

über den Kulturen fehlen weithin die Vorbilder im eigenen Land. Da die Katholiken gewöhnlich eine Minderheit, oft eine sehr kleine, darstellen, muß sich jedes apostolisch tätige Glied der Kirche dort recht stark exponieren. Es fehlt auch das anregende Fluidum einer christlichen Kulturbewegung. Angesichts aller dieser Schwierigkeiten ist den Missionskirchen mit einer rein formalen Anwendung der Konzilsdekrete nicht gedient. Die dann zwangsläufig eintretenden Mißerfolge würden bewirken, daß sie schließlich nur noch auf dem Papier ständen. Entscheidend ist, daß zuerst der Geist verbreitet wird, aus dem heraus sie geschaffen wurden. Dann kann man Schritt für Schritt die entsprechenden Ausdrucksformen schaffen, dabei weitgehend Freiheit für Versuche lassend. Jede bürokratische Reglementierung von oben herunter wäre nutzlos, und dem Subsidiaritätsprinzip ist auch bei der Verwirklichung der Konzilsdekrete in den Missionen Geltung zu verschaffen.

Geradezu revolutionierend für Geist und Methode der ganzen Missionskirche kann die Konstitution über die heilige Liturgie wirken, wenn sie wirklich zur Grundlage der religiösen und apostolischen Bildung der Christen gemacht wird. Es gibt hier Schwierigkeiten, z. B. bei der Wahl der im Gottesdienst zu verwendenden Volkssprache in vielsprachigen Gebieten sowie bei der Übersetzung der Meßtexte, deren wörtliche Übertragung oft erst sichtbar macht, daß sie aus einem anderen Kulturkreis stammen und in dieser Form nicht ansprechen. Es liegen hier Berichte namentlich aus asiatischen Ländern vor, die von einem Konflikt dieser Texte mit dem Geist der Landessprache sprechen, die zudem in voller Entwicklung sei. Manche einheimische Priester in Japan glauben, daß es besser sei, beim Lateinischen zu bleiben, das die Leute nicht verstehen, als Liturgietexte in der Volkssprache zu bieten, die seltsam anmuten. Es liegen freilich auch einige bisher unbeantwortete Anträge von Missionen vor, die ganzen Meßtexte in der Landessprache sprechen zu dürfen. Die Hälfte der Katholiken von Vietnam hat sich angeblich für den lateinischen Meßtext ausgesprochen, da so das „Geheimnisvolle“ des Opfers besser gewahrt bleibe. Man möchte lieber vor und nach dem eigentlichen Opfer aus eigenem Empfinden paraliturgische Feiern „anbauen“, wie es bisher schon geschah. Das entspricht freilich nicht dem eigentlichen Anliegen der Liturgiekonstitution. In Afrika aber hat ein Hirtenbrief der Bischöfe von Tansania bei Ankündigung der Sprachregelung im Gottesdienst darauf hingewiesen, es sei ein gefährlicher Irrtum, die liturgischen Gebete in lateinischer Sprache wie die Worte eines Medizinmannes oder Zauberers zu beurteilen. Im ganzen gesehen, hat man den Eindruck, daß es gut war, wenn die Liturgiekonstitution den Missionskirchen größere Freiheiten in Aussicht stellte und andeutungsweise auch von der Möglichkeit der Entwicklung neuer Riten sprach. Eine immense Arbeit katholischer Laienbildung wächst jetzt auf die Missionen zu, die sich vom Raum des Altars (liturgische Bildung) über eine inhaltlich und methodisch umgestaltete Katechese bis zur Anleitung für laienapostolische Tätigkeit in Beruf, Gesellschaft, Kultur erstreckt. Stärker als je ist darauf hinzuweisen, daß den inneren Wert einer Mission in der nachkonziliaren Epoche nicht die wachsenden Taufzahlen bestimmen, sondern die wachsende Qualität der Christen vor allem in apostolischer Hinsicht. Gerade den Laien werden aus der Sicht des Konzils in den Missionen neue Aufgaben zugewiesen. Natürlich ist die Sorge um die Mehrung der Glieder der

Kirche nach wie vor notwendig, sie darf aber nicht auf Kosten der Arbeit in die Tiefe gehen. Leidet eine Mission unter Mangel an Kräften, so muß sie eher ihren äußeren Aktionsradius einschränken, als daß sie eine gründliche Bildungsarbeit an den vorhandenen Christen vernachlässigen darf. Seitens der Mission wird das Bemühen, ihre Existenz und ihre Fortschritte durch möglichst hohe Taufzahlen zu dokumentieren, verschwinden, wenn sie sehen, daß ihre Arbeit zur inneren Festigung einer auf Dynamik ausgerichteten Gemeinschaft in erster Linie gewürdigt wird; denn auf weite Sicht werden nur jene Missionskirchen den Zielen des Konzils dienen können, die imstande sind, durch das Zeugnis ihrer Christen und durch schöpferische religiös-geistige Leistungen in die Kulturräume einzudringen.

Wir erwarten, daß das spezifische Missionsdekret des Konzils neue Wege zeigt, um den einheimischen Klerus zu fördern und ihm eine Ausbildung zu geben, die den Aufgaben entspricht, die ihm gerade in den Missionsländern heute gestellt werden. Was bei der Behandlung der Frage der Priesterbildung aus allgemeinkirchlicher Sicht auf dem Konzil gesagt wurde, muß eine Ergänzung durch besondere Richtlinien für den Missionssektor finden. Wie weit die Missionen von der Ermächtigung zur Einrichtung des Weihediakonats Gebrauch machen werden, läßt sich heute noch nicht übersehen. Das große Anliegen der Schaffung eines Katechistenstandes, der befähigt ist, in Seelsorgshilfe und religiöser Unterweisung den Missionschristen im Sinne des Konzils zu dienen, läßt sich nur mit Hilfe der ganzen katholischen Welt durchführen.

Tatsächlich können die Dekrete des Konzils in den Missionen nur dann wirksam durchgeführt werden, wenn die ganze Kirche dabei ideell, personell und materiell hilft. Es ließe sich dies hinsichtlich aller vom Konzil bisher angenommenen Dekrete erweisen. Vor allem muß auch der katastrophale Rückgang der Aussendungen ausländischer Missionare in die Missionsländer aufhören. Aus den Debatten über die Kollegialität der Bischöfe haben die Missionen immer das eine besonders herausgehört, daß der ganze Weltepiskopat zur Mitsorge für die Missionen verpflichtet ist. In der Tat ist diese Sorge der durch ihre Bischöfe repräsentierten Kirchen der Welt eine der entscheidenden Vorbedingungen für die wirksame Durchführung der Konzilsdekrete in den Missionen.

Meldungen aus der katholischen Welt

Aus dem deutschen Sprachgebiet

Evangelisch-katholische Zusammenarbeit und ihre Hemmnisse

Ein seit 1948 erwogener Plan, zwischen dem deutschen Episkopat und der Evangelischen Kirche in Deutschland eine amtliche Verbindung herzustellen, ist nunmehr im Gefolge des Ökumenismusdekretes verwirklicht worden. Der für Glaubensgespräche mit der EKD federführende Erzbischof von Paderborn, Lorenz Kardinal Jaeger, teilte auf dem X. Evangelisch-Katholischen Publizistentreffen Anfang Mai in Hardehausen bei Paderborn den Anwesenden mit, daß die deutsche Bischofskonferenz soeben eine Kontaktstelle für das direkte Gespräch mit der EKD unter seiner Leitung geschaffen habe. Von evangelischer Seite sei der Landesbischof der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern,

Hermann Dietzfelbinger, beauftragt worden. Die ersten Gespräche hätten bereits im April stattgefunden.

Bei den genannten Personen ist ersichtlich, daß hier die Erfahrung einer seit 1946 regelmäßig tagenden Konferenz evangelischer und römisch-katholischer Theologen, die im wesentlichen rein wissenschaftlichen Charakter hatte und Unterscheidungslehren geklärt hat (vgl. darüber den Bericht eines Teilnehmers, Prof. Edmund Schlink, Heidelberg, nach: Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 238 bis 241), zur Auswirkung gekommen ist und nunmehr auch praktische Fragen des Zusammenlebens und der Zusammenarbeit erörtert werden. Auf Wunsch von Landesbischof Dietzfelbinger, so heißt es, werde zuerst die Frage der „Konditionaltaufe bei Konvertiten“ behandelt. Dazu erklärte Kardinal Jaeger, die evangelische Taufe werde von der katholischen Kirche voll anerkannt, wenn sie nach der geltenden Agende geschieht.

