Phanar angesichts der behaupteten Drohungen Ankaras gegen das Patriarchat eine mehr politische Bedeutung beigemessen, die allenfalls eine Nebenwirkung gewesen ist.

**Gründung eines
Sekretariats für
die Ungläubigen**

Am 8. April wurde die Errichtung eines eigenen vatikanischen Sekretariats für die Ungläubigen bekanntgegeben. Zum Präsidenten des neuen Sekretariats, das wie bereits das Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen kein Konzilsorgan, sondern eine ständige päpstliche Einrichtung bildet, obwohl der Plan zu seiner Gründung ursprünglich auf entsprechende Äußerungen im Plenum zurückgeht, wurde der Erzbischof von Wien, Kardinal Franz König, ernannt. Zum Sekretär des neuen Sekretariats wurde der italienische Salesianer Vincenzo Miano, Dekan der philosophischen Fakultät der Hochschule seines Ordens in Rom, bestellt. Miano ist in Italien als Verfasser einer Enzyklopädie über den Atheismus

bekannt geworden, gilt also als wissenschaftlicher Fachmann in seinem Zuständigkeitsbereich. Der Sitz des Sekretariats ist Rom. Kardinal König bleibt aber Erzbischof von Wien. Das Sekretariat wird eine ähnliche Struktur erhalten wie das Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen. Es wird gebildet aus einer Gruppe von Bischöfen aus den verschiedenen Teilen der Welt und einer größeren Zahl von Fachleuten als Konsultoren. Wie es heißt, sollen nicht nur Katholiken, sondern auch Vertreter anderer christlicher Kirchen und auch der nichtchristlichen Religionen für die Mitarbeit gewonnen werden. Die Absicht, auch Angehörige anderer Religionen zur Mitarbeit heranzuziehen, zeigt, daß das neue Organ auf eine enge Zusammenarbeit mit dem Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen angelegt ist. In beiden Fällen wurden übrigens bisher die Namen der Mitglieder und Konsultoren nicht bekanntgegeben. Die enge Verbindung und gegenseitige Ergänzung der beiden Sekretariate ergibt sich aus dem Bemühen, mit allen Religionen zu einer Zusammenarbeit angesichts des modernen Atheismus zu kommen.

In einer von KNA (10. 4. 65) verbreiteten Erklärung gab Kardinal König einige Hinweise auf die Aufgaben des neuen Sekretariats. Auch bei dieser Gründung gehe es der Kirche in erster Linie um seelsorgliche Anliegen. Es sei nicht Aufgabe des Sekretariats, „einen Kampf gegen den Atheismus, auch nicht gegen den militanten Atheismus zu organisieren, sondern, alle Möglichkeiten aufzuspüren, um in der immer mehr eins werdenden Welt den Lebensraum der Religion in der modernen Gesellschaft zu sichern und durch Kontaktnahmen und geistige Auseinandersetzungen Friedensaktionen zu ermöglichen“. Das Sekretariat werde sich mit dem Atheismus in drei verschiedenen Erscheinungsformen zu befassen haben: mit dem praktischen Atheismus im Sinne des religiösen Indifferentismus und Agnostizismus; mit dem doktrinären Atheismus in seinen verschiedenen Formen, besonders soweit er organisiert in Erscheinung tritt, aber ohne staatliche Förderung; mit dem Atheismus in den kommunistischen Ländern. In bezug auf alle diese Bereiche werde das Sekretariat nicht eigentlich selbst Initiativen ergreifen, sondern bereits bestehende koordinieren. Seine praktische Arbeit werde sich wesentlich auf wissenschaftliche Untersuchungen über den Ursprung und die verschiedenen Auswirkungen des modernen Atheismus auf wissenschaftlichem und literarischem Gebiet konzentrieren. Aufgabe des Sekretariats sei es auch, die Katholiken über die Probleme des Atheismus sachlich zu informieren. Eine der Hauptschwierigkeiten sah Kardinal König zunächst darin, festzustellen, wer von seiten atheistischer Gruppen an entsprechenden Kontakten und Gesprächen interessiert sein könnte. Geplant sind Zusammenkünfte und Symposien auf verschiedenen Ebenen, zu denen auch Vertreter des Atheismus eingeladen werden sollen.

„La Croix“, die die Gründung des Sekretariats bereits am 27. März meldete, weist auf die Stelle in der Enzyklika *Ecclesiam suam* Papst Pauls VI. hin, an der dieser die Möglichkeiten des Dialogs mit dem Atheismus umschrieben hat (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 581). Die dortigen Ausführungen des Papstes, in denen er auf die großen Schwierigkeiten des Dialogs mit dem in politischen Systemen organisierten Atheismus hinweist, zugleich aber die positiven Anliegen des modernen Atheismus würdigt, dürften in der Tat in engem Zusammenhang mit der Neugründung stehen.

Konflikt zwischen Episkopat und der katholischen Studentenschaft in Frankreich

Die latenten Spannungen um die Umschreibung der Natur und der Ausrichtung des Laienapostolats und die Rolle, die dabei den Verbänden der spezialisierten Katholischen Aktion zukommt, eines der klassischen Themen innerkatholischer Auseinandersetzungen in Frankreich, haben sich in letzter Zeit und in Zusammenhang mit der Konzilsdiskussion über das Laienapostolat von neuem verschärft. (Zur langen Vorgeschichte vgl. ACJF: Signification d'une crise, Ed. de l'Épi, Paris 1964.) Diese Spannungen haben in den letzten Märztagen zu einem offenen Konflikt zwischen dem Episkopat und der Organisation der Katholischen Aktion für die Schüler höherer Schulen und Studenten (JEC) geführt. Unmittelbarer Anlaß des Konfliktes war die Erstellung und Verabschiedung des jährlichen Aktionsprogramms der JEC, in dem nach der Auffassung der Minderheit und des Episkopats die erzieherischen und eigentlichen apostolischen Aufgaben gegenüber dem zeitlichen Engagement im studentischen Milieu, den Solidaritätsbekundungen mit den studentischen Interessenverbänden (einschließlich der kommunistisch orientierten) und der scharfen Opposition gegen die vom Vorstand als politisch reaktionär und sozial rückständig angesehene Schulpolitik der Regierung zurücktraten. Der Episkopat hielt diese Orientierung des Verbandes mit den Zielen der Katholischen Aktion (der die JEC und die JECF angehören) für unvereinbar. Der gleiche Gegensatz hatte bereits vor einem halben Jahr zur „stillen“ Entlassung des damaligen Generalsekretärs, H. Nallet, geführt.

Der Vorstand der JEC entlassen

Der Konflikt wurde öffentlich bekannt durch ein Pressecommuniqué der Informationsstelle des französischen Episkopats. In diesem Communiqué wurde erklärt: Angesichts der gegensätzlichen Meinungen, die sich innerhalb der Nationalsekretariate der JEC und der JECF (weiblicher Zweig der katholischen Studentenschaft) manifestierten, habe sich der Ständige Ausschuß des französischen Episkopats in der Sorge um die apostolische Ausrichtung dieser Verbände gezwungen gesehen, „dem Nationalvorstand Fragen über die Natur und die grundsätzliche Orientierung der Verbände zu stellen“. Weiter hieß es in dem Communiqué: „Jene Vorstandsmitglieder, die auf diese Fragen eine negative Antwort gegeben haben, haben bis zur Evidenz gezeigt, daß sie nicht mehr ermächtigt sind, für die beiden Verbände der Katholischen Aktion die Verantwortung zu tragen.“ Der Episkopat bewahre sein ganzes Vertrauen gegenüber den beiden Verbänden der studentischen Jugend und zähle auf die Mitglieder des Nationalvorstandes, die positiv geantwortet haben, zur künftigen Fortsetzung der Arbeit dieser Verbände (vgl. „Le Monde“, 31. 3. 65). Diese Mitteilung im Namen des zentralen Exekutivorgans der französischen Bischofskonferenz besagte nichts anderes als die Absetzung bzw. Entlassung der Mehrheit des Vorstandes einschließlich der beiden Nationalsekretäre der JEC. Auf jeden Fall handelte es sich um eine ungewöhnliche Maßnahme in ungewohnter Form. Die Reaktion gegen diese Maßnahme war um so heftiger, als der Ständige Ausschuß der Bischofskonferenz gerade wenige Tage vorher die linksstehende katholische Tageszeitung „Témoignage Chrétien“ wegen der Veröffentlichung eines Referates von R.

Garaudy, einem Mitglied des Zentralkomitees der kommunistischen Partei, das dieser auf der letzten „Woche der katholischen Intellektuellen“ gehalten hatte (vgl. „Témoignage Chrétien“, 25. 3. 65), öffentlich getadelt hatte, ohne die Redaktion zu hören oder vorher zu verständigen. Ohne daß zwischen beiden Vorgängen ein direkter Zusammenhang bestünde, richteten sich die beiden Maßnahmen wohl in beiden Fällen auch gegen die Gefahr eines nach der Meinung des Episkopats falsch verstandenen Dialogs mit den Marxisten und die Möglichkeit kommunistischer Infiltration. Während aber die Redaktion von „Témoignage Chrétien“ den öffentlichen Tadel tief bedauerte, aber hinnahm und sich unterwarf (vgl. „Témoignage Chrétien“, 1. 4. 65), weigerte sich die Mehrheit des Vorstandes der JEC (15 gegen 12) und der JECF (14 gegen fünf), die Entlassung durch den Episkopat hinzunehmen, da sie nicht nur den Bischöfen, sondern auch den Verbandsgruppen gegenüber, die sie gewählt haben, verantwortlich seien.

In einem Pressecommuniqué beleuchteten die beiden Generalsekretäre die unmittelbare Vorgeschichte der Entscheidung des Episkopats. Der Erzbischof-Koadjutor von Paris, Pierre Vuillot, gleichzeitig Vorsitzender der Bischofskommission für den Schul- und Universitätsbereich, habe am 26. März 1965 im Sekretariat der JEC den Nationalleitern fünf Fragen gestellt. Diese seien der Meinung gewesen, auf so allgemein gehaltene Fragen nicht sogleich antworten zu können, und hätten sich Bedenkzeit erbeten, um deren praktische Implikationen zu studieren. Diese sei ihnen aber verweigert worden. Man habe um Auskunft über die Konsequenzen gebeten, die sich aus den vorgelegten Grundsätzen für die Aktion der Verbände ergeben könnten. Die Auskünfte, die dabei vor allem zur Frage des Engagements gegeben worden seien, hätten die Unvereinbarkeit der in den Fragen enthaltenen Prinzipien mit der gegenwärtigen, auf den letzten Nationalkongressen umschriebenen Ausrichtung erwiesen. Wörtlich hieß es in der Mitteilung: „Da der Stil der Katholischen Aktion, wie er von der Hierarchie dargelegt wurde, im Gegensatz steht zur Erfahrung der Verbände, haben die Nationalleiter negativ antworten müssen. Da sie vor den Verbandsgruppen, von denen sie mit der Leitung beauftragt worden sind, die Verantwortung für die Orientierung des Verbandes tragen, präzisieren die von den Bischöfen abgelehnten Nationalleiter ihre Positionen: Sie bleiben in Funktion bis zur Diskussion mit den Gruppenleitern, und sie berufen zu diesem Zweck die Nationalkomitees für den 8. und 9. April ein“ (vgl. „La Croix“, 1. 4. 65).