Dazu liegt eine energische Stellungnahme des amerikanischen Ökumenikers P. George H. Tavard AA vor, der durch seine Bücher über den Protestantismus auch in Deutschland wohlbekannt ist. Er erklärte in St. Louis (USA), es sei ein Sakrileg, wenn ein katholischer Priester einen Menschen „wiedertaufe“, von dem er annehmen dürfe, daß er bereits gültig getauft worden ist. Katholische Priester müßten das protestantische Taufritual als das nehmen, was es sein wolle. Es werde zuviel Wert auf die Frage der Gültigkeit im juridischen Sinne gelegt, und man habe zuwenig das Sakrileg einer „Wiedertaufe“ gefürchtet. Die Frage der Gültigkeit der vorausgegangenen Taufe sei nicht so wichtig wie die Möglichkeit eines Sakrilegs durch „Wiedertaufe“, denn jede sog. Konditionaltaufe verwende das Ritual, das wir bei Nichtgültigkeit gebrauchen... (NCWC News Service, 21. 4. 65).

Als zweites Thema der gemeinsamen Beratungen nannte Kardinal Jaeger das unterschiedliche Eheverständnis sowie die Scheidung und die Wiedertrauung auf evangelischer Seite. In diesem Rahmen, so meinte Kardinal Jaeger, werde es auch möglich sein, die Probleme der Mischehe zu behandeln. Der anwesende Präses Ernst Wilm der Evangelischen Landeskirche von Westfalen wies auf seine persönlichen Kontakte zu Kardinal Jaeger hin, mit denen auch auf regionaler Ebene die Verbindung mit der katholischen Kirche aufgenommen worden sei.

Kardinal Jaeger zum Ausmaß der Zusammenarbeit

In seinem Vortrag in Hardehausen über die Durchführung des Ökumenismusdekrets setzte sich Kardinal Jaeger auch energisch für die Überwindung jeder konfessionellen Engherzigkeit in der sozialen und humanitären Zusammenarbeit ein. Er versicherte, daß in der Stille mehr geschehe, als die Öffentlichkeit wisse, etwa im Ruhrgebiet. Aber man müsse noch weitergehen, weil es die gemeinsame Aufgabe der Christen sei, „die geistige Konzeption des Menschen, den Glauben an einen persönlichen Gott und die spezifischen Werte des Christentums gemeinsam zu bezeugen gegenüber der Drohung einer rein innerweltlichen und atheistischen Weltanschauung“. Das gehe besonders auch die Publizisten und Historiker an. Sodann verteidigte er die Entscheidung der katholischen Bischofskonferenz gegen gemeinsame Gottesdienste. Er sagte, auf dem Konzil hätten die Väter in der ökumenischen Frage sehr weitherzig gedacht, und so habe auch die deutsche Bischofskonferenz vor der Möglichkeit gestanden, das Ökumenismusdekret weiter auszuschöpfen, als es bisher geschehen sei. Doch dann hätte man die

Rücksicht auf die evangelischen Christen verletzen müssen. Denn bereits am 7. Januar 1965 hätten die „Ratschläge für gemeinsame Veranstaltungen evangelischer und römisch-katholischer Christen“ vorgelegen und seien sowohl von der VELKD wie der EKD beschlossen worden, und diese Richtlinien hätten gegen gemeinsame Gottesdienste grundsätzliche Bedenken geltend gemacht (vgl. auch Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 238 und 392). Diese Richtlinien hätten die Bischöfe respektieren müssen. Es sei also ein Irrtum, wenn in der Presse anläßlich der Weisungen der Bischofskonferenz (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 349) der römisch-katholischen Kirche Engherzigkeit vorgeworfen worden sei. Man habe auf beiden Seiten, räumte der Kardinal ein, allerdings nicht für rechtzeitige Information der Presse über die Beschlüsse und ihre Motive gesorgt.

Vorschläge und Hemmnisse

Zu den möglichen weiteren Themen einer Zusammenarbeit erklärte der Kardinal schließlich, daß die kommenden Aussagen des Konzils zum Schema 13 über die Gegenwart der Kirche in der Welt neue Notwendigkeiten erschließen würden. In diesem Zusammenhang sind von Bedeutung die weitgehenden Vorschläge, die Otto B. Roegele in Hardehausen machte. Er forderte nicht nur eine intensivere Zusammenarbeit der katholischen Kirche mit den evangelischen Kirchen auf allen Ebenen, sondern auch viel mehr gemeinsame Bemühungen zur Rettung der Glaubenssubstanz in konfessionellen Mischehen durch gemeinsame Pastoration, ferner eine engere Verzahnung von Katholikentag und Evangelischem Kirchentag, ständige Kontakte der Kirchenpresse beider Konfessionen, eine Entschärfung der Konkurrenz auf dem Missionsfelde und nicht zuletzt eine Überprüfung der katechetischen Schulbücher und Unterrichtsmittel auf beiden Seiten durch ein zwischenkirchliches Institut.

Neben diesen in Fragen der katholisch-evangelischen Zusammenarbeit energisch weiterdrängenden Forderungen müssen aber wohl auch die Ausführungen des Limburger Weihbischofs W. Kampe über die (zunächst innerkatholischen) Schwierigkeiten und Hemmnisse bei der Durchführung der Konzilsbeschlüsse beachtet werden, denn solche Hemmnisse haben ihre naturgemäßen Auswirkungen auch auf das zwischenkonfessionelle Gespräch und die praktische ökumenische Zusammenarbeit. Weihbischof Kampe erwähnte die Klagen über das unterschiedliche Verhalten der Bischöfe in Rom und in ihren Diözesen, er erwähnte die mangelnde Vorbereitung von Klerus und Gemeinden auf die Durchführung der Liturgiereform gerade auch bei uns in Deutschland. Während aber auf liturgischem Gebiet wenigstens einiges bereits verwirklicht ist, seien bezüglich des Ökumenismus hüben und drüben noch wenig konkrete Fortschritte aufzuweisen; das führe zur Kritik von seiten aktiver Laien, die nicht verstünden, warum sich die Bischöfe nicht energischer an die Verwirklichung der Reformen machen. Aber andererseits kämen auch Pfarrer und Gläubige mit der Entwicklung nicht recht mit. Die Bischöfe erhielten zahlreiche Zuschriften, die gegen das Tempo der Reformen Stellung nehmen. Man könne die Sorgen, die Papst und Bischöfe zu langsamem Vorgehen veranlassen, nicht einfach von der Hand weisen. Intention und Exekution des Konzils haben einen unterschiedlichen Rhythmus, aber die Schwierigkeiten der Praxis sollten den Fortschritt des Konzils nicht hemmen.

**Kardinal König
über den geistigen
Standort der theo-
logischen Fakultät**

Kardinal König hielt am 16. März in der Wiener Universität einen Vortrag über die Aufgaben und den geistigen Standort der theologischen Fakultät im Rahmen der heutigen Universität (voller Text des Vortrages in „Wort und Wahrheit“, Mai 1965). Er skizzierte zunächst das Verhältnis theologische Fakultät und Universität im Laufe der Geschichte und griff dann die Frage auf, ob die Theologie überhaupt eine Wissenschaft sei und auf die Universität gehöre. Wenn die Universität, so führte der Kardinal aus, der Ort für alle geistigen Bewegungen und Begegnungen und der geistige Raum sein soll, wo nach der Wahrheit geforscht wird, dann könne man die Theologie, die Forschung nach den letzten Fragen der Menschheit, nicht ausschließen. Der einzige Weg, sich der vollen, allumfassenden Wahrheit zu nähern, könne nur sein, alle Wissenschaften zu pflegen. Das Argument, das Übernatürliche, in der Natur sowie in der Geschichte, sei wissenschaftlich unerkennbar, entkräftete er mit dem Hinweis, daß es eine natürliche Theologie gibt, die ihre Fragen allein auf Grund der Ratio stellt und mit der Kraft der Ratio zu beantworten sucht, wie die Gottesbeweise, die Bibelkritik, den ganzen Komplex der Religionsgeschichte und vergleichenden Religionswissenschaft, die Grenzgebiete zwischen Theologie und Philosophie, Psychologie und Medizin. Was die Offenbarungsaussagen betrifft, so gehe die Theologie von der Tatsache aus, daß bestimmte Personen — Propheten, Christus, die Apostel — den Anspruch erhoben haben, gottgesandte Verkünder göttlicher Offenbarung zu sein, und dafür Zeichen von oben angeboten haben. Die Theologie untersuche nun mit wissenschaftlichen Methoden die Glaubwürdigkeit dieser Offenbarung, sie erweise aber nicht die Wahrheit des Glaubens. Dieser bleibe nach wie vor ein freier Entschluß. Theologie als Wissenschaft sei nicht Glaube, sondern Glaubenspräambel.