Sympathiekundgebungen und Gegenerklärungen

Die Maßnahme des Episkopats hat nicht nur bei den unmittelbar Betroffenen zu hartem Widerstand geführt. Man kritisierte vor allem die Art des Vorgehens als wenig „kollegial“ und rücksichtsvoll. Auch zeigte man sich darüber verwundert, daß der Episkopat in ganz ungewohnter Weise von sich aus die Flucht in die Öffentlichkeit gewählt hatte und die Presse über die Konfliktsituation informierte. Solche Methoden verträgen sich schlecht mit dem Geist, der durch das Konzil in die Kirche eingezogen ist, und mit der Stellung des Laien, die dieses Konzil ihm in der Kirche zuerkennt. Ein ehemaliges Mitglied des Vorstandes der JEC tat sogar die Äußerung, die französischen Bischöfe stünden mit solchen Methoden keineswegs hinter der gescholtenen römischen Kurie zurück (vgl.

„Le Monde“, 1. 4. 65). Der Vorstand der katholischen Landjugend (ebenfalls spezialisierter Verband der Katholischen Aktion) schloß sich in einer eigenen Pressemitteilung der Meinung der von den Bischöfen „entlassenen“ Vorstandsmitglieder der JEC an. Darin hieß es: „Diese Intervention, die erste dieser Ordnung, die man in der Kirche Frankreichs kennt, erscheint uns schwerwiegend. Bildet sie nicht einen Angriff auf die Rechte der Laien in der Kirche und daher konsequenterweise einen Angriff auf das christliche Engagement in der Welt? Riskiert dieser Eingriff in das Leben der studentischen Verbände nicht die Kompromittierung des Dialogs zwischen Bischöfen und Laien?“ Sie ihrerseits, so heißt es in der Erklärung weiter, möchten diesen Dialog in loyaler Weise fortsetzen, aber sie müßten in diesen Ereignissen eine Divergenz feststellen, die die Aktion der Laien im Dienste Christi und im Dienste der Kirche nur schädigen könnte (vgl. „La Croix“, 1. 4. 65).

24 ehemalige Generalsekretäre der JEC, darunter im französischen Katholizismus angesehene Universitätsprofessoren und ein ehemaliger Minister, richteten ein Protestschreiben an Erzbischof-Koadjutor Vuillot, in dem sie die Art und Weise des Publikwerdens der Krise bedauerten und in ähnlicher Weise die Frage stellten, ob man durch solche Eingriffe nicht „die normale Entwicklung“ dieser Verbände gefährde und die Isolierung der Christen in der Welt besiegle. Sie schrieben: „Bei der ganzen Sachlage der Dinge können wir Ihnen versichern, daß wir, wenn uns ähnliche Fragen gestellt worden wären wie den gegenwärtig verantwortlichen Leitern, in der Zeit, wo wir unsere Verantwortung in der JEC und in der JECF übernommen haben, ebenfalls die Fragen nicht hätten beantworten können.“ Nur die Sendung, die die Kirche den Verbänden übertragen habe, genüge nicht. Es sei ebenso wesentlich, die Verantwortung der Verbände in dem Milieu, dessen Realität sie voll auf sich nehmen, zu berücksichtigen. Unter Hinweis auf eine andere Auseinandersetzung zwischen der JEC und der Hierarchie im Jahre 1957 fragten die Unterzeichner, ob sich ein wirklicher Dialog zwischen den Laien und der Hierarchie auf Fragen gründen lasse, die als Antwort nur ja oder nein gestatten (vgl. „Le Monde“, 4./5. 4. 65). Ein ehemaliger, nicht namentlich genannter Leiter der JEC erhob in „Le Monde“ (2. 4. 65) schwere persönliche Vorwürfe gegen den Vorsitzenden der zuständigen Bischofskommission, Erzbischof-Koadjutor Vuillot. Die Krise könne nicht von der Frage der damit verwickelten Personen getrennt werden. Erzbischof Vuillot habe sich, seitdem er Koadjutor in Paris sei, die meisten verantwortlichen Leiter der katholischen Verbände entfremdet, das hänge mit „seinen sehr autoritären Vorstellungen“ zusammen. Ähnliche Vorwürfe oder Vorbehalte klangen auch in diversen Pressekommentaren an.

Position des Episkopats und der Minderheit

Diese Reaktion der Betroffenen und der mit ihnen Sympathisierenden führte zu mehreren weiteren Stellungnahmen von Seiten des Episkopats bzw. von Seiten des Erzbischof-Koadjutors Vuillot und zu einer Gegenerklärung der vom Episkopat gestützten Minderheit der JEC. In einer zu diesem Zweck einberufenen Pressekonferenz suchte Erzbischof-Koadjutor Vuillot das Verhalten des Episkopats zu rechtfertigen und die Gründe darzulegen, die diesen zu der Maßnahme gezwungen hätten, versuchte aber gleichzeitig die Situation zu entschärfen. Es handele

sich beim ganzen Vorgang weniger um eine Krise der JEC oder um eine Krise zwischen dieser und dem Episkopat, es handle sich vielmehr um eine gesunde Spannung unter den jungen Leuten selbst. In einem Antwortschreiben auf die oben erwähnte Interpellation der ehemaligen Generalsekretäre forderte Veillot diese auf, sterile Polemiken zu begraben und die offenen Fragen mit der Hierarchie zu diskutieren. Ihrer Auffassung von den Aufgaben der Verbände der spezialisierten Katholischen Aktion in ihren jeweiligen Milieus könne er freilich nicht zustimmen. Die Katholische Aktion stehe im Auftrag der Hierarchie, engagiere mit ihrer Aktion die Kirche als solche, deswegen müsse sie sich auf reine Apostolats- und Erziehungsaufgaben beschränken; politisches oder gewerkschaftliches Engagement im strengen Sinne vertrage sich nicht mit ihrer rein religiösen Zielsetzung (vgl. „La Croix“, 4./5. 4. 65 und „Le Monde“, 3. 4. 65).

Die Stellung des Episkopats zur ganzen Frage ergab sich auch aus einem Kommuniqué der „neuen Nationalleitung“ (in der nur Repräsentanten der mit den Bischöfen solidarischen Minderheit vertreten sind). Nach der Erklärung der Minderheit hat die JEC „als erstes und wesentliches Ziel, durch Leben und Wort Zeugnis zu geben von Christus dem Erlöser“. Die JEC sei ein Verband der Katholischen Aktion, die durch die zuständigen Bischöfe im Auftrag der Kirche stehe. Zwischen den Laienaposteln und der Hierarchie müsse enge Verbindung und ein normaler Informationszusammenhang bestehen. Zudem bestehe die Aufgabe der JEC nicht in der bloßen Pflege menschlicher Solidarität. Sie habe vielmehr die Aufgabe, den Menschen ihres Milieus Christus zu verkünden und darzustellen. Dabei beschränke sie sich keineswegs auf nur individuelle Aktion, sondern übe ihre apostolische Tätigkeit in allen Gruppen und Kollektiven aus, „um die Strukturen und die Mentalitäten des Milieus umzuwandeln“. Aber ihre Aufgabe bleibe auf die Anstachelung der Gewissen und auf erzieherische Maßnahmen zugunsten der Studenten beschränkt. Die Studenten innerhalb der JEC in einer bestimmten politischen Richtung zu engagieren, schade dem Verband und habe nichts mit der eigentlichen Funktion der JEC zu tun. In einer separaten Verlautbarung erklärten sie die Einberufung der Nationalkomitees durch die Mehrheit für nichtig und beriefen für den 1. Mai den Nationalrat ein. Die abgesetzte Mehrheit fügte sich auf der Tagung der Nationalkomitees diesem Entschluß.

Die fünf Fragen

Noch deutlicher kommt die Haltung des Episkopats und der Minderheit in den fünf Fragen zum Ausdruck, die Erzbischof-Koadjutor Veillot in der Zusammenkunft im Generalsekretariat den Studenten gestellt hatte und deren Wortlaut in „La Croix“ vom 1. April 1965 veröffentlicht wurde. Die fünf Fragen bezogen sich auf die religiöse Sendung der JEC, auf deren Unterordnung unter den Episkopat, auf die Art der Ausübung des Laienapostolats im studentischen Milieu, auf die Funktion der geistlichen Assistenten (auch diese standen mit dem Vorstand längere Zeit in Konflikt und hatten sich den Standpunkt der Minderheit zu eigen gemacht), auf den Zusammenhang zwischen apostolischem Zeugnis und zeitlichem Engagement. Die erste Frage lautete allgemein, ob die Studenten bereit seien, die übernatürliche Zielsetzung ihres Verbandes anzuerkennen. Differenzierter und schwieriger war der Inhalt der anderen Fragen. Das Apostolat bestehe nicht in der Bekundung menschlicher Solidarität. Die Ak-

tion der JEC müsse zu einer besseren „expliziten Offenbarung des Glaubens“ und zu einem Leben der jungen Leute führen, wie es der Berufung der Studenten als Kinder Gottes entspreche. Ob die Studenten diese Zielsetzung bejahten. Schwerwiegender für die Studenten waren die weiteren Fragen: ob sie die enge und organische Bindung des Laienapostolats an die Hierarchie anerkannten, ob sie bejahten, daß sie ihre Funktion nur in dieser engen und „organischen Bindung“ erfüllen können, daß zwar gemeinschaftliche Apostolatsformen notwendig sind zur Durchdringung der Strukturen, daß sie aber nur christlicher Sauerkeit in ihrem Milieu sein könnten und zwischen Apostolat und zeitlichem Engagement genau unterscheiden müßten, daß ihre Funktion eine ganz andere sei als die von Interessenverbänden oder politischen Parteien und sie sich deshalb jeder politischen oder gewerkschaftlichen Stellungnahme enthalten müßten; ob sie diese Grenzen im zeitlichen Engagement anerkannten. Die geistlichen Assistenten müßten zwar in Respektierung des Laien ihr Amt ausüben, aber sie müßten an der Vorbereitung der Jahresprogramme und an den verschiedenen Sitzungen und Begegnungen der Gruppen aktiven Anteil nehmen und hätten gegenüber dem Episkopat Verantwortung für die doktrinale Ausrichtung und das geistliche Wohl der Gruppen zu tragen. Ob sie mit dieser Konzeption einverstanden seien.

Um was es geht

Die tieferen Gründe, die zur Krise zwischen Episkopat und JEC geführt haben, sind nicht leicht zu eruieren, da die konkreten Fälle, an denen man sich offenbar gestoßen und auseinandergeredet hat, sich in den verschiedenen Erklärungen und Gegenerklärungen nur sehr undeutlich niederschlagen. Doch sind es, wie auch in den verschiedenen Kommentaren der katholischen und unabhängigen französischen Presse vermerkt wird, vor allem zwei: eine verschiedene Auffassung des Laienapostolats bei der Hierarchie und bei den Verbänden der Katholischen Aktion (die Divergenzen bleiben keineswegs auf die JEC beschränkt) und die Angst der Hierarchie vor einer Politisierung der Katholischen Aktion bzw. gewisser ihrer Verbände. Im Hintergrund mag auch die Befürchtung stehen, politisches oder parapolitisches Engagement könnten die Gegensätze innerhalb des französischen Katholizismus noch mehr verschärfen und angesichts des Widerstandes konservativer Katholiken gegen die ersten konziliaren Reformen gefährliche Formen annehmen. Es ist nicht einmal die Gefahr der kommunistischen Infiltration als solche, die der Episkopat fürchtet, wie etwa die öffentliche Rüge an „Témoignage Chrétien“ vermuten ließe, sondern die Politisierung der katholischen Verbände und damit politische Verwicklungen der Kirche als solcher, da die Katholische Aktion ja unter der verantwortlichen Leitung der Hierarchie steht. Der primäre Grund liegt aber in der spezifischen Auffassung des französischen Episkopats von der Katholischen Aktion, von der „organischen Bindung an die Hierarchie“, von der in den Fragen die Rede war. Die Auffassung der französischen Bischöfe von der Katholischen Aktion ist gekennzeichnet von einer engen Verquickung zwischen dieser und dem Laienapostolat schlechthin, was gelegentlich zu praktischer Identifizierung führt. Sie haben diese Konzeption auch auf dem Konzil verfochten, im Gegensatz etwa zu Kardinal Suenens und einem Teil des amerikanischen Episkopats (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 165).