Die Universität braucht die theologische Fakultät

Der Kardinal bezeichnete die Theologie als „eine Art Seismograph“ für die geistigen Bewegungen der jeweiligen Zeit. Wörtlich sagte er: „Wenn die Theologie im Raume der Universität fehlt, so entsteht ein Vakuum. Wo die Theologie ausgeschaltet wird oder — auch das ist möglich — wo sie sich selbst ausschaltet, entsteht ein geistiger Hohlraum, in den die anderen Disziplinen einzudringen versuchen. Wenn die Theologen auf der Universität fehlen, dann werden die Physiker, die Biologen, die Philosophen, die Ästheten zu Theologen. Dann gibt es nicht nur eine, sondern viele Theologien.“

Die Universität brauche schließlich die theologische Fakultät als Gesprächspartner. Auch dort, wo Vertreter der Wissenschaft oder Zweige der Wissenschaft glaubten, gegensätzliche Positionen zur Theologie einnehmen zu müssen, brauchten sie — wie natürlich auch umgekehrt — die theologische Position, um ihre eigene Stellungnahme schärfer herausarbeiten zu können. Gerade die weltanschaulich offene, die Universität der geistigen Pluralität brauche in ihrem Chor die Stimme der Theologie und der theologischen Wissenschaft. Dies nicht nur aus Gründen einer organisatorischen Ordnung, sondern um das Feld der geistigen Spannweite abzustecken.

Wo die lebendige Auseinandersetzung fehle, dort erschlaffe die geistige Regsamkeit. So müsse man auch manche Klage atheistischer Professoren in den kommunistischen Ländern verstehen, die darauf hinweisen, „daß

mit der Ausschaltung der Kirche aus der Öffentlichkeit, mit der Vertreibung der Theologie von den Universitäten der Kommunismus selber sich eines wesentlichen Elementes der geistigen Auseinandersetzung beraubt habe. Wenn die Ausschaltung der Theologie bereits dort als Mangel empfunden wird, wieviel mehr brauchen wir in unserem Raum die Theologie als Partner geistigen Ringens, aber auch als Partner und Weggefährte auf der Suche nach der Wahrheit.“

Je uneinheitlicher die Zeit sei, je zahlreicher und mannigfaltiger die Teilwahrheiten würden, die an allen Orten angeboten werden, desto stärker wachse die Sehnsucht des Menschen nach einem Gesamtbild, nach einer Zusammenschau, nach der umfassenden Wahrheit. Wer aber ist imstande, diese Gesamtschau, die volle Wahrheit zu geben? Nachdem man zu der Feststellung gekommen sei, die Theologie genüge diesem Anspruch nicht mehr, habe man es lange Zeit mit der Philosophie probiert. Aber auch die Philosophie sei heute damit überfordert und könne diese Zusammenschau nicht mehr geben. „Ist damit nicht wieder die Stunde gekommen, um auf die Theologie zurückzugreifen? Soll nicht die Theologie wieder die Integrationsaufgabe von einst übernehmen?“

Dazu meinte Kardinal König: „Es werden mir nicht alle folgen, wenn ich das theologische Weltbild, nennen wir es das christliche Weltbild, als Integrationsgrundlage hinstelle. Wer das Ziel nicht annimmt, der mag sich ja doch für den Weg interessieren, der zu diesem einen Ziel überhaupt führt. Ich meine, wenn die Theologie heute eine Integrationsaufgabe zu erfüllen hat, so gilt dies nicht in dem Sinne von einst, ist damit nicht die Ausrichtung aller Wissenschaften auf die Theologie gemeint, kann man nicht eine theologische Summe, die alle Wissenschaften miteinschließt und sich eingliedert, erhoffen. Wohl aber kann solches den Sinn einer Beispielwirkung haben. Auch wer die Zusammenschau der Theologie, ihre Hinordnung auf Gott als erste Ursache und letztes Ziel alles menschlichen, alles geistigen Strebens nicht zu akzeptieren vermag, der kann sich wohl angespornt fühlen, nach seinem Ziel zu fragen und nach seinem Wege zu diesem Ziel zu suchen. Die Theologie dient damit den anderen Wissenschaften als Anregung auch dort, wo sie nur Probleme aufzeigt, ohne ihre eigene Lösung als Verpflichtung aufzudrängen.“

Die Theologie braucht die Universität

Andererseits aber brauche auch die Theologie die Universität. Kardinal König zitierte in diesem Zusammenhang ein in England abgehaltenes Symposium (John Coulson, *Theology and the University*, Baltimore und London 1964), wo das Ergebnis folgendermaßen formuliert wurde: „Die Theologie hat zu wählen. Sie kann weiter im Zustand der Leblösigkeit und der Mißachtung verharren, oder sie kann auf den Druck der Zeit und der Umstände reagieren und leben. Wenn die Theologie das Leben wählt, so braucht sie drei Dinge: das Universitätsmilieu, die Anteilnahme der Laien und den ökumenischen Dialog.“

Gerade die Theologie könne nicht auf den lebendigen Gedankenaustausch mit den anderen Sparten der Wissenschaft verzichten. Eine lebendige Theologie könne das Christentum niemals als eine bloß historische Erscheinung darstellen.

Wenn im Zuge der innerkatholischen Reform auf Grund des Tridentinums Priesterseminare mit angeschlossenen

theologischen Hauslehranstalten geschaffen wurden, um die Heranbildung eines im Glauben gefestigten Priesterstandes zu sichern, so habe diese Regelung gewiß ihre Vorteile gehabt. Doch müsse man auch die Nachteile dieser Verlegung aus dem Raum der Universität sehen: „Wenn auch das Ziel der kirchlichen theologischen Ausbildung des Klerus nicht ausschließlich wissenschaftlich ist, sondern der Formung von Priestern und Seelsorgern dient, so spüren wir heute stärker als früher, daß die Theologie als Wissenschaft eine enge Verbindung mit allen Problemen der Zeit bedarf, wie sie in diesem Ausmaß eben nur eine theologische Fakultät im Rahmen der Universität geben kann.“ Das Ideal unserer Zeit könne nicht der Rückzug in theologische Hauslehranstalten mit ihren naturgemäß geringeren Möglichkeiten, nicht die Tradierung der Theologie als überkommene Lehre mit überkommenen Mitteln sein. „Es gilt, die offene Diskussion der Auseinandersetzung zu wagen und den rauhen Wind der Gegenwart zu spüren. Nicht die Bewahrung vor der Zeit, sondern die Konfrontation mit der Zeit ist das Anliegen. Die Theologie muß wieder lernen, Fragen zu stellen. Um aber die wesentlichen Fragen stellen zu können, braucht auch die Theologie die Universität, denn dort erfährt sie die Probleme der Gegenwart, dort wird sie auf die Mittel hingewiesen, um auf die Fragen der Zeit zu reagieren.“

Kardinal König nannte noch weitere Argumente: Das Studium der Theologie sei heute nicht mehr ausschließlich Sache der Kleriker. Denn in immer stärkerem Maße studieren auch Laien Theologie. Und wo sollten Laien Theologie studieren, wenn sie es nicht auf dem Boden der Universität tun könnten? Auch der ökumenische Aspekt sollte beachtet werden. „Wo kann es zu einer richtigen Begegnung zwischen katholischer und evangelischer, katholischer und orthodoxer Theologie kommen, wenn nicht auf den Universitäten?“

Theologie sei schließlich kein Privatstudium, sondern ein Anliegen der Gesamtkirche. Sie verlange immer nach dem Engagement. Wer Theologie studiere, lege in der Regel auch ein persönliches Bekenntnis ab. „Engagement und Bekenntnis verlangen aber wieder den offenen Raum. Wo kann der, der Theologie studiert und ein Bekenntnis ablegen will, dieses Engagement besser beweisen als auf der Universität?“

Impulse des Konzils

Kardinal König kam dann auf die Aufgaben zu sprechen, die sich für die theologische Fakultät aus dem Konzil ergeben: „Das Konzil wird in seiner Auswirkung so weit reichen, als die Masse der Gläubigen sich für die Ziele und Beschlüsse des Konzils interessiert und damit solidarisch erklärt. Wenn die Theologie und die theologischen Fakultäten nicht durch das Tor mutig hindurchschreiten, das durch das Konzil aufgestoßen wurde, fehlt eine wesentliche Möglichkeit der Realisierung!“ Das Konzil habe den Dialog als eine Form wirksamer Auseinandersetzung gewählt: das Gespräch innerhalb der Kirche, das Gespräch mit den anderen christlichen Kirchen, das Gespräch mit den Nichtchristen, aber auch mit der nicht mehr gläubigen oder bereits ungläubigen Welt. Diese Anliegen müßten auch die theologischen Fakultäten aufgreifen. Sie müssen die Weite, aber auch die Grenzen eines solchen Dialogs abstecken, ohne in der Ängstlichkeit unterzugehen oder im endlosen und uferlosen Reden sich zu verlieren.