Das führt zu einer etwas zu uniformen Auffassung von der Sendung des Laien. Gerade dagegen wehren sich die Vertreter der JEC. Andererseits ist es verständlich und notwendig, daß der Episkopat den ideologisch und politisch „verwundbarsten“ katholischen Verband (vgl. „Le Monde“, 1. 4. 65) enger in seine Verantwortung nehmen will. Doch bleibt die dornige Frage, wie es Verbänden der Katholischen Aktion möglich ist, sich an die „rein“ kirchlich-religiöse Zielsetzung zu halten und doch die „Strukturen und die Mentalitäten des Milieus“ umzuwandeln.

Revision des Mandats?

Diese Frage aber stellen sich viele katholische Laien innerhalb und außerhalb der Verbände der Katholischen Aktion im Zusammenhang mit der Maßnahme des Episkopats gegen den Vorstand der JEC. Diese Frage spiegelt sich auch in zahlreichen Leserzuschriften an Zeitungen wider. „Témoignage Chrétien“ (8. 4. 65) schreibt dazu: Es stünde dem Episkopat selbstverständlich frei, die Grenzen der Aktion der Katholischen Aktion zu bestimmen. Jedem stünde es ja frei, in diese einzutreten oder nicht. Es gehe aber nicht an und widerspreche der Natur des Laienapostolats, daß nur das Apostolat der Katholischen Aktion im vollen Sinn als kirchlich anerkannt werde. Wer sich innerhalb der Katholischen Aktion engagiere, sei gezwungen, sich auf rein religiöse Aufgaben zu beschränken, und könne sich nicht voll im zeitlichen Bereich engagieren, wie es ihm sein Gewissen aufgabe. Engagiere er sich aber außerhalb der Katholischen Aktion, werde er von der Kirche nicht voll anerkannt. Die einseitige Privilegierung der Katholischen Aktion müsse zur Isolierung der Katholiken führen. Für die Weiterentwicklung der JEC gebe es deshalb heute drei Möglichkeiten: entweder in der Katholischen Aktion zu bleiben und die vom Episkopat gesetzten Aktionsgrenzen zu akzeptieren oder nach der Auflockerung dieser Grenzen zu streben oder eine neue Bewegung zu schaffen ohne amtliches Mandat der Hierarchie. Das Verhalten der Mehrheit des Vorstandes läßt an die letzte Möglichkeit denken. Erzbischof-Koadjutor Veillot wies in seiner Pressekonferenz vom 1. April ausdrücklich darauf hin, daß es „andere Formen der Präsenz und des Engagements in der Welt“ gebe als die Katholische Aktion. Darin sahen sowohl „Le Monde“ (2. 4. 65) wie „Témoignage Chrétien“ (8. 4. 65) einen Hinweis auf die Möglichkeit einer Revision des „Mandats“ und der privilegierten Stellung der Katholischen Aktion. Für eine solche Revision setzen sich (im Falle der JEC) besonders jene ein, die wie ein ehemaliges Mitglied des Vorstandes der JEC in einem Leserbrief an „Le Monde“ (10. 4. 65) der Meinung sind, daß die katholische Formung des Studenten und Schülers eine ganzheitliche sein muß und ihre Organisationen deshalb nicht darauf verzichten können, etwa zu hochschulpolitischen Maßnahmen der Regierung Stellung zu beziehen.

Pastorale Neuorganisation der Erzdiözese Madrid

Der derzeitige Erzbischof von Madrid-Alcalá, Casimiro *Morcillo González*, gilt seit langem als einer der lebendigsten spanischen Bischöfe. Er war vorher Bischof von Bilbao, dann seit 1955 Erzbischof von Saragossa. Nach dem Ableben von Bischof Eijo y Garay übernahm er im März 1964 die Diözese der spanischen Hauptstadt, die gleichzeitig zur Erzdiözese erhoben wurde.

Probleme einer Großstadt

Schon im Herbst des gleichen Jahres beauftragte er ein Team von Fachleuten — Soziologen und Seelsorgern, Priestern und Laien — mit dem Studium der derzeitigen Bedingungen für die Seelsorgsarbeit. Er hat deren Arbeit selbst geleitet und schon im Januar 1965 vor der Presse seine Pläne bekanntgegeben, die ganze Diözese pastoral neu zu gliedern. Die Einwohnerzahl Madrids hat sich seit 1900 verfünffacht und liegt heute bei 2,7 Millionen. Die Stadt hat die typischen Großstadtprobleme der Industrialisierung und einer ungeheuren Bevölkerungsfuktuation. Dies hat dazu geführt, daß innerhalb des sonst so priesterreichen Landes ein beträchtlicher Priestermangel herrscht. Für eine geordnete Seelsorge der Erzdiözese Madrid wären 3000 Priester erforderlich, während in Wirklichkeit nur 1100 vorhanden sind, von denen wiederum 35 Prozent bisher nicht in der Seelsorge tätig waren. Die Zahl der Seminaristen aller Jahrgänge sollte ebenfalls 3000 betragen und liegt bei nur 750. Die Vermehrung der Priester und Seminaristen ist eines der Ziele, die sich Erzbischof Morcillo González gesteckt hat. Er rechnet allerdings mit einer Zeit von wenigstens zehn Jahren, bis sich die Dinge hier normalisiert haben.

Als Grundmotiv seiner Reformen hat der Erzbischof das Konzept einer „Gesamtpastoral“ (pastoral de conjunto) verkündet. Diese schließt eine Reihe von Schritten ein, wobei zunächst die organisatorischen Maßnahmen am leichtesten und schnellsten zu verwirklichen waren.

Organisatorische und bauliche Maßnahmen

1. Die Zahl der Pfarreien (bisher 106) soll innerhalb von fünf Jahren auf 360 erhöht werden. Das Stadtgebiet von Madrid wurde in zwölf geographische Zonen eingeteilt, das der umliegenden Provinz (in Spanien sind Provinzial- und Diözesangrenzen identisch) in weitere neun. An der Spitze jeder dieser Zonen steht ein „Seelsorgsvikar“ (vicario pastoral). Die nächste Untergliederung bilden die Dekanate (arciprestazgos), die von fünf auf 73 vermehrt werden und von denen jedes nur noch durchschnittlich sechs Pfarreien umfassen soll. Auf allen vier Ebenen gibt es Seelsorgskommissionen, die aus Priestern und Laien gebildet sind und sowohl dem Studium der Probleme wie der apostolischen Aktivität dienen sollen. Alle diese Kommissionen wurden bereits gebildet, die Seelsorgsvikare bereits ernannt. An der Spitze der Diözesankommission steht der Erzbischof selbst. Auf der Diözesanebene gibt es außerdem sechs fachliche Unterkommissionen und drei Arbeitsgemeinschaften.

2. Als nächster Schritt soll eine gründliche Neuverteilung des Pfarrklerus erfolgen, wobei auch die Ordenspriester in breitem Ausmaß in der Seelsorge eingesetzt werden.

3. Die Gründung so vieler neuer Pfarreien macht auch den Bau einer entsprechenden Zahl von neuen Kirchen und deren personelle und sachliche Ausstattung erforderlich. Für die dringendsten Bedürfnisse sollen vorfabrizierte Kirchenbauten mit angrenzenden Schulen provisorisch aufgebaut werden, die sich nach der Errichtung der endgültigen Kirchenräume an andere Stellen weitertransportieren lassen.

4. Anstelle der bisherigen Seminare, auf die der Priesternachwuchs aufgeteilt ist, soll nun ein neues, großes Seminar in Madrid errichtet werden, für das der Bauplatz schon bestimmt ist.

5. In gemeinsamen Bemühungen aller Beteiligten soll ein großes Seelsorgsprogramm entwickelt werden, in dem die

Allgemeininteressen mit den Bedürfnissen einzelner Gruppen und der Eigenart einzelner kirchlicher Organisationen in Einklang gebracht sind.

Abschaffung der Seelsorgsklassen

Als einer der ersten konkreten Schritte wurden am 7. März — gleichzeitig mit der liturgischen Reform — in der Erzdiözese Madrid alle Seelsorgsklassen beseitigt, so daß alle Taufen, Trauungen, Beerdigungen für jedermann durchgeführt werden. In zwei Dutzend Pfarreien wurden gleichzeitig zur Probe bereits auch die Stolgebühren abgeschafft.

Nachdem die ersten Ankündigungen in aller Öffentlichkeit vor der Presse gemacht worden waren, hat der Erzbischof inzwischen in seinem kirchlichen Amtsblatt vom 15. Februar sein Programm im einzelnen dargelegt und begründet. Wenig später erschien eine Broschüre „Neue seelsorgliche Strukturen in der Erzdiözese Madrid-Alcalá“, in der Erzbischof Morcillo González Rechenschaft über seine Vorhaben gibt. Seine Absicht ist es, wie er im Vorwort schreibt, „eine echte Seelsorge zu schaffen, die alle Menschen der Erzdiözese erreicht, ihre religiösen Bedürfnisse berücksichtigt und ihre konkreten Lebensumstände kennt“.

Aus Afrika

Das Dilemma der Kirche in Angola

Für die Christen, die sich um die Zukunft der Kirche Afrikas Sorge machen, hat der Entkolonialisierungsprozeß

der einzelnen Länder des Kontinents nicht nur wirtschaftliche und politische, sondern auch kirchliche Aspekte. Es geht nicht nur um die wirtschaftliche und politische Zukunft der betroffenen Völker, sondern auch um das Schicksal des Christen, um die Präsenz, die Bewährung oder das Versagen der Kirche und des Christen in den zur Selbständigkeit strebenden Ländern. Der Verlauf der Entwicklung ist ja mitentscheidend für die Stellung der Kirche in der Welt und für die Wirkungen des Glaubens in der Gesellschaft. Es ist für die Kirche nicht gleichgültig, wie sich ein solcher Prozeß gestaltet und welche Wendungen er nimmt. Im Fall der portugiesischen Gebiete in Afrika darf man jedenfalls nicht verschweigen, daß durch diesen Prozeß gewisse Institutionen, die sich als segensreich erwiesen oder zum mindesten der Kirche ihre Unterstützung aufgedrängt haben, hinfällig geworden sind. Wegen der engen Verzahnung der Kirche mit diesen Institutionen geraten ihre Positionen selbst ins Schwanken, da sie eines zwar ihr äußerlichen, aber doch wirksamen Prestiges verlustig geht.

Das Land

Angola, von dem im folgenden die Rede ist, ist mit seinen 1 246 700 qkm vierzehnmal so groß wie das Mutterland Portugal und zählt gegenwärtig etwa 4 850 000 Einwohner, halb soviel wie das Mutterland. Die afrikanische Bevölkerung setzt sich aus Bantunegern von den Stämmen der Vimbundu und der Bakongo zusammen. Verstreut leben auch kleine Gruppen Buschmänner. Erst 1922 wurde das Landesinnere befriedet und offiziell eingegliedert. Die Bevölkerungsdichte beträgt vier pro qkm, jedoch ist der Osten und Süden des Landes besonders dünn bevölkert. Etwa 250 000 sind schätzungsweise Weiße und Mischlinge. Die genaue Zahl ist schwer zu bestimmen, da die amtlichen portugiesischen Statistiken keine Angaben über die rassi-

sche Gliederung der Bevölkerung enthalten. Die Zahl der Einwanderer aus Portugal, die während der Unruhen in den Jahren 1960/61 etwas zurückgegangen ist, inzwischen ihren normalen Stand aber wieder erreicht hat, liegt bei 12 000 Personen pro Jahr.

Seit der ersten Landung der Portugiesen in Angola (1482) haben diese die einheimischen Königtümer durch Jahrhunderte bestehen lassen. Erst im 19. Jahrhundert wurden sie abgeschafft und durch eine direkte portugiesische Verwaltung ersetzt. Diese führte 1875 die bei der Bevölkerung verhaßten Arbeitskontrakte ein, mittels derer Männer, Frauen und Kinder als Arbeiter für landwirtschaftliche, später auch industrielle Betriebe und Bergwerke geworben wurden, gewöhnlich für die Dauer einer Saison. Oft wurden sie in weit entfernte Ortschaften geschickt und von ihrer Familie getrennt. Bis 1962 traten neben Betriebsvertretern auch Behörden als Agenten auf, die pro Kopf das Vielfache von dem, was der Arbeiter selber in sechs Monaten verdienen konnte, einnahmen. Heute noch muß jeder Arbeiter einen Passierschein mit Angaben über Arbeitsplatz und Steueraufkommen im letzten Jahr bei sich führen.

Die Entwicklung nach dem Zweiten Weltkrieg veranlaßte die portugiesische Regierung, den Status ihrer Kolonien zu ändern und sie in Provinzen des Mutterlandes umzuwandeln. Die Eigenart ihrer Kolonialverwaltung legte diese Lösung nahe. Durch das Dekret vom Jahre 1951 wurden Angola und Mozambique je eine Provinz. Angola erhielt eine gesetzgebende Versammlung und einen Regierungsausschuß. Erstere zählte 28 Mitglieder, von denen elf von der Bevölkerung, neun von korporativen, kulturellen und religiösen Gruppen gewählt und acht ernannt wurden. Der Regierungsausschuß besteht aus acht hohen Beamten, von denen zwei vom Gouverneur aus der gesetzgebenden Versammlung gewählt werden. Es gibt nur eine politische Partei, nämlich die Nationale Union.

Die portugiesische Verwaltung hat viel dafür getan, die Land- und Viehwirtschaft zu heben. Die Überschüsse (Mais, Maniok, Reis und Bohnen) erreichen jedoch nur bescheidene Ausmaße und werden unter Regierungsaufsicht verkauft. Die Produktion für den Weltmarkt ist zu vier Fünftel in Händen von weißen Bauern und Viehzüchtern. Ihr Besitz befindet sich hauptsächlich im Norden des Landes und in den Küstengebieten. Die Ansiedlung neuer Kolonisten aus Portugal wird durch besonders günstige Bedingungen gefördert. Der Mangel an Arbeitskräften zwingt zur möglichst raschen Mechanisierung dieser Betriebe. Die wichtigsten Exportprodukte sind Kaffee, Sisal und Baumwolle. Angola produziert jährlich 100 000 Tonnen Kaffee. Der Anbau von Sisal ist zum großen Teil in Händen von Bauern deutscher Abstammung, die aus Ostafrika immigriert sind. Der Anbau von Baumwolle durch einheimische Bauern macht heute gute Fortschritte.

Für die Herstellung von Textilien und Fischmehl gab es 1961 bereits 400 Betriebe. Dazu kommen noch Fleischwarenfabriken, Molkereien, zwei Papierfabriken, eine Erdölraffinerie und mehrere Brauereien. Die Hauptschwierigkeit für den Ausbau von Industrien ist die Energiebeschaffung. Bei den noch wenig entwickelten Bergwerken ist die Diamantproduktion am wichtigsten mit etwa einer Million Karat und zehn Prozent des Exportwertes. Angola ist eines der wirtschaftlich fortschrittlichsten Entwicklungsländer. Der Fünfjahresplan 1960—1964 gibt dem Ausbau der Infrastrukturen breiten Raum. Die

Rückständigkeit im Unterrichtswesen führt jedoch zu einem Mangel an qualifizierten Arbeitskräften.

Die katholische Mission

Die lange Geschichte der katholischen Mission in Angola ist durch vielerlei Wechselfälle gekennzeichnet, die in enger Verbindung zur kirchlichen Entwicklung Portugals stehen. Die ersten Missionare landeten im Jahre 1491 in Angola. Um die Mitte des 16. Jahrhunderts trafen Jesuiten und Franziskaner ein. 1596 wurde die Diözese São Salvador errichtet, auf die die heutige Erzdiözese Luanda zurückgeht. Aber — ein denkwürdiger Fall — bereits 1521 gab es in Angola einen einheimischen Bischof, Don Henrique, Sohn eines Negerkönigs. 1693 wurde die Junta das Missões errichtet. Wegen Personalmangel und unzureichenden Methoden, besonders auch wegen der Streitigkeiten zwischen den von der portugiesischen Regierung entsandten Missionaren und den Missionaren der Propaganda Fide kam die Arbeit nur mühsam voran. Wiederholte feindselige Maßnahmen von seiten der Regierung behinderten sie bis weit in die moderne Missionsära hinein, so daß der heutige Rückstand der religiösen und kulturellen Entwicklung verständlich ist. Im Jahre 1759 wurden die Jesuiten aus den portugiesischen Ländern vertrieben, 1834 wurden auch alle übrigen Orden aufgehoben. Es blieben damals nur 23 Priester, davon 21 Angolesen, übrig; 1853 gab es derer nur noch fünf. Die Diözese Luanda hatte von 1826 bis 1852 keinen Bischof, der Klerus verwarhlöste: der Handel wurde sein Hauptgeschäft. 1866 gelang es Rom, für Patres der Kongregation vom Heiligen Geist (Spiritaner) Zutritt ins Land zu erhalten. Als jedoch Portugal 1910 Republik wurde, verbannte die neue laizistische Regierung abermals alle Orden und Kongregationen. An ihre Stelle setzte sie die sogenannte „Laienmission“. Bis 1926 wurden Bischöfe und Missionsobere mit dem Titel „Direktor“ bezeichnet. 1919 wurden die Franziskaner und Spiritaner wieder zugelassen. 1926 hob man die Laienmission sowie das Verbot für die Orden auf.

Schließlich kam 1940 im Rahmen des Konkordats zwischen Portugal und dem Heiligen Stuhl eine „Missionsvereinbarung“ zustande. Diese Vereinbarung erlaubte der Kirche, allerdings unter Beaufsichtigung durch die Regierung, eine weitreichende missionarische Tätigkeit. Die Regierung war zu der Einsicht gekommen, daß sie für die nunmehr unumgängliche geistig-kulturelle Entwicklung der Bevölkerung keinen besseren Gehilfen als die katholische Kirche einsetzen konnte. Für die Kirche aber enthielt der Vertrag Freiheiten und Möglichkeiten von bisher ungeahntem Ausmaß. Er wurde denn auch mit Begeisterung begrüßt. Politisch hat er sich jedoch bald als überholt erwiesen. Der Vertrag sah vor, daß die Missionare in der Regel die portugiesische Nationalität besitzen sollten. Nur Bischöfe und Missionsobere bekommen ein Gehalt, aber alle genießen gewisse finanzielle Vergünstigungen. Der Regierungschef Salazar sagte damals, daß der Vertrag auf die religiöse Organisation der portugiesischen Gebiete in Übersee abzielte. „Es handelt sich einfach darum“, so erklärte er, „die politische Zielsetzung des Kolonialstatuts zu vervollständigen durch die Festigung des geistlichen Besitzes durch die Autorität des Heiligen Stuhles und durch die nationale Assimilierung der Missionstätigkeit, die endgültig in die portugiesische Kolonisationsarbeit integriert wird“ („Informations catholiques internationales“, 1. Juni 1961, S. 20). Kardinal Gonçalves Cerejeira,

der Patriarch von Lissabon, verstand es seinerzeit nicht anders. Wer die Schärfe des kolonialen Problems kenne, das sich auf der internationalen Ebene abspielt, so äußerte er sich damals, werde die Bedeutung der soeben unterzeichneten Vereinbarung ermessen. „Unser missionarischer Auftrag, den Glauben und das Imperium zu verbreiten, wird in Übersee fortgesetzt.“

Die Schattenseiten der „Assimilationspolitik“

Diese Auffassung hat die Kirche nicht daran gehindert, auf Fehler des Regimes hinzuweisen und auf einer wirklichen Assimilationspolitik zu bestehen, die zu einem schnellen Fortschritt der Bevölkerung führen sollte. So verurteilten die Bischöfe in einem gemeinsamen Hirtenbrief im Jahre 1958 die Kinderarbeit und forderten für die Afrikaner das Recht, ihren Arbeitsplatz selbst zu wählen und bei ihren Familien zu bleiben. Die Bischöfe haben damit einigen Erfolg gehabt, aber inzwischen wurde die Assimilationspolitik, das Kernziel der portugiesischen Verwaltung und deshalb auch die Grundlage des Vertrages mit der Kirche, zum Gegenstand der schärfsten Kritik. Kolonialpolitisch dürfte das System sich bewährt haben. Abgesehen aber vom wachsenden Unwillen, sich der Kolonialmacht zu unterstellen, kann die afrikanische Bevölkerung Portugal mit Recht ein unverzeihliches Hinauszögern bei der Verwirklichung der positiven Faktoren der Assimilationspolitik vorwerfen. Man weiß ja, daß alle Eingeborenen in den portugiesischen Provinzen theoretisch Staatsbürger sind. Es gibt aber einen Unterschied zwischen assimilados oder civilizados und indigenas. Vor kurzem sind diese Bezeichnungen abgeschafft worden, und jeder, der lesen und schreiben kann, hat das Wahlrecht bekommen, aber sachlich kann sich nicht viel ändern, es sei denn auf lange Frist. Man wird assimilado, wenn man bestimmte ausbildungsmäßige — z. B. den Besuch der Mittelschule —, finanzielle oder berufliche Bedingungen erfüllt, portugiesisch spricht und schreibt und in seinem Denken und in seinem Lebensstil sich als Portugiese gibt. In der heutigen Situation, besonders wie sie sich seit dem Zweiten Weltkrieg entwickelt hat, sind solche Bedingungen völlig unrealistisch. Es gibt übrigens nur 9,2 Millionen Portugiesen im Mutterland, davon über 30 Prozent Analphabeten, so daß die Bewohner von Angola und Mozambique zusammen sie zahlenmäßig übertreffen würden. Tatsächlich sind nach verschiedenen Quellen nur 0,3 Prozent bis höchstens 1,0 Prozent der Bevölkerung Angolas assimilados. Der niedrige Ausbildungsstand schließt einen höheren Prozentsatz aus. 1958 besuchten 30 000 Kinder die Volksschule. Nimmt man an, daß in diesem Jahr 15 Prozent der Weißen und der Mischbevölkerung, d. h. etwa 40 000 Kinder, im schulreifen Alter waren, so stellt sich heraus, daß nicht einmal diese alle zur Schule gingen. Im gleichen Jahr besuchten weniger als 14 000 Schüler höhere und Fachschulen. Auch diese Zahl lag unter derjenigen der für diesen Unterricht altersmäßig in Betracht kommenden Kinder der weißen Siedler und Beamten, deren Zahl schätzungsweise 15 000 bis 20 000 betrug. Nehmen wir dennoch an, daß von den 14 000 tatsächlich etwa 4000 Afrikaner waren, dann ist das nicht einmal ein Prozent aller Afrikaner im Ausbildungsalter. Dieses eine Prozent wäre dann noch auf alle Jahrgänge der Fachausbildung aufzugliedern. Nur wenige besuchen eine Realschule oder das Gymnasium, und es ist eine Ausnahme, wenn ein Afrikaner bis zum Universitätsstudium vordringt.