Gemeint sei damit nicht nur der Inhalt des Dialogs. Auch die Anregung für ein Gespräch, eine Diskussion zwischen den Fakultäten auf der Universität gehöre dazu. Auch darin bestehe eine Integrationsaufgabe der Theologie durch das Beispiel. Auch derjenige, der an einem Gespräch mit der Kirche nicht interessiert ist, könne durch den Hinweis auf den Dialog zu ähnlichen Versuchen angeregt werden.

Möglichkeiten, der Theologie ihre Ausstrahlungskraft wiederzugeben

Zum Schluß stellte Kardinal König die Frage, ob die theologischen Fakultäten in ihrer heutigen Gestalt diese Aufgabe erfüllen könnten und was konkret getan werden könne. „Die theologischen Fakultäten waren einmal das Herzstück der Hohen Schulen, geistiger Umschlagplatz und Strahlungszentrum. In ihrer heutigen Gestalt sind sie es nicht mehr. Man zollt ihnen auf Grund der Universitätsorganisation den gebührenden Respekt. Als Stätte wissenschaftlichen Lehrens und Forschens, als geistiges Zentrum, nimmt man von ihnen kaum Notiz. — Erlauben Sie diese Feststellung einem Mann, der heute noch mit Stolz sich als ehemaliger Professor der Theologie bekennt, dessen Leben eine nicht geringe Ausprägung durch seine Arbeit als akademischer Lehrer empfangen hat. Er kann aber an der Feststellung nicht vorübergehen, daß die theologischen Fakultäten in unseren Ländern die geistige Ausstrahlungskraft zum Teil verloren haben. Sie können sie nur zurückgewinnen, wenn sie aus der Defensive, in der sie sich mehr als ein Jahrhundert befunden haben, zur Offensive übergehen und den Mut dazu haben. Wir brauchen eine Theologie, deren Anliegen es nicht ist, vorgefabrizierte Antworten zu wiederholen, sondern die den Mut hat, Fragen zu stellen und auch auf Fragen zu hören. Auch wenn sie die Antwort nicht immer zur Hand hat. Keine Wissenschaft darf in ihrem eigenen Gehäuse steckenbleiben, am allerwenigsten die Theologie. Wenn eine Wissenschaft immer wieder hinaushorchen muß auf die Fragen der Zeit und hineinhorchen muß in die Herzen der Menschen, dann ist es die Theologie.“

Unter den konkreten Möglichkeiten, den theologischen Fakultäten ihre frühere Bedeutung wiederzugeben, nannte der Kardinal in erster Linie Berufungen aus dem Ausland. Zunächst aus dem deutschen Sprachraum, auch aus Luxemburg und dem Elsaß, wo die Kontakte mit der französischen Theologie naheliegen, ferner aus den Ländern hinter dem dünner werdenden Eisernen Vorhang, aus den führenden europäischen Ländern, dem angelsächsischen Raum, ja vielleicht auch aus Indien oder Afrika. Für die lateinische Sprache, die im Kultraum der Kirche zurücktritt, würde sich damit eine neue Aufgabe stellen. Weiters wäre daran zu denken, profilierte Persönlichkeiten — nicht immer Theologen, auch Laien, die in der Welt stehen und von den Fragen wissen, die die Welt bewegen — in Form von Lehraufträgen gelegentlich an die Fakultät zu ziehen.

Aus dem Vatikan

Der Konsultativ-Ausschuß Rom—Weltrat der Kirchen gebildet

Überraschend schnell gehen das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen und die Vertreter der mit ihm zusammenwirkenden christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften an die Realisierung der vom Ökumenismusdekret vorgesehenen zwi-

schenkirchlichen Kontakte. Das beweisen Vorgänge auf verschiedenen Ebenen und in verschiedenen Ländern, die denselben Grundplan zu verwirklichen suchen.

Unmittelbar nach der Rückkehr von Kardinal Bea aus den Vereinigten Staaten wurde der für eine Zusammenarbeit des Sekretariats Bea mit dem Weltrat der Kirchen geplante Konsultativ-Ausschuß gebildet (vgl. über seine Vorgeschichte Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 255 f. und 312 f.). Die acht Mitglieder, die der Weltrat der Kirchen in dieses rein beratende Gremium entsendet, sind der Generalsekretär Visser 't Hooft, Lukas Vischer, Forschungssekretär bei der Kommission Faith and Order und Konzilsbeobachter (beide reformiert), Prof. Nikos Nissiotis (griechisch-orthodox), beigeordneter Direktor des Ökumenischen Instituts Bossey bei Genf und Konzilsbeobachter, der anglikanische Bischof von Bristol, Oliver Tomkins, und Paul Verghese (Syrisch-Orthodoxe Kirche von Indien), beigeordneter Generalsekretär des Weltrates der Kirchen und Konzilsbeobachter, Prof. Edmund Schlink, Konzilsbeobachter der Evangelischen Kirche in Deutschland, Erzpriester Borovoj, Vertreter des Moskauer Patriarchats beim Weltrat in Genf und Konzilsbeobachter, und Edwin Espy (Baptist, New York), Generalsekretär des Nationalrates der Kirchen Christi in den USA (öpd, 30. 4. 65).

Die sechs römisch-katholischen Mitglieder sind: Titularbischof J. G. M. Willebrands und Pierre Duprey PA vom Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen, der Bischof von Salford in England, Thomas Holland, Msgr. William Baum aus Kansas City, USA, Sekretär der nordamerikanischen Bischofskommission für ökumenische Angelegenheiten, Jérôme Hamer OP, Assistent des Dominikanergenerals, und Msgr. Carlo Bayer, Generalsekretär der Caritas Internationalis. Seine Berufung erfolgte auf Anregung des Weltrats der Kirchen, dem an einer praktischen Zusammenarbeit gelegen ist, und dürfte auch den Intentionen der Konzilsväter entsprechen, die während der Beratung des Schemas 13 ein zentrales Sekretariat zur Bekämpfung von Armut und Hunger in der Welt angeregt hatten (vgl. ds. Heft, S. 421).

Heiliges Offizium rehabilitiert Psychotherapeutin Mit einer öffentlichen Erklärung des Ordinariats von Utrecht wurde am 9. April 1965 ein über ein Jahrzehnt andauernder Streit um die niederländische Psychotherapeutin und Dozentin an der Katholischen Universität Nijmegen A. Terruwe beendet, der in den Niederlanden großes Aufsehen erregt und gelegentlich auch zu heftiger Kritik von seiten der katholischen Presse an der römischen Behörde geführt hatte.

Die bekannte Psychotherapeutin, die durch mehrere Fachveröffentlichungen hervorgetreten ist und wegen ihrer fachlichen Qualifikation auch bei der Geistlichkeit in hohem Ansehen steht, mußte bereits 1950 auf Anordnung des Heiligen Offiziums vor einer vom holländischen Episkopat bestellten Kommission von Moraltheologen erscheinen, um verschiedene ihrer Thesen, die Rom suspekt erschienen, zu rechtfertigen. Diese Kommission bescheinigte der Ärztin damals, daß ihre Auffassungen und ihre Praxis mit den moraltheologischen Grundsätzen der katholischen Kirche völlig übereinstimmen. Damit gab man sich aber in Rom offenbar noch nicht zufrieden. 1954 hat sich auf einer Reise durch die Niederlande auch S. Tromp SJ von der Gregoriana, Konsultor des Heiligen

Offiziums und heute Sekretär der Theologischen Kommission des Konzils, des Falles angenommen und über ihn in Rom berichtet. Im Jahre 1956 verurteilte das Heilige Offizium in einem Monitum an den niederländischen Episkopat ohne Namensnennung, aber mit deutlicher Spitze gegen Frau Terruwe, acht „Praktiken“, die es mit der katholischen Auffassung von Ascese und Sexualleben für unvereinbar hielt. Zugleich verbot es die psychotherapeutische Behandlung von Geistlichen und Seminaristen durch weibliche Ärzte. Ein katholischer Theologe, Prof. Duynstee von Nijmegen, der die angegriffene Psychotherapeutin gegenüber kirchlichen Anschuldigungen in Schutz genommen hatte, mußte auf Intervention der römischen Behörde von seinem Orden nach Rom versetzt werden, kehrte allerdings später ohne großen Lärm nach Nijmegen zurück.