Nur wenige Afrikaner konnten also bisher die Bedingungen, assimilados zu werden, erfüllen. Als indigenas war ihnen aber das Recht auf freie Meinungsäußerung, auf Organisation, auf politische Aktivität und praktisch auf jede Ausbildung untersagt. Sie durften nicht einmal eine Gewerkschaft bilden.

Die Folgen des Missionsstatuts für die Schule

Der Vertrag vom Jahre 1940 wurde, was den Volksunterricht betrifft, 1941 durch das „Missionsstatut“ präzisiert. Dadurch, daß der ganze „Rudimentärunterricht“ der indigenas, eine Art „Zivilisationsschule“, der Kirche anvertraut wurde, sieht diese sich, bei der heutigen politischen Entwicklung, in eine peinliche Lage versetzt, denn ihr wird nicht nur der allgemeine Rückstand, sondern auch die Diskriminierung der Einheimischen in der Ausbildung zur Last gelegt. Der Rudimentärunterricht umfaßt vier Jahre. Er wird, mit Ausnahme des Religionsunterrichts, in portugiesischer Sprache erteilt, gibt jedoch kein Recht auf weitere Ausbildung. Wohl ist es möglich, nach Absolvierung dieser Schule in die dritte Klasse der Volksschule überzugehen; sehr viele Kinder halten aber nicht einmal bis zum Ende der Rudimentärkurse durch. Die Volksschule dauert ebenfalls vier Jahre. Der Unterricht wird z. T. vom Staat und z. T. von den Kirchen erteilt. An Hand verschiedener Quellen ergibt sich folgende Schülerstatistik:

Schülerzahl	1954 ¹	1955	1958 ²	1960 ³
<i>Schüler im Volksschul- und Rudimentärunterricht</i>				
Volksschulen, staatl.	7 400	11 132	16 771	
Volksschulen, kath. u. prot.		7 564	13 226	
Rud.-Unterr., kath. u. prot.	35 550		56 251	
Insgesamt	42 950		86 248	105 425
<i>Schüler in höheren und Fortbildungsschulen</i>				
a) allgemeinbildend, staatl.	962			
allgemeinbildend, kath.	1 244			
Insgesamt ⁴	2 206		5 784	7 486
b) Hand- u. Fachunterricht				
staatlich	510			
katholisch	3 430			
Insgesamt	3 940		7 856	5 133

¹ Rythmes du Monde. ² Bilan du Monde 1964. ³ World Univ. Service 1963.
⁴ Ausgenommen Knaben- und Lehrerseminare.

1955 gab es ein Lehrerseminar mit 161 Schülern, 1958 zwei mit 297 Schülern, beide staatlich. Seit 1963 besitzt Angola seine ersten Universitätskollegs in Luanda und Sa Bandeira, darunter eines für die Ausbildung von Lehrern für höhere Schulen.

Im höheren Unterricht ergab sich in den Jahren 1958 bis 1960 eine Verschiebung vom Fachunterricht zum allgemeinbildenden Unterricht. Das dürfte ein Hinweis dafür sein, daß mit der Verbreitung der Volksschule das Verlangen nach weiterer Ausbildung besonders in die Richtung administrativer Tätigkeiten geht. Der Fortschritt im Volksschulunterricht dauert an, denn 1962 gab es 156 000 Volksschüler. Man darf auch voraussetzen, daß die „Zivilisationsschulen“ allmählich durch eigentliche Volksschulen ersetzt werden. Bedenkt man aber, daß die Zahl der schulreifen Kinder mehr als 700 000 beträgt und daß davon keine zehn Prozent eigentlichen Volksschulunterricht empfangen, so wird das Ausmaß des Rückstan-

des deutlich, besonders im Vergleich mit dem angrenzenden Kongo, wo über 65 Prozent der Jugend in die Schule gehen. Die Hebung des Rudimentärunterrichts macht der Kirche besonders zu schaffen, weil sie die Verantwortung für diese Art Schulen trägt. Es ist jedoch fraglich, ob die Regierung ihr die dafür notwendige Errichtung von Lehrerseminaren gestattet. Andererseits wird der Nutzen des westlich konzipierten Unterrichts immer mehr angezweifelt. Eine Afrikanisierung der Methoden und des Bildungsinhalts würde der Kirche bestimmt die Sympathie der Afrikaner einbringen, würde aber auch den Verzicht auf ihre portugiesische Herkunft und Ausrichtung bedeuten. Wäre die Kirche Angolas dazu bereit, hätte sie immer noch den Widerstand der Regierung zu überwinden.

Das Dilemma der Kirche

Hiermit wird auf eine tiefere, prinzipielle Diskriminierung hingewiesen, die der Politik Portugals inhärent ist und deshalb auch der Missionsarbeit zugrunde liegt. Sie ist mit dem geistigen und kulturellen Imperialismus, von dem im Konzil einige Male die Rede war, verwandt und wird heute stärker empfunden und zugleich bekämpft als die Zurücksetzung im Unterricht. Das System basiert nämlich auf der Minderbewertung der afrikanischen Kultur gegenüber der portugiesischen und auf einer minderen Einstufung der afrikanischen Persönlichkeitswerte gegenüber den europäisch-portugiesischen. Der afrikanische Nationalismus muß eine solche Diskriminierung notwendigerweise bekämpfen und damit auch die darauf aufbauende Assimilationspolitik. Die christliche Welt stellt sich darin auf die Seite Afrikas. Die Kirche Angolas befindet sich deshalb in einem Dilemma. Wenn sie sich nicht zum Standpunkt der Regierung bekennt, handelt sie dem Konkordat zuwider. Verteidigt sie aber nicht die Rechte des Volkes, wie sie es in anderen Ländern tut, so wird sie des Kolonialismus beschuldigt.

Mehrere kirchliche Stellen haben sich auch in jüngster Zeit noch zugunsten der Regierungspolitik geäußert. So hat die Bischofskonferenz des Mutterlandes noch im Januar 1961 die Vereinbarung mit dem Heiligen Stuhl als ein einmaliges Ereignis in der Gegenwart hingestellt („Portugal — Faits et Documents“, Lissabon, März 1961, S. 74). Die entgegengesetzte Meinung wird offenbar von einem Teil des Klerus vertreten, denn bereits im Juni 1960 hatte die Regierung den Kanzler der Erzdiözese Luanda, den 35jährigen Priester Pinto de Andrade, ohne Gerichtsverhandlung auf die Insel Ile de Prince deportiert. Am 3. April 1961 wurde auch der 70jährige Generalvikar der gleichen Diözese, Prälat Manuel Mendes das Neves, verhaftet, nach Lissabon gebracht und als Rädelsführer des Aufstandes ins Gefängnis gesteckt (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 360 ff. und 409). Für die Portugiesen war der Generalvikar eben ein Verräter. Praktisch steht der größte Teil des Klerus unter Verdacht. Die Nationalisten trauen ihm aber auch nicht, denn sie wissen, daß der Vertrag vom Jahre 1940 für die Haltung der Kirche maßgebend ist und daß dafür nicht Rom oder das päpstliche Staatssekretariat, das den Vertrag unterzeichnete, sondern der Staat und die Kirche von Portugal maßgebend sind.

Geringer Priesternachwuchs

Angola hat eine Erzdiözese und vier Diözesen. Unter den Bischöfen befindet sich kein Afrikaner. Vier sind Portugiesen, und einer ist Goanese. 1961 zählte die Kirche

1 425 000 Gläubige und 409 Priester, also 3500 Gläubige pro Priester, wenn man auch die Priester mitzählt, die nicht in der Seelsorge tätig sind. Das Priesterseminar hatte 123 Philosophie- und Theologiestudenten, so daß man mit höchstens 15 bis 18 Neupriestern pro Jahr rechnen kann. Diese reichen nicht einmal aus, dem Jahreszuwachs der Gläubigen zu entsprechen. Es gibt zehn Knabenseminare, d. h. je zwei pro Diözese, was jedoch nicht bedeutet, daß das Land reich ist an Priesterberufen, sondern daß es zuwenig Mittelschulen gibt. Deshalb kann man darauf nur eine mäßige Hoffnung setzen.

Zwischen 1953 und 1955 nahm die Katholikenzahl um etwa 67 000 pro Jahr zu. Das für die Mission fruchtbarste Gebiet ist die Diözese Sa Bandeira im Süden des Landes, wo die Katholikenzahl von 166 000 im Jahre 1955 auf 266 000 im Jahre 1964 stieg. Dort sind bereits 35 Prozent der Bevölkerung katholisch. Der hohe Gläubigenzuwachs läßt das Verhältnis von Priester- und Gläubigenzahlen noch ungünstiger erscheinen. Ein Drittel der Geistlichkeit gehört dem Weltklerus an. Es gibt eine einheimische Kongregation für Schwestern und zwei für Brüder. Die Gesamtzahl der Brüder und Schwestern, die in Angola arbeiten, beträgt 100 bzw. 350 und ist wie die Zahl der Priester sehr viel niedriger als in den meisten Ländern Afrikas. Auch hier machen sich offenbar schwere Versäumnisse vergangener Missionsepochen bemerkbar.

Die Protestanten

Die protestantischen Kirchen zählen 1965 etwa 540 000 Gläubige und entfalten eine bedeutende Missionsaktivität. 1954 empfingen 17 127 Kinder in ihren 254 Schulen Unterricht, gegenüber 18 423 in den katholischen Schulen. Man kann daraus nur schließen, daß der Erfolg des Missionsstatuts alles andere als überwältigend war und dem Vergleich mit den erzieherischen Erfolgen der katholischen Missionsschulen in anderen, sogar weniger katholischen souveränen Staaten in Afrika und Asien nicht standhalten kann. Der Generalsekretär der Provinzregierung Angolas erklärte in einem Bericht vom März 1958 den Unterschied zwischen der protestantischen und der katholischen Erziehung wie folgt: Die Protestanten sind kulturell und beruflich besser ausgebildet und auf das praktische Leben gründlicher vorbereitet, die Katholiken sind „mystischer“, zurückgebliebener, ärmer, auf alle Fälle „portugiesischer“. Sie sind stark im Bestreben nach innerer religiöser Einheit und bemühen sich vor allem, aus den Leuten gute Christen zu machen. Und der Bericht folgert: Wir wollen glauben, daß die Kirche von den portugiesischen Kolonisatoren mißbraucht worden ist in ihrer unheilvollen Tätigkeit, die einheimischen Kulturen zu liquidieren, die afrikanischen Sprachen zu ersticken, dem Afrikaner die Eigenprägung zu nehmen und ihn auf untergeordnete, knechtische Funktionen in den Kolonien vorzubereiten... („Informations catholiques internationales“, 1. Juni 1961, S. 21). Ein unverdächtigeres Urteil über die Herabsetzung der Afrikaner und ihrer Kultur durch den Staat und deshalb auch durch die Kirche läßt sich wohl kaum finden.

Die Unabhängigkeitsbewegungen

Weil nur eine politische Partei in Angola zugelassen ist, konnten die Nationalisten sich nur heimlich oder im Ausland organisieren. 1948 setzte sich eine Jugendbewegung im Kampf gegen das Analphabetentum und die Diskrimi-

nierung der indigenas ein. Roberto Holden gründete 1954 die Union der Bevölkerung Angolas (UPA), der besonders die Einwohner Nordangolas, Angehörige des Bakongostammes, angegliedert sind. Holden selber ist Nordangolose, lebt aber seit seiner Kindheit in Léopoldville. Er wird vom Kongo, von Tunesien und Algerien unterstützt. Bis vor kurzem galt er als der rechtmäßige Vertreter der nationalistischen Exilregierung. Nach der Revolte 1961 hat er viel an Einfluß eingebüßt. Der Generalvikar Mendes das Neves ist Ehrenvorsitzender dieser Partei. Nach und nach scheint die „Volksbewegung für die Befreiung Angolas“ (MPLA) an die Stelle der Partei Holdens zu treten. Diese letztere entstand 1956 durch eine Fusion verschiedener Gruppen, darunter der kommunistischen Partei. Ihre Führer sind zumeist Portugiesen und Mischlinge aus den Intellektuellenschichten. Ihr gegenwärtiger Präsident ist Agostinho Neto. Ehrenpräsident ist der bereits erwähnte Pater Joaquim Pinto de Andrade, dessen Bruder der Gründer und erste Vorsitzende der Partei war und heute noch mit deren politischen Leitung beauftragt ist. Der Sitz der Parteiführung war Conakry, Guinea; er wurde nach dem Sturz Youlous nach Brazzaville verlegt. Vor kurzem hat die Organisation Afrikanischer Staaten die MPLA anerkannt. Ihre Spitze tritt allmählich an die Stelle der UPA als Exil-Regierung. Es gibt noch ein Dutzend andere, zum großen Teil radikale Parteien oder Gruppierungen, von denen sich einige mit der MPLA verbündet haben. Noch immer wird jedoch der Erfolg der nationalistischen Bewegungen durch innere Streitigkeiten beeinträchtigt.

Am 15. März 1961 brach im Norden die bewaffnete Revolte aus. Etwa 200 Weiße wurden ermordet. Die portugiesische Regierung schaffte mit Hilfe einer Luftbrücke Lissabon — Luanda 25 000 Mann portugiesische Truppen in das Aufstandsgebiet. Der Aufstand wurde niedergeschlagen. Hunderttausende von Angolesen flüchteten damals über die Grenzen. Viele davon sind inzwischen zu ihren Wohnsitzen zurückgekehrt. Die Zahl angolesischer Flüchtlinge wird jedoch immer noch auf etwa 250 000 geschätzt. Portugal hält das Land unter starker militärischer Kontrolle. Im Schutz dieser Kontrolle konnte die Regierung am 1. Januar ein neues politisches Statut für die Provinz Angola in Kraft setzen und bei den Wahlen im März 1964 eine größere Beteiligung von Schwarzen im Parlament und in der Exekutive ermöglichen. Die Auslandsangolesen ruhen aber nicht. In verschiedenen Ländern — bis nach Kuba — werden Guerillakämpfer ausgebildet, und der berühmt-berühmte Che Guevara ist Berater Netos. Die Nationalisten haben erreicht, daß der versprochene Boykott der afrikanischen Staaten gegen Portugal in die Tat umgesetzt wurde und daß die OUA (Organisation für afrikanische Einheit) Geld sammelt für den Befreiungskrieg.

Aus Amerika

Der Kampf der Schwarzen in den USA um ihre Gleichberechtigung

Wenn unsere Ohren hellhörig genug wären, die Schritte wahrzunehmen, mit denen die geschichtliche Entwicklung ihren Weg geht, dann hätten sie in den Tagen vom 21. bis zum 25. März 1965 den Widerhall des Freiheitsmarsches der nordamerikanischen Kämpfer um die Gleichberechtigung der Rassen vernehmen müssen.

Der Marsch nach Montgomery

Dreihundert Schwarze und Weiße, darunter auch wenigstens dreißig katholische Geistliche und Klosterschwestern und eine erheblich größere Zahl protestantischer Pfarrer und Prediger unter Führung des geistlichen schwarzen Nobelpreisträgers und Vorkämpfers für seine Rasse, Martin Luther King, waren in der Stadt Selma im amerikanischen Staat Alabama, der zu den Staaten des tiefen Südens mit ihrer strengen Rassentrennung gehört, zu einem Fünfzig-Meilen-Marsch in die Staatshauptstadt Montgomery aufgebrochen, um dem Gouverneur Wallace, einem der erbittertsten Verfechter der Rassentrennung, eine Petition um Gleichberechtigung der farbigen Bevölkerung und um Beendigung der Rassentrennung zu überreichen. Die Zahl der Marschierer auf dem fünftägigen Weg war nur deshalb nicht größer, weil der zuständige Bundes-Distriktsrichter die Benutzung der Hauptstraße für eine größere Zahl von Demonstranten aus Verkehrsgründen nicht gestattet hatte. Aber beim Abmarsch aus Selma säumten Tausende von Gesinnungsfreunden ihren Weg, und als die Gruppe bei strömendem Regen in Montgomery einzog und nach ihrer Ankunft auf dem Platz vor dem Kapitol von Montgomery die Sonne durchbrach, wuchs die Menschenmenge, die sich mit ihnen identifizierte, nach Schätzungen auf etwa 30 000 Personen an. Der ganze Marsch mußte sich unter dem Schutz eines großen Aufgebots von Bundestruppen vollziehen, die Präsident Johnson nach Alabama kommandiert hatte, um die Ausübung des Demonstrationsrechtes zu sichern. Der Gouverneur, der sich zunächst geweigert hatte, mit den Demonstranten Kontakt zu nehmen, ließ sich unter dem moralischen Eindruck ihrer Kundgebung, die über fünf Stunden dauerte, schließlich herbei, zwanzig von ihnen zur Übergabe ihrer Petition durch seinen Sekretär zu empfangen. Allerdings lehnten die Demonstranten es ab, mit dem Sekretär zu verhandeln, und zogen unverrichteterdinge wieder ab. Inzwischen hat Luther King weitere Schritte des Kampfes um Gleichberechtigung angekündigt, darunter die Aufforderung zu einem wirtschaftlichen Boykott gegen diesen Staat. Gleichzeitig macht die von Präsident Johnson eingebrachte Right-to-vote-bill, die jede Diskriminierung bei der Registrierung zur Ausübung des Wahlrechtes unmöglich machen soll, ihren dornigen und langwierigen Weg durch die Häuser des Bundesparlaments.

An der Spitze der schwarzen Rasse?

Es ist in diesem Augenblick noch nicht abzusehen, welches die unmittelbaren Folgen der neuen Aktivität der Kämpfer für die Rassengleichheit sein werden. Auch ihre Gegner sind dabei, sich neu zu formieren. Zu ihnen gehört die immer noch mächtige Organisation des Ku-Klux-Klans, der in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts mit seinem Kampf gegen Neger, Juden und Katholiken in ganz Nordamerika, besonders aber im Süden eine grausame Rolle spielte. Nach Zeitungsmeldungen (vgl. „Frankfurter Allgemeine Zeitung“, 30. 3. 65) soll die Zahl der aktiven Mitglieder der verschiedenen Richtungen des Klans im Gefolge der Bürgerrechtsauseinandersetzungen im Süden wieder auf 30 000 bis 35 000 Mitglieder angewachsen sein. Der Großdrache von Georgia und der Reichszauberer von Alabama haben den Mut besessen, beim Präsidenten gegen die Verdächtigung des Klans zu protestieren, die Johnson wegen der Ermordung der Detroitser Bürgerin, Frau Viola Liuzzo, nach dem Marsch

nach Montgomery ausgesprochen hat. Frau Liuzzo war nach Pastor Reeb das zweite Opfer der Demonstration gewesen. Das Hervortreten des Klans in diesem Augenblick scheint zu zeigen, daß er sich, wenigstens im Süden, stark fühlt.

Der Kampf um die Gleichberechtigung der Rassen in den Vereinigten Staaten geht also weiter. Aber es ist keine Frage, daß die Anhänger der Rassentrennung in der Defensive liegen. In den USA leben etwa 20 Millionen schwarze Menschen. Unter ihnen gibt es mehr Gebildete als in allen emanzipierten Staaten von Afrika. Wenn sie nach ihrer eigenen Klage heute auch noch in ihren bürgerlichen Rechten hinter ihren Rassengenossen im anderen Kontinent zurückstehen müssen, so wird ihnen doch eines Tages die Führung in der Emanzipationsbewegung der farbigen Völker im westlichen Teil der Erde zufallen. Deren Gleichberechtigung auf der Ebene der Diplomatie ist ja nur ein zwischenzeitliches Ereignis; die effektive Gleichberechtigung der Menschen und der Völker wird letztlich durch das Maß ihrer Bildung, ihrer Kultur und Humanität bestimmt werden, und in dieser Tatsache liegt die Chance für die schwarze Bevölkerung der Vereinigten Staaten. Sie ist sich schon heute bewußt, daß ihre Elite darin hinter der weißen Rasse nicht zurücksteht und den schwarzen Rassengenossen in Afrika unvergleichlich überlegen ist. Dieses Bewußtsein ist eines der Motive, die zu der Forderung drängen, daß die Rassentrennung auf dem Gebiet der Schulen und Bildungsmöglichkeiten wie der Kultur überhaupt alsbald verschwinden muß. Nicht von ungefähr hat der Kampf um die Gleichberechtigung, von dem auch die neuen Auseinandersetzungen in Alabama nur einen Akt in einem geschichtlichen Drama darstellen, damit begonnen, daß die schwarze Bevölkerung die Zulassung ihrer Kinder zu den allgemeinen öffentlichen Schulen und Universitäten zu erzwingen versuchte.

Die Stellung Martin Luther Kings

Es ist nicht möglich, aus der europäischen Perspektive eine bis ins einzelne gehende Chronik des Kampfes der nordamerikanischen Schwarzen um ihre Gleichberechtigung zu erstellen, obwohl er als weltgeschichtliche Epoche eine solche Darstellung rechtfertigen würde. Doch sind die Verwicklungen und die einzelnen Phasen, in denen sie zum Austrag kommen, dafür zu kompliziert. Man muß sich darauf beschränken, die Kräfte und die Ideen zu schildern, die in dieser Sache am Werk sind, und auch das ist nur ein Versuch, einer der stärksten und am meisten berechtigten ethischen Bewegungen unserer Zeit gerecht zu werden.

Der unbestrittene Führer der Freiheitsbewegung und zugleich der Mentor ihres ethischen Charakters, Martin Luther King, hat am 12. Juni 1963 aus dem Gefängnis der Stadt Birmingham in Alabama in einem Brief an die Kritiker seiner Aktion unter seinen weißen geistlichen Berufskollegen die Gründe dargelegt, die ihn und seine Schicksalsgenossen zu einem zwar gewaltlosen, aber doch aktiven Eingreifen in der Gleichberechtigungsfrage veranlaßt und genötigt haben. Der Brief wurde veröffentlicht in „The Christian Century“ (12. 6. 63) und von der Zeitschrift „Esprit“ (Januar 1964) übernommen. King schildert darin zunächst die Entwicklung, die die Dinge in Birmingham genommen haben: „Meine Freunde, ich muß Ihnen sagen, daß wir keinen einzigen Gewinn an bürgerlichen Rechten erzielt haben, ohne einen resoluten, gesetzmäßigen, gewaltlosen Druck auszuüben. Das ist traurig,

aber es ist ein geschichtliches Faktum, daß privilegierte Gruppen selten freiwillig auf ihre Privilegien verzichten.“

Dann wendet King sich den allgemeinen Verhältnissen zu, und man liest eine erschütternde Aufzählung der Erniedrigungen, denen die Schwarzen im Süden der USA ausgesetzt sind, die „Neger“, die „boys“, die „Johns“, deren Frauen und Müttern man den Titel einer Dame verweigert, ganz abgesehen von der Lynchjustiz und allen sonstigen Gewalttaten. Man sagt uns, wir sollen warten, klagt King. Auf was sollen wir eigentlich warten?