Einzelheiten des Falles wurden erst bekannt, als ein nur für einen engen Kreis von Bekannten bestimmtes Dossier, in dem sich Frau Terruwe mit den Vorwürfen des Heiligen Offiziums auseinandersetzte und die Art des Vorgehens der römischen Behörde kritisierte, durch Indiskretionen öffentlich bekannt und von der holländischen Presse ausgiebig behandelt wurde. Ein Hauptargument der katholischen Presse gegen das Heilige Offizium war, es gehe nicht an, daß das Heilige Offizium eine Ärztin verurteile, deren Auffassungen und Verhalten vom holländischen Episkopat als völlig korrekt bezeichnet worden sind. Die oben erwähnten acht Punkte, die das Gerüst der Warnung des Heiligen Offiziums an den niederländischen Klerus ausmachen (der lateinische Wortlaut der acht Punkte wurde zugleich mit dem genannten Dossier veröffentlicht in „Tijdschrift voor theologie“, 5. Jhg., Nr. 1, S. 60—88), beschränken sich denn auch auf allgemeine Warnungen: Verzicht und Selbstbeherrschung würden leichtfertig als Verdrängung im Freudschen Sinne abgetan; sexuelle Schwierigkeiten von Ledigen und Verheirateten würden allzu leicht als Psychoneurosen gedeutet; dem Psychoneurotiker werde unnötigerweise zureichende Entscheidungsfreiheit abgesprochen; es sei nicht wahr, daß Neurotiker von Zwangsneurosen nur befreit werden können in Absehung von religiöser Bindung; der Heilungsprozeß werde so beschrieben, als ob während des Heilungsprozesses sexuell mehr oder weniger alles erlaubt sei usw.

Frau Terruwe hat ihrerseits Punkt für Punkt zu widerlegen beziehungsweise nachzuweisen versucht, daß sie die Vorwürfe nicht treffen, und dabei sich vergebens bemüht, vom Heiligen Offizium gehört zu werden. Nicht zu Unrecht wurde deshalb die Art des Verhaltens der Kirchenbehörde als Schädigung ihres Rufes und ihrer beruflichen Qualifikation beurteilt. Es ist dann wohl in erster Linie der Loyalität des niederländischen Episkopats gegenüber Frau Terruwe zu verdanken, daß das Ordinariat Utrecht in seiner Erklärung vom 9. April 1965 mitteilen konnte: „Die Aussprache, die über die Angelegenheit von Frau Dr. Terruwe zwischen dem Heiligen Offizium und Kardinal Alfrink stattgefunden hat, hat zu einem Ergebnis geführt. Das Heilige Offizium hat zu verstehen gegeben, daß die seinerzeit eingeleiteten Untersuchungen sich in erster Linie auf Auffassungen und Methoden bezogen, die dem Heiligen Offizium Sorge bereiteten, nicht auf Personen. Das ist der Grund, warum das Heilige Offizium nach den ersten Nachforschungen darauf verzichtet hat, von neuem bestimmte Personen zu hören. Zugleich war das Heilige Offizium bestrebt, daß bei dieser

Gelegenheit keine Namen genannt wurden. Wenn daraus für den guten Ruf von Frau Dr. Terruwe irgendein Nachteil entstanden ist, so spricht das Heilige Offizium sein Bedauern aus. Überzeugt von der katholischen Haltung von Frau Dr. Terruwe, ist das Heilige Offizium der Auffassung, daß Publikationen, die auf gesunden und rechten Prinzipien basieren, für die Priester und die anderen von großem Nutzen sein können“ („Katholiek Archief“, 16. 4. 65). In einer eigenen Erklärung drückte Frau Terruwe ihrerseits ihre Zufriedenheit mit dieser Stellungnahme aus.

Auch wenn es sich um eine sehr verklausulierte Rücknahme einer früheren Entscheidung handelt und das Heilige Offizium die Rehabilitierung nicht selbst, sondern über den Erzbischof von Utrecht aussprach, verdient der Vorgang doch besondere Beachtung. Zwar machte die Publizität, die die Sache erfahren hatte, eine öffentliche Stellungnahme notwendig, es ist aber das erstemal, daß das Heilige Offizium eine einmal ausgesprochene Warnung ausdrücklich öffentlich zurücknimmt. Diese Zurücknahme wäre ohne die Kritik, die im Konzil zur Verfahrensweise des Heiligen Offiziums geäußert worden war, kaum vorstellbar gewesen. Insofern darf dieser Fall als ein Paradigma kurialer Reform angesehen werden. Die Initiative dazu dürfte allerdings, wie der Wortlaut der zitierten Erklärung nahelegt, vom niederländischen Episkopat ausgegangen sein.

Aus Süd- und Westeuropa

Die Liturgiereform in Spanien Spanien steht heute in einem außerordentlichen geistigen und materiellen Aufbruch. Selbst der Kenner Spaniens, wenn er nur wenige Jahre nicht mehr im Land war, ist überrascht, in wie vielen Bereichen und mit welcher Brisanz diese Entwicklung zum Ausdruck kommt.

Die Liturgiereform traf in Spanien auf einhellige Zustimmung, ja die Spanier waren verwundert über den Widerstand, der sich in Ländern wie Frankreich und England zeigte. Die hispanische Welt gab schon darin ein Beispiel, daß sich die Episkopate aller spanischsprachigen Länder der Welt auf eine einheitliche Übersetzung des Meßordinariums einigten, das dann rechtzeitig für den ersten Fastensonntag zur Verfügung stand. Es liegt in vielen Kirchen als Faltblatt zur freien Verwendung auf und wird von den Gläubigen mit großer innerer und äußerer Anteilnahme mitgebetet. In den Kirchen des Baskenlandes ist zum Teil Baskisch, in Katalonien zum Teil Katalanisch die Liturgiesprache.

Kirchengesänge in der Volkssprache

Das spanische Ordinarium sowie passende Schrift- und Fürbittentexte stehen auch bereits in Vertonungen (und zwar sowohl als Psalmidien wie in mehrstimmigen Sätzen) zur Verfügung und werden eifrig verwendet. Der Dichter und Komponist González Hervás arbeitet an einer Singmesse im Stil des Flamenco. Zu einer Arbeitstagung über moderne spanische Kirchengesänge Ende April in Salamanca, zu der etwa fünfzig Teilnehmer erwartet waren, kamen dann weit über vierhundert.

In sehr vielen Kirchen wurde in der Mitte der Apsis ein provisorischer Altartisch aufgebaut, auf dem die heiligen Messen dem Volk zugewandt gefeiert werden. Zum Teil empfangen die Gläubigen die Kommunion stehend un-

mittelbar an diesem Altartisch. Die Ministranten tragen zum Teil keine liturgischen Gewänder mehr.

Dieser vorwärtsstürmende Geist im Kirchenvolk und im jungen Klerus hat den Erzbischof Enrique y Tarancón von Oviedo (bis 1964 Sekretär des Episkopats und bekanntermaßen einer der aufgeschlossensten Bischöfe Spaniens) veranlaßt, in einem Hirtenbrief ernste Warnungen auszusprechen, wobei er offen auf Priester hinwies, die ohne kirchliche Erlaubnis willkürliche Liturgiereformen durchführten. Nach der Auffassung des Erzbischofs droht die wirkliche Gefahr für die kirchliche Erneuerung nicht von den Konservativen, sondern von der „Unklugheit der Progressiven, die den Strom der Erneuerung über seine Ufer treten lassen und so seine Wirksamkeit gefährden“.

Ein neues spanisches Missale

Da auch in Spanien mehrere Missale existieren, ist auch dort das Problem einheitlicher Propriumstexte noch nicht gelöst. Wir möchten aber auf ein vorbildliches neues Missale in der Muttersprache hinweisen, das rechtzeitig für den ersten Fastensonntag vorlag, wenn auch dann die Nachfrage die technisch möglichen Auslieferungen übertraf. Das Buch enthält außer dem neuen Meßordinarium die vollständigen Proprien des Kirchenjahres und zahlreiche außerliturgische Gebete; es berücksichtigt bereits die Instruktion zur Ausführung der Liturgiereform. Der Inhalt ist vorbildlich gestaltet und wird vorbildlich präsentiert.

Es handelt sich um die achte Ausgabe eines schon eingeführten Missales des Claretinerpaters Ribera (Editorial Regina, Barcelona). Die neue Ausgabe wurde von Jorge Pijoán CMF bearbeitet, der dem Buch auch ein Vorwort von erfrischender Modernität gab.

Gehorsam in Sachen Liturgie In der Januarnummer 1965 veröffentlichte die bekannte Monatszeitschrift für liturgische Pastoral der Abtei Saint-André in Brügge „Paroisse et Liturgie“ eine Artikelreihe zum Problembereich „Gehorsam in Sachen Liturgie“. Zwei Beiträge von Abbé A. Turck (Le problème de la loi. Reflexions pastorales, S. 3—13) und E. Marcus, Mission de France (Reconcilier le devoir d'être pasteur avec celui d'obéir, S. 36—48), behandelten die Frage grundsätzlich, die zwei weiteren Beiträge von J. Colson (S. 14—24) und G. Pinckers (S. 25—35) unter geschichtlichen Gesichtspunkten, ersterer mit einem Beitrag über die Rolle des Presbyteriums und des Bischofs bei der Überwachung der Liturgie in den Briefen des Ignatius von Antiochien und die Stellung Roms, letzterer mit einer Untersuchung über die Uniformierung der liturgischen Riten im Mittelalter, zunächst unter Karl dem Großen, später unter Gregor VII. Dienen die beiden geschichtlichen Beiträge mehr der Illustration und dem geschichtlichen Verständnis der gegenwärtigen Situation, so wird in den beiden Grundsatzbeiträgen unseres Wissens zum erstenmal mit allen pastoralen und strukturellen Konsequenzen die Frage nach den Grenzen und der Notwendigkeit des Gehorsams des Priesters in liturgischen Dingen gestellt und von den pastoralen Bedürfnissen und dem Verhältnis von Presbyterium und Bischof her zu beantworten versucht.

Die Grundthese, die die erwähnten Beiträge durchzieht, könnte wie folgt formuliert werden: Der Priester empfindet heute ein echtes Unbehagen in Fragen des Gehorsams, was die Feier der Liturgie angeht. Das Mittelalter

hat immer mehr die lebendige Erfahrung des Presbyteriums in Einheit mit dem Bischof, wie sie in der alten Kirche herrschte, durch starre, oft nur sehr äußerlich begründete und uniforme Gesetze ersetzt. Diese Uniformität der liturgischen Gesetze, die streng vereinheitlichte Rubrizistik steht im Gegensatz zu den wahren seelsorglichen Bedürfnissen in der jeweiligen Gemeinde. Diese strenge Rubrizistik müßte ergänzt werden durch die Früchte seelsorglicher Erfahrung des gesamten Presbyteriums, die liturgische Gesetzgebung müßte sich auf eine von allen strikt einzuhaltende Rahmengesetzgebung beschränken und dem Seelsorger innerhalb dieses Rahmens freien Raum für selbständige Gestaltung des liturgischen Vollzugs in der Kirche lassen. Damit würde in der Kirche nur die ältere, ihrem Wesen entsprechendere und deswegen authentischere Tradition wiederhergestellt.

Konkrete Vorschläge

A. Turck erläutert diese Grundsätze anhand einiger konkreter Vorschläge: Bezüglich der „Vormesse“ oder des Wortgottesdienstes soll nicht alles a priori festgelegt werden. Das amtliche Lektionar soll als Grundtext, als Ausgangspunkt gelten, nicht als „sakrosankter obligatorischer Text“. Wo Wahlmöglichkeiten bestehen, soll man diese der Lebendigkeit des Vollzugs wegen bestehen lassen. Für die „oratio fidelium“ solle man nicht allzu viele amtliche Texte fixieren, sondern sich auf allgemeine Hinweise und die Angabe der wesentlichsten Motive beschränken; ebenso sollte die Formulierung der Einleitung zum „Pater noster“ freigestellt werden.

Ein weiterer bemerkenswerter Vorschlag: A. Turck unterscheidet zwei Typen von Messen mit Gemeinde: die Sonntagsmesse in der Pfarrei, die verschiedene „natürliche Kommunitäten“ umfassen muß und Symbol der Einheit „mittels der Verschiedenheiten“ ist, und die Meßfeier mit Sondergruppen (Schülern, Studenten, Gruppen der Katholischen Aktion, verschiedenen Berufsständen usw.) unter der Woche. Letztere müsse von einer ganz anderen „katechetischen Orientierung“ ausgehen, deshalb sei zu wünschen, daß dem Priester große Freiheit gelassen werde bei der Wahl der Lesungen, der Intentionen usw., „was der Eucharistie einen ganz besonderen Einheitscharakter verleiht, nicht um ihn [den Priester] von der Eucharistiefeier in der Pfarrei zu trennen, sondern um diese zu ergänzen und seiner konkreten Gemeinschaft anzupassen“. Für die Konzelebration soll ebenfalls nicht ein einziger Typus geschaffen werden. Der Typus, nach dem in den verschiedenen Abteien bisher experimentiert worden sei, möge sich wohl für Klöster und Priesterzusammenkünfte eignen. Aber man solle ihn nicht, so wie er steht, der „verbreitetsten Gemeinschaft auferlegen, für die keine amtlichen Experimente durchgeführt wurden: für den Pfarrer mit seinen Kaplänen in der Gemeinschaft einer Pfarrei“.

Auch hier sollten Einzelbestimmungen nur hinweisenden Charakter haben, Möglichkeiten für das lassen, was nach klugem Urteil pastoral am zuträglichsten ist. Die amtlich zugelassenen Experimente sollten in den auf den normalen Lebensvoraussetzungen aufbauenden Gemeinschaften und nicht in Sondergemeinschaften durchgeführt werden. Verlangt wird eine eindeutige Revision des Prinzips, daß nur liturgisch sei, was in den liturgischen Büchern stehe. Mit der Abfassung neuer Rubriken sei die Reform nicht durchzuführen. Man könne sich nicht damit begnügen, anstelle der alten neue Rubriken zu setzen. „Die-

ses falsche Prinzip verhindert, daß der Heilige Geist in der Liturgie sich (wenigstens) ebenso wie in jeder anderen kirchlichen Erscheinungsform manifestiert.“

Turck schließt mit zwei allgemeinen Wünschen: Die neuen liturgischen Kommissionen sollten eine Art lebendiger Mittlerstelle zwischen dem Bischof und dem Presbyterium einnehmen, um die ausschließliche Mittlerstellung des Gesetzes zu mäßigen. Diese Kommissionen sollten sich nicht mit Texten, Übersetzungen usw. befassen und sich auf diese Arbeit beschränken. „Belebt von einem wirklichen kollegialen Bewußtsein“, sollten sie nicht dazu dienen, „die Neuerer zu denunzieren, sondern den Dialog mit der Basis [den Gemeinden mit ihren Geistlichen] anzuregen und eingehend alle neuen Erfahrungen zu diskutieren...“ Der zweite Vorschlag: Bei der Ausbildung des Klerus müsse die Erziehung zum Gehorsam in die seelsorgliche Ausbildung hineingenommen werden, „damit daraus keine Sondermoral entstehe“. Man müsse lernen, aus der Seelsorge die Richtschnur für das persönliche sittliche Leben abzuleiten. Jede seelsorgliche Tätigkeit oder Maßnahme müsse den eigenen Glauben formen. Nichts dürfe deshalb in der Liturgie unternommen werden, was nicht der Stärkung des christlichen Glaubens und des priesterlichen Gewissens diene. In einer einleitenden Bemerkung weist T. Maertens, der Schriftleiter von „Paroisse et Liturgie“, ausdrücklich darauf hin, daß die Redaktion als ganze hinter diesen Ausführungen stehe; man habe die verschiedenen Überlegungen analysieren wollen, „die spontan über die Lippen der Seelsorger kommen, sobald man über diese Frage mit ihnen spricht“, um ihr Verhalten gegenüber dem Gesetz oder ihre Beziehungen zur Autorität zu bestimmen.

Ein Tadel Kardinal Lercaros . . .

Die hier nur andeutungsweise wiedergegebenen „Thesen“ weisen über die von der Konstitution über die Liturgie gebotenen Möglichkeiten weit hinaus und stoßen über das Problem der Rubriken und des Gehorsams in liturgischen Fragen zu den Grundfragen einer liturgischen Pastoral vor, zur Frage nämlich: Wie wird liturgische Feier zum echten liturgischen Vollzug der ganzen Gemeinde, und welche Konsequenzen ergeben sich daraus für die liturgische Gesetzgebung und für die Stellung des Priesters als des sakramental bevollmächtigten Liturgen in der Gemeinde? Zugleich werden aus der Lehre über die Kollegialität die Konsequenzen für das Verhältnis von Bischof und Presbyterium im liturgischen Bereich gezogen. Wie zu erwarten, blieb ihre Veröffentlichung nicht ohne scharfe Reaktionen von seiten der Hierarchie. Als erster nahm Kardinal Lercaro, der Vorsitzende des postkonziliaren Rates für die Durchführung der Liturgiereform, Stellung, zwar nicht in amtlicher Form als Vorsitzender des Rates — das ist immerhin bemerkenswert —, sondern in einem Vortrag vor den Geistlichen und den Vertretern der katholischen Verbände seiner Diözese (vgl. den Wortlaut des Vortrages in der Bologneser Zeitung „Avvenire d'Italia“, 2. 3. 65).