Gegen den Vorwurf, die geltenden Gesetze zur Rassentrennung angegriffen und durch seine Protestaktionen übertreten zu haben, verwarft King sich mit dem Hinweis darauf, daß die Segregationsgesetze schlechthin ungerecht sind, ja daß sie vom Gewissen her eine Sünde genannt werden müssen, weil sie, wie auch immer, zur Erniedrigung der menschlichen Person beitragen und hinführen. In einem solchen Fall verteidigt der bürgerliche Ungehorsam, zumal wenn er bereit ist, die bürgerlichen Strafen hinzunehmen, wie King es von seinen Anhängern fordert und für seine Person getan hat, das höhere Recht.

Zum Schluß seines Briefes wendet sich Pastor King in einem leidenschaftlichen Appell an seine weißen Amtsbrüder. Er macht „der Kirche“ der Weißen im Süden und vielen ihrer Führer und Pastoren zum Vorwurf, daß sie zum großen Teil in der Rassenauseinandersetzung keinen Mut gezeigt und feige abseits gestanden hätten, während doch der Platz der Christen an der Seite der Neger sei.

Die Maßnahmen der Bundesregierung

Auch die amerikanische Bundesregierung hat im vergangenen und in diesem Jahr zweimal ernst und nachhaltig zugunsten der farbigen Bevölkerung interveniert, das erste Mal durch das noch von Präsident Kennedy eingebrachte Bürgerrechtsgesetz, das im Juni 1964 verabschiedet und am 2. Juli 1964 von Johnson unterzeichnet wurde, das zweite Mal im gegenwärtigen Augenblick durch das Wahlrechtsgesetz, das soeben den Kongreß passiert.

Das Bürgerrechtsgesetz von 1964 enthält 11 Abschnitte. Es soll das Wahlrecht der Neger schützen, der wirtschaftlichen Diskriminierung des schwarzen Mannes vorbeugen, alle öffentlichen Einrichtungen allen Bürgern in gleichmäßiger Weise zugänglich machen, was vor allem auch für das öffentliche Schulwesen von Bedeutung ist, ferner soll es dafür sorgen, daß Programme aller Art, die ganz oder zum Teil mit Bundesmitteln finanziert werden, von jeder rassistischen Diskriminierung frei gehalten werden, daß alle Bürger am Arbeitsplatz und in den Gewerkschaften Rechtsgleichheit genießen und daß sie Rechtsschutz bei Bundesgerichten in Anspruch nehmen können, wenn zu erwarten steht, daß sie bei einzelstaatlichen Gerichten ihr Recht nicht finden werden.

Dieses Gesetz wird jetzt ergänzt durch ein weiteres Wahlrechtsgesetz, durch das die bei der Stimmabgabe so wichtige Frage der Registrierung in den Stimmlisten neu geregelt wird. Da die Registrierung durch Beamte der Einzelstaaten erfolgt, hatten diese zahlreiche Möglichkeiten, Schwarzen die Eintragung in die Listen zu verweigern, indem sie diese von Bildungstests, Kopfsteuern oder sonstigen Qualifikationen abhängig machten, wie das einzelstaatliche Recht es vorsah. Durch das neue Gesetz sollen alle Einschränkungen der Stimmfähigkeit abgeschafft werden.

Es ist noch zu kurze Zeit vergangen, um die Wirkung des

Bürgerrechtsgesetzes von 1964 ausreichend beurteilen zu können. Aber sowohl Kennedy als auch Präsident Johnson haben der Überzeugung Ausdruck gegeben, daß der Rassenkonflikt allein durch gesetzgeberische Maßnahmen des Bundes nicht beendet und die Aufhebung der Trennung oder auch nur die volle Gleichberechtigung der Farbigen so nicht herbeigeführt werden kann. Der Föderalismus in der Staatsstruktur der Vereinigten Staaten von Amerika, der es den Einzelstaaten auf mancherlei Weisen möglich macht, mit staats- und verwaltungsrechtlichen Tricks und Manipulationen die Politik der Bundesregierung zu durchkreuzen, macht die Durchführung der Rassen- und Bürgerrechtsgesetze stark von dem guten Willen der Einzelstaaten zur Mitwirkung abhängig, und das wieder ist weitgehend eine Frage der öffentlichen Meinung. Deshalb appellierte Washington in dieser Sache zu wiederholten Malen an die Öffentlichkeit.

Das Verhalten der Kirchen

Zu den wichtigsten Meinungsträgern in den USA gehören die Kirchen. So wurden sie zwangsläufig in die Rassenauseinandersetzung hineingezogen. Die Haltung der Kirchen und auch der katholischen Kirche ist nicht einheitlich. Oben wurde erwähnt, welche scharfe Kritik Martin Luther King an dem kirchlichen Segregationismus geübt hat. Dieser ist selbstverständlich nicht absolut und nicht militant. Alle Kirchen bekennen sich theoretisch zur Brüderlichkeit aller Menschen. Aber viele Vertreter ihrer Theorie sagen: „Langsam! Das Christentum und seine Botschaft haben 2000 Jahre gebraucht, um dahin zu kommen, wo sie heute stehen. So brauchen alle Lehren Christi ihre Zeit, um sich durchzusetzen.“ Oder man sagt auch: „Das Rassenproblem ist eine soziale Frage. Das hat mit dem Evangelium nichts zu tun.“ Dachte nicht Paulus ähnlich über das Sklavenproblem?

Das mochte gelten für jene Zeit vor dem Jahre 313, als die Kirche keinen Einfluß auf die Öffentlichkeit besaß und infolgedessen auch ihre Lehren nicht mit Aussicht auf Erfolg im öffentlichen Leben geltend machen konnte. Nachdem sie aber seither Einfluß gewonnen hat, obliegt ihr auch eine entsprechende, freilich in jeder Zeit mit anderen Mitteln auszuübende Verantwortung. Über diese Mittel aber besteht keine einhellige Meinung. Bei dem jüngsten Demonstrationzug von Selma nach Montgomery hat sich der zuständige Bischof der katholischen Kirche, Msgr. Thomas J. Toolen von Mobile und Birmingham, gegen die Aktion ausgesprochen, ihren Führer King scharf kritisiert, ihm nachgesagt, daß er versuche, das Volk zu spalten, und sich insbesondere gegen die Teilnahme katholischer Priester und Schwestern an der Demonstration ausgesprochen, die vom Norden hergekommen seien und von den Verhältnissen in Alabama nichts verstünden. Es gebe auch dort Menschen, die sich aufrichtig und in zweckmäßiger Weise bemühten, den Negern Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. „Unserm, Staate Alabama ist großes Unrecht geschehen“ (vgl. NCWC News Service, 24. 3. 65). Toolen ist keineswegs der einzige katholische Bischof der USA, der sich gegenüber den Bemühungen zur Durchführung der Rassenintegration distanziert verhält. Erst im Juni vorigen Jahres erregte der Fall eines Priesters von Los Angeles einiges Aufsehen, der seinem Erzbischof, Kardinal Francis McIntyre, „schwere Verletzung der Amtspflichten“ gegenüber den Farbigen vorwarf. Der Geistliche mußte damals auf Geheiß seines Ordinariats die Diözese räumen. Der

Kardinal erklärte, die Rassenfrage sei ein politisches und kein ethisches Problem.

Andere Bischöfe dagegen, so Erzbischof Lucey von San Antonio (Texas), Bischof Byrne von Wichita (Kansas), der sogar persönlich einen Schweigemarsch anführte, oder Bischof Durick von Nahville, der in Memphis (Tennessee) sprach und eine päpstliche Erklärung zur Rassenfrage befürwortete, billigten in sehr entschiedener Weise die gewaltlosen Aktionen der Schwarzen. „Es ist Zeit“, sagte Bischof Durick, „daß wir aufhören, für unsere schwarzen Brüder zu wirken; wir müssen mit ihnen wirken.“ Und der Erzbischof von San Antonio meinte, die geistlichen Teilnehmer an dem Marsch hätten ein Zeugnis für den Glauben abgelegt und eine aktive Rolle für die Brüderlichkeit gespielt. Unter den Kardinälen sind neben dem im April 1965 verstorbenen Kardinal Meyer (Chicago) besonders die Kardinäle Ritter (Saint Louis) und Cushing (Boston), der auch Mitglied der „National Association for the Advancement of Coloured People“ ist, als kräftige Befürworter der Integration der Farbigen bekannt. Kardinal Ritter hat zudem den Boykott der Rassenfanatiker von seinen Diözese angeordnet. Kardinal Meyer, in dessen Diözese mehrere weiße katholische Priester im besonderen Dienste der Neger in den Slums arbeiten, und der Erzbischof Patrick O'Boyle von Washington traten besonders anlässlich der Interreligious Convocation on Civil Rights im April 1964, zusammen mit führenden Vertretern der protestantischen Kirchen und der jüdischen Religionsgemeinschaft, als energische Befürworter für die Integration im Namen der Kirche ein.

Aber es handelt sich hier um Einzelne. Wie anlässlich des Marsches nach Montgomery, so hat sich die offizielle katholische Kirche auch früher schon geteilt verhalten. „In kurzen Worten“, so schrieb die Zeitschrift „The Commonweal“ (1. 5. 64), „es macht den Eindruck, daß die amerikanische Kirche im ganzen nicht viel riskieren will in dieser Sache.“ Man habe zwar genügend abstrakte Erklärungen des Episkopats, aber ihnen seien nur selten offizielle Aktionen gefolgt. Als Beispiel für eine solche Aktion wird u. a. genannt, daß nur vier Ordinariate von 122 in den Vereinigten Staaten ihre Kaufkraft in den Dienst der Sache gestellt und ihre Beziehungen zu rassistischen Geschäftsleuten abgebrochen hätten. Wohl haben die amerikanischen Bischöfe im Jahre 1958 die Diskriminierung der Farbigen durch ein gemeinsames Hirtenschreiben verurteilt. Und bereits 1957 richtete eine Gruppe katholischer Laien aus der Erzdiözese New Orleans einen Brief an Papst Pius XII., in dem sie den Papst um eine amtliche Stellungnahme zur Rassenfrage ersuchte, die allerdings in der gewünschten Form bis heute nicht erfolgte (vgl. Herder-Korrespondenz 12. Jhg., S. 15 f.). Bekanntlich hat Martin Luther King bei seiner letzten Audienz bei Papst Paul VI. diesem das gleiche Anliegen vorgetragen: Dem gemeinsamen Hirtenschreiben von 1958 folgten in den vergangenen Jahren weitere Hirtenbriefe einzelner Bischöfe und Bischofsgruppen. Aber noch im vorigen Jahr berichtete „The Commonweal“ (1. und 8. 5. 64) von besonders „konservativen“ Haltungen in mehreren Diözesen, z. B. in Los Angeles und in Philadelphia. So ergibt sich der Schluß, daß fördernde und retardierende Momente, grundsätzliche Stellungnahmen und praktische Verhaltensmaßnahmen ein uneinheitliches Bild von dem Verhältnis der Kirchen, auch der katholischen Kirche in den USA geben und ein abschließendes Urteil darüber unmöglich erscheinen lassen.