Der Kardinal sprach von einer Reaktion im Zusammenhang mit der Durchführung der Liturgiereform, die als positiv zu bezeichnen sei, insofern sie die eingeführten oder noch in der Vorbereitung befindlichen Reformen akzeptiere, die aber negativ zu beurteilen sei, soweit sie über die geplanten Formen hinausgehe und die kirchliche Autorität übergehe. Solche Bestrebungen seien mehr oder weniger überall am Werke. Einzelne und Gruppen glaub-

ten, möglicherweise in der besten Absicht, aber nicht ohne Voreiligkeit, von sich aus Neuheiten einführen zu können, die sie pastoral für opportun halten: die einen beteten den Kanon laut und in der Volkssprache, die anderen legten die eucharistische Speise in die offene Hand der Gläubigen usw. Soweit es sich dabei um Einzelercheinungen handelt, könne man sie wohl als einen Gleichgewichtsmangel abtun, die Sache werde aber schwieriger, sobald sich bestimmte Gruppen ein solches Verhalten zu eigen machen. Aber zu bedauern seien sie so oder so, weil sie zu Spaltungen führten, wo Einheit not tue. Was aber besonders schmerzlich berühre, sei die Tatsache, daß man aus diesem Übergehen der kirchlichen Autorität eine Theorie mache und diese mit lehrmäßigen Motiven unterbaue.

An dieser Stelle erwähnte der Kardinal „Paroisse et Liturgie“ ausdrücklich: Es schmerze ihn sehr, die Zeitschrift in diesem Zusammenhang nennen zu müssen, die sich wie die Abtei Saint-André um die liturgische Erneuerung hochverdient gemacht habe. „Aber wir können nicht umhin, mit derselben Bitterkeit den wenn auch mehr praktischen als theoretischen Irrtum bloßzulegen, der in einem Verhalten liegt, das die unmittelbare pastorale Erfahrung über die liturgischen Weisungen der Hierarchie stellt.“ Ein solches Verhalten gehe von falschen Voraussetzungen aus, als ob die Bestimmungen der liturgischen Konstitution und der Instruktion nur das Ergebnis theoretischen Studiums und nicht eines „nachdenklichen und liebevoll bemühten Kontakts mit der Seelsorgsarbeit“ wären. Er sei gewiß der letzte, der den Beitrag der Kollektiverfahrung der Priester für die Entscheidungen des Bischofs nicht ermesse und der die harmonische Zusammenarbeit eines gemeinschaftsförmigen Presbyteriums in Abstimmung mit dem Bischof nicht zu schätzen wisse, aber es bleibe doch wahr, daß die Hirtenverantwortung und die daraus folgende Gnade dem Bischof anvertraut sei, er müsse über die Verkündigung wachen, ihm sei die Verantwortung für die Kirche anvertraut. Es gehe nicht an, eine „Pastoral der Basis“ an die Stelle der Funktion der Bischöfe zu setzen. „Und wir planen nicht eine Liturgie, die, um die Seelsorgsarbeit zu beleben und zu inspirieren, sich jeder Disziplin entziehen müßte.“ Es bleibe Raum für die Auswertung nützlicher pastoraler Erfahrungen, aber innerhalb der Grenzen eines Gehorsams, von dem man dann nicht mehr absehen könne, wenn Christus in seiner Kirche eine Autorität aufgerichtet habe, die Vollmacht hat zu binden und zu lösen.

... und des belgischen Episkopats

Dieser Intervention des Erzbischofs von Bologna war wenige Tage vorher bereits eine ähnliche des belgischen Episkopats vorausgegangen. Am 27. Februar 1965 richteten die belgischen Bischöfe ein Schreiben an die Redaktion der Zeitschrift, in dem sie unter Hinweis auf die Veröffentlichungen im Januarheft erklären: „Wir haben die Pflicht und das Bedauern, Ihnen zu sagen, daß ein solches Exposé, welches immer die Intention der Autoren sein mag, als eine Einladung zum Ungehorsam in Sachen Liturgie verstanden werden wird.“ Gewisse Passagen dieser Artikel seien von einer Art, daß sie der kirchlichen Disziplin und selbst den Erfordernissen der Seelsorge auf diesem Gebiet schweren Schaden zufügten. „Ebenso wie wir von unserem Klerus erwarten, daß er die neuen Weisungen zur liturgischen Anpassung ins Werk setzt, ebensowenig können wir all das hinnehmen, was dazu

führen könnte, daß sich unsere Priester den geltenden Regeln entziehen, und der freien persönlichen und kollektiven Improvisation freie Hand geben.“ Den Ausführungen liege eine Theologie des Episkopats zugrunde, die Sendung und Aufgabe der Bischöfe verkenne und damit zugleich das Fundament der Autorität in der Kirche in Frage stelle. Ob es notwendig sei, daran zu erinnern, daß der Heilige Stuhl strikte Disziplin in allem, was die Liturgie betreffe, aufrechterhalten will und daß diese Disziplin die Voraussetzung für eine glückliche stufenweise Anpassung ist? Die Bischöfe appellieren an die Redaktion, in diesem Punkt der Zeitschrift eine neue, „von Maß und Liebe gekennzeichnete“ Orientierung zu geben. Auch die Bischöfe Belgiens weisen auf die großen Verdienste der Zeitschrift und der Abtei für die liturgische Erneuerung hin, geben aber zugleich zu verstehen, daß sie angesichts der schwierigen lehrhaften und praktischen Zielsetzungen der Zeitschrift eine engere Zusammenarbeit mit dem Episkopat wünschlen. Eine solche Zusammenarbeit würde der Redaktion ermöglichen, „ihre Rolle unter normaleren und sichereren Bedingungen fortzusetzen“. Unter Zitierung der Schlußpassagen der Enzyklika *Ecclesiam suam* fordern sie zu einem „fruchtbaren und konstruktiven Dialog“ auf, verlangen aber zugleich „kindlichen und vertrauensvollen Gehorsam“.

Ob diese Aufforderung eine engere Indienstnahme durch den Episkopat, eine strengere Überwachung oder eine engere Partnerschaft innerhalb der festgesetzten Grenzen bedeutet, geht aus dem Schreiben des Episkopats nicht hervor. Die Redaktion greift jedenfalls diese „Einladung“ in ihrer Antwort auf das Schreiben der Bischöfe, die sie zugleich mit letzterem in der Aprilnummer von „Paroisse et Liturgie“ (S. 237—240) veröffentlicht, auf und erklärt die Bereitschaft, „im Geiste integralen Gehorsams“ in dem von den Bischöfen gezogenen Rahmen mitzuarbeiten. Zugleich erklärt die Redaktion nochmals den Zweck der Beiträge. Ausgehend von den verschiedenen Verhaltensweisen des Klerus angesichts der Liturgiereform, sei die Redaktion bestrebt gewesen, in den Überlegungen bis zu den Grundsätzen vorzustoßen, „die normale und positive Gehorsamsbedingungen wiederherstellen sollten“. Man habe nicht die Notwendigkeit des Gehorsams bestreiten, vielmehr seine eigentlichen Vorbedingungen darstellen wollen. Diese Zielsetzung habe man vielleicht nicht genügend herausgestellt. Es gelte, das Studium der theologischen Prinzipien, die dem ganzen Komplex zugrunde liegen, von neuem aufzunehmen. Die Redaktion engagiere sich voll und ganz in dem von den Bischöfen gewünschten Dialog, in dem Bemühen, „die Sendung des Episkopats besser zu verstehen, nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Praxis und im konkreten Verhalten“.

Ein unüberwindliches Dilemma?