Geschichtliche Gründe

In einem Aufsatz in der Zeitschrift „La Revue Nouvelle“ (15. 4. 64) hat A.-F. McGovern eine geschichtliche Erklärung für die Komplikationen des Rassenproblems in Nordamerika zu geben versucht. Er will zunächst vor allem die Haltung des Südens verständlich machen. Für die Weißen im Süden steht mehr auf dem Spiel als nur die Rassentrennung. Sie, auch diejenigen, die den Schwarzen wohlwollen, werden beeinflusst durch die unterbewußten psychologischen Folgen des Bürgerkriegs. Der Süden hat dem Norden seinen Sieg nie verzeihen können und nimmt deshalb alle Eingriffe des Bundes in das Eigenleben der Südstaaten und des südlichen „way of life“ mit äußerstem Widerwillen auf. Es ist schade, daß die Politik zur Aufhebung der Rassentrennung von Washington aus gemacht werden muß; denn dadurch wird sie mit Ressentiments der südlichen Partner aufgeladen, die der Sache mehr schaden, als alle juristischen Hilfsmaßnahmen der Bundesregierung ihrem Anliegen nützen können. Nach dem Bürgerkrieg wurden die Schwarzen von Washington aus gestützt. 1868 saßen im Parlament von Süd-Carolina mehr Schwarze als Weiße. Aber die Schwarzen waren ihren Aufgaben geistiger Art und im öffentlichen Leben nicht gewachsen, und so wurden sie nach und nach verdrängt, bis 1896 die Segregationsgesetze ihren Anfang nahmen. Die Schwarzen wurden in ihre eigene Welt verwiesen, die nominell gleichwertig sein sollte, aber doch durch eine unübersteigbare Mauer von der der Weißen getrennt war, nicht nur im Süden, sondern, wenn auch auf andere Weise, auch im Norden des Landes. Eigentlich hat erst der Zweite Weltkrieg hieran etwas geändert. Die schwarzen Soldaten kehrten als andere in ihre Heimat zurück, und die Mauern der Rassentrennung begannen zu zerbröckeln.

Ein neuer Typ der Farbigen

Es sind zwei Entwicklungen gewesen, die näher an dieses Ziel heranführten, der offenere Zugang zu höherer Bildung und die Befreiung der afrikanischen Staaten von der Kolonialherrschaft. Beide Entwicklungen beflügelten das Selbstbewußtsein der schwarzen Amerikaner. „Ganz Afrika wird frei sein, bevor wir eine elende Tasse Kaffee kaufen können“, schrieb der Romancier James Baldwin. Das entscheidende Ereignis war aber ein Urteil des Obersten Bundesgerichts vom 17. Mai 1954, das besagte, die „gleichen“, jedoch getrennten Schulen für Schwarze könnten die Gleichheit der Bildungsmöglichkeiten nicht garantieren und die Schulen seien alsbald zu integrieren. Der Prozeß war von der „National Association for the Advancement of Coloured People“ durchgeführt und finanziert worden, was deren Bedeutung aufs wirksamste steigerte. Sie wurde, als Martin Luther King 1955 und 1956 im Autobus-Boykott der Schwarzen in Montgomery ihre geistige Führung übernahm, zu einer mächtigen vorkämpferischen Bewegung im Kampf um die vollständige Befreiung durch totale Aufhebung der Rassentrennung. Wie immer man sich zu ihm stellen mag, ist der baptistische Pastor zu einer nationalen Figur in Amerika geworden, durch glänzende Begabung und ethische Unantastbarkeit das Symbol des Mutes und der Gerechtigkeit für die Rassegenossen, das Symbol einer friedlichen, aber revolutionären Kraft. King vereinigte vor allem die schwarze Jugend, besonders die gebildete, die mit ihrem mutigen Eindringen in die Schulen und Universitäten die ersten Lorbeeren im Kampf geerntet hatte, zu seinen Freiheits-

märschen, Sitzstreiks und sonstigen friedlichen Herausforderungen ihrer Gegner. (Neben der Bewegung Kings scheinen die radikalen Gruppen, die in letzter Zeit besonders anlässlich der Ermordung des Führers der „schwarzen Muslims“, Malcolm X, wieder mehr von sich reden machten, über nur geringen Anhang zu verfügen.)

Niemand in Amerika, so schreibt McGovern, kann noch übersehen, daß wir es mit einem neuen Typ der schwarzen Mitbürger zu tun bekommen haben. Sie haben ein Bewußtsein von ihrer Macht erlangt. Sie haben die Furcht verloren. Sie tragen Gefängnisstrafen wie Dekorationen. Sie setzen ihren Befreiungskampf unentwegt fort, wiewohl er von einer ermüdenden Langsamkeit der Erfolge ist. Im Süden kämpfen sie jetzt vor allem um Gleichberechtigung im Wahlverfahren, wobei der Präsident sie nachdrücklich unterstützt. Im Norden geht der Kampf hauptsächlich um die Beseitigung der Diskriminierung hinsichtlich der Arbeitsplätze und des Wohnungselends. Er ist dort subtiler, aber nicht weniger erbittert. Die Schwarzen fordern unter Führung von King „alles an Gleichberechtigung hier und jetzt“. Sie lassen sich nicht mehr vertrösten, wenn man ihnen sagt: „In zehn oder zwanzig Jahren werdet ihr es haben.“ Sie sind der Überzeugung, daß sie ihren Kampf in kürzerer Zeit gewonnen haben werden, und zwar in der Form einer vollkommenen Integration der Rassen.

Ökumenische Nachrichten

Eine oder zwei Synoden der EKD? Die Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) von 1948 fordert periodische Tagungen einer gesamtdeutschen Synode zur Erledigung der laufenden Gesetzgebung und zu ihrer Selbstdarstellung als Band der Einheit der deutschen evangelischen Christenheit. Die letzte vollgültige Synode tagte 1961 vor der Errichtung der „Mauer“ in Berlin-Spandau (vgl. Herder-Korrespondenz 15. Jhg., S. 306 f.). Die nächste Synode war schon eine Art Rumpfsynode. Im März 1963 trat sie mit 85 westdeutschen von 120 Synodalen in Bethel zusammen, die leeren Plätze der 35 Synodalen aus der Zone wurden mit Namensschildern gekennzeichnet (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 381 f.). Um dennoch an der Einheit der EKD festzuhalten, die sogar zum Status confessionis erklärt worden war, beschloß man in Bethel mit verfassungsändernder Mehrheit zwei Kirchengesetze. Das eine sieht vor, daß bis auf weiteres auch eine vom Präses einberufene Teilsynode bei Anwesenheit der Mehrheit ihrer Mitglieder gültige Beschlüsse für die ganze EKD fassen kann. Das andere Gesetz gibt dem Präses das Recht, im Einvernehmen mit dem Rat der EKD außerordentliche Arbeitstagungen für die Bundesrepublik wie für die Zone einzuberufen. Diese Regelung, so hieß es damals, schaffe „keine Teilsynoden“ und auch keine „Regionalsynoden“. Aber diese Gesetzgebung wies eine Lücke auf, nämlich für die Prozedur von Tagungen der „Kirchenkonferenz“, die von den Leitern der 26 Landeskirchen beschiedt wird. Ein diesbezügliches Gesetz wurde nunmehr beschlossen.

„Eine Amputation...“

Um also die ordnungsgemäße Tätigkeit der „einen“ EKD fortzusetzen, hatte der Präses, Ministerialdirigent Puttfarcken (Wiesbaden), für den 21. März 1965 die Synode der EKD nach Frankfurt am Main bzw. nach Magdeburg

einberufen. Das Telefon sollte und konnte weitgehend die Verbindung so weit herstellen, daß „gemeinsame Beschlüsse“ in klaren, nicht kontroversen und nicht der Verhandlung hin- und herüber bedürftigen Angelegenheiten gefaßt werden konnten, z. B. die einstimmige Wahl eines stellvertretenden Synodalpräses für den verstorbenen Generalsuperintendenten Führ, Ost-Berlin, in der Person des Superintendenten Fritz Figur aus Berlin-Köpenik. Dr. Puttfarcken hatte zur Eröffnung der Synode-West im ehemaligen Dominikanerkloster zu Frankfurt a. M. erklärt, es handle sich nicht um zwei verschiedene Regionalsynoden, sondern nur um eine einzige Tagung der ganzen Synode an zwei getrennten Orten. Aber Präses Figur sprach zum Abschluß der Synode in Magdeburg ehrlich von einer „Amputation“, deren Schmerzen durch keine Therapie und Gewöhnung gemildert werden könnten. Allerdings hob er auch hervor, daß die getrennt tagende Synode gemeinsame Rechtsakte für beide Teile vollzogen habe, neben seiner Wahl durch telefonische Übermittlung der Abstimmungsergebnisse auch das erwähnte Gesetz für die Arbeit der Kirchenkonferenz: „Welchem anderen Gremium in Deutschland ist das möglich, erlaubt oder geschenkt?“ So fragte Figur mit einem Seitenblick auf die politische Situation (epd, 25. 3. 65).

Präses Scharf zur Lage

Wie von jeher üblich, wurde auch diesmal der Synode ein Generalthema aufgegeben, das mit Bedacht unpolitisch gewählt war: „Wort Gottes und Heilige Schrift.“ Darum wurde während des Eröffnungsgottesdienstes in der Katharinenkirche zu Frankfurt Präses Kurt Scharf das erste fertige Exemplar der vollständigen revidierten Lutherbibel feierlich überreicht und gleichsam auf dem Altar „intronisiert“. Eine vielleicht gewollte Parallele zum Vatikanischen Konzil, in dessen Beratungen das gleiche Thema eine so beherrschende Rolle spielt.

Zunächst gaben in Ergänzung zu den gedruckten Rechenschaftsberichten des Rates und der Kirchenleitung Präses Scharf in Frankfurt und Bischof Krummacher in Magdeburg jeweils einen eigenen Bericht zur Lage. Beide hatten, anscheinend zur Entlastung der Synode, schon Ende Februar in einem Briefwechsel die dringendsten politischen Probleme absolviert, zu deren Behandlung vermutlich Krummacher von Pankow angehalten worden war (vgl. die Dokumentation des Briefwechsels in epd, 25. 3. 65). Es ging hier im wesentlichen um den Übergang von den „kleinen Schritten“ zu größeren Schritten einer Zusammenarbeit zwischen Bonn und Pankow, um die Eliminierung der Atomwaffen aus dem deutschen Herrschaftsbereich und eine Lockerung der Hallsteindoktrin, natürlich auch um die Verlängerung der Verjährungsfrist für die nationalsozialistischen Kapitalverbrechen über den 8. Mai 1965 hinaus. Nur noch am Rande spielten diese brieflich behandelten Fragen in die Ansprachen hinein. Präses Scharf holte weit aus und griff aus der verstärkten Mitarbeit der EKD im Weltrat der Kirchen vor allem den hilfreichen Dienst heraus, den die „Kommission der Kirchen für Internationale Angelegenheiten“ (CCIA) während der letzten Tagungen des Exekutivausschusses des Weltrates in Odessa, in Tutzing und in Enugu bei praktischen Fragen zur Förderung des Friedens, u. a. auch bei den Verhandlungen um ein Passierscheinabkommen in Berlin, geleistet habe (epd, 20. 3. 65; vgl. die Dokumentationen zu den beiden Tagungen der Synode in „Evangelische Welt“, 1. 4. 65).