Was die Bischöfe veranlaßt hat, gegen gewisse Ausführungen in den eingangs erwähnten Beiträgen und gegen die Grundtendenz dieser Beiträge selbst zu intervenieren, geht sowohl aus der Stellungnahme Kardinal Lercaros wie aus dem Schreiben der belgischen Bischöfe hervor: Rom und der Episkopat fürchten, daß eine Weiterführung der Diskussion über das in der Konstitution über die Liturgie Vorgesehene hinaus nicht nur die Geister verwirren, sondern Uneinigkeit in der Kirche stiften könnte. Die Schärfe der Reaktion erklärt sich wohl nicht zuletzt daraus, daß einige Punkte in den den Beiträgen vorausgeschickten Resümees in Englisch, Spanisch und Italienisch ungenau

wiedergegeben waren. Gerade das italienische Resümee enthielt eine ziemlich unpräzise Formulierung der Gedanken von Turck über das Verhältnis von Bischof und Presbyterium in bezug auf die liturgische Gesetzgebung. Danach sollte der Gehorsam im wesentlichen nur im Augenblick der Aufgabenübertragung durch den Bischof ins Spiel gesetzt werden. Nach gehorsamer Übernahme der Funktion soll der Priester möglichst weitgehend die Entscheidung über die Mittel selbst auf sich nehmen, allerdings in enger Einheit mit dem Gesamtpresbyterium und mit dem Bischof. Im französischen Original waren die Gedanken viel stärker differenziert: Das Wesen des Gehorsams bestünde danach primär und im wesentlichen in der Treue zur übernommenen Aufgabe, bei relativ freier Wahl der Mittel: eine Formulierung, die sehr wohl der Vertiefung der Gehorsamsproblematik in der Kirche dienen könnte. Die Autorität des Bischofs wird dadurch keineswegs in Frage gestellt, nur deren Ausübung modifiziert und die Pflicht der „Gemeinhaftung“ des Gesamtpresbyteriums unter der Führung des Bischofs deutlicher herausgestellt. Ähnliche Vorschläge mit gelegentlich schärferer theologischer Akzentuierung werden im Beitrag von E. Marcus wiederholt. Auch hier ist die „Gemeinhaftung“ des Presbyteriums als Ergänzung des reinen Gesetzes, die Schaffung einer Rahmengesetzgebung bei weitergehender Selbständigkeit in der konkreten Gestaltung der liturgischen Feier der eigentliche Kerngedanke. Das Gesetz müsse einer fruchtbaren Gestaltung der Seelsorge dienen. Das geschieht im Bereich der Liturgie nicht dadurch, daß neue Rubriken, die in sich ihre unbestreitbaren Vorzüge haben, anstelle der alten gesetzt werden, sondern dadurch, daß Selbstverantwortung, Gesetz und organischer Zusammenhalt im Presbyterium und zwischen diesem und dem Bischof eine Einheit bilden, in der jedem der drei Faktoren sein spezifisches Gewicht zukommt.

Man merkt, hier sind Fragen angeschnitten, die bisher kaum erörtert wurden. Gehorsam wurde vorausgesetzt, nicht erklärt, selten wurde er bisher in den pastoralen Zusammenhang gestellt, in den er unbestreitbar hineingehört. Hier ist offenbar viel theologische Arbeit, unterstützt von den praktisch-pastoralen Hilfsfächern, erst zu leisten. Stellt man die Argumente der Redaktion von „Paroisse et Liturgie“ und die Einwendungen Kardinal Lercaros und des belgischen Episkopats nebeneinander, so möchte man wohl von einem Dilemma sprechen, das erst einer langen und geduldigen Lösung bedarf, aber auch von einem Dilemma, das in seinem ganzen Ausmaß erst sichtbar werden wird, wenn die konziliaren Reformen auf breiterer Basis angelaufen sein werden. Die Liturgie hat hier wohl nur den Wert eines wenn auch sehr spezifischen und vielleicht folgenschweren Paradigmas. Hier gilt es wohl, Lücken der Konzilsdekrete, insbesondere Lücken im dritten Kapitel der Konzilskonstitution, durch Reflexion und Erfahrung auszufüllen.

„Klerikale Liturgie“?

Doch mag im Anschluß an diese bemerkenswerte Auseinandersetzung ein Hinweis von Nutzen sein. Die Interventionen der Hierarchie, aber mutatis mutandis auch die Argumente aus dem „Presbyterium“ geben trotz allen pastoralen Bemühens ein einseitig klerikales Bild der Liturgie. Die Rolle der Hierarchie als des liturgischen Gesetzgebers ist sicher von großer Bedeutung, die Aufgabe des Presbyters als des amtlich-hierarchisch bevoll-

mächtigten Liturgen in Vollzug und Gestaltung ist — auf anderer Ebene — ebenso bedeutend. Aber ist die Liturgie, auch ihre Gestaltung, nur eine Sache des Klerikers, oder müßte sie nicht eigentlich nicht nur von den „Bedürfnissen“ der Gemeinde her, die der Priester oder Bischof „feststellt“, sondern vielmehr auch aus der konkreten Situation der Gemeinde verstanden und vollzogen werden? Die sowohl in der Liturgiekonstitution wie in der Konstitution über die Kirche zu kurz gekommene Theologie der Ortskirche könnte vielleicht auch im Blick darauf weiterentwickelt werden. Nicht daß hier die Rolle der Gemeinde (nicht des Pfarrers!) gegenüber der Sendung der Hierarchie ausgespielt werden soll, aber die Rolle der Gemeinde erschöpft sich nicht in der „aktiven Teilnahme“. Auch in der Gestaltung und folglich auch in der Gesetzgebung sollte die Gemeinde nicht nur „berücksichtigt“ werden, sondern in geeigneter Form auch Anteil daran haben. Der Hinweis der Konstitution, daß auch Laien in die liturgischen Kommissionen berufen werden sollen, bietet vielleicht einen guten Ansatzpunkt, vorausgesetzt, daß solche auch in ihrer Qualifikation als „Laien“ und nicht allein als liturgische Fachleute berufen werden. Mit der Ergründung der Rolle der Gemeinde erhalte die Auseinandersetzung um „Paroisse et Liturgie“ erst ihre ganze ekklesiale Spannweite.

Aus Afrika

Die Lage der Kirche in Mozambique Mozambique ist der Bevölkerungszahl nach die größte Kolonie Portugals. Das Land erstreckt sich über 2500 km von Nord nach Süd und hat, politisch gesehen, eine für Portugal äußerst günstige Lage.

Geringe Ansätze einer Unabhängigkeitsbewegung

Im Süden und Westen grenzt es an die Republik Südafrika und an Südrhodesien, zwei Länder, in denen nationalistische Gruppen keine Bewegungsfreiheit haben. Im Nordwesten sind Zambia, das frühere Nordrhodesien, und Malawi, das frühere Njassaland, die Nachbarn, die nicht an einer Revolution in Mozambique interessiert sind, weil eine solche die Benutzung der Häfen am Indischen Ozean, die sie wie auch Südrhodesien für ihren Export benötigen, erschweren oder auf längere Zeit unmöglich machen würde. Die geographische Eingrenzung des Landes trägt vorläufig nicht wenig zur Konservierung des Status quo bei. Nur im Norden hat die nationalistische Subversion einige Aussicht, denn dort grenzt Mozambique an Tansania, das den Nationalisten wenigstens Obdach verschafft, obschon Präsident Nyerere nicht bereit zu sein scheint, für Mozambique die gleichen Risiken auf sich zu nehmen wie für den Kongo und für Angola. Aber auch von Tansania aus haben es Aufständische schwer, zu operieren, weil die Grenze, den Fluß Rovuma entlang, der in Richtung West—Ost vom Njassasee zum Indischen Ozean fließt, durch ein sumpfiges und sehr dünn bevölkertes Gebiet führt, das weit von Daressalam, der Hauptstadt Tansanias, wo das Befreiungskomitee für Mozambique seinen Sitz hat, entfernt liegt. Der Weg von der Grenze bis zur Hafenstadt Beira in Mozambique ist noch anderthalbtausend, bis Lourenço Marques noch zweieinhalbtausend Kilometer weit. Die Kosten einer Infiltration würden sehr hoch sein. Zwar hat es im Laufe des ver-

gangenen Jahres im Norden einige Versuche von Guerillabanden, in Mozambique vorzudringen, gegeben. Es soll dabei am 3. September 1964 auch ein Priester ermordet worden sein. Die portugiesische Regierung hat aber die Meldung der „Befreiungsarmee“, daß diese um Neujahr 1965 87 portugiesische Soldaten getötet habe, dementiert. Die Grenztruppen sind inzwischen verstärkt worden. Allem Anschein nach hat Portugal noch Zeit genug, sich auf künftige Schwierigkeiten vorzubereiten.

Die wirtschaftliche Lage des Landes

Mozambique hat eine Oberfläche von 783 030 qkm und eine Bevölkerungszahl von etwa 6 650 000 (Angola: 1 246 700 qkm und 5 200 000 Einwohner). Der Bevölkerungszuwachs betrug in den Jahren 1950 bis 1960 durchschnittlich etwas über 60 000 pro Jahr und scheint sich in den letzten Jahren infolge der Einwanderung aus dem Mutterland noch verstärkt zu haben. Die Bevölkerungszahl der Hauptstadt ist von 93 000 im Jahre 1950 auf 300 000 angewachsen, und Beira zählt jetzt über 100 000 Einwohner. 1950 gab es 48 000 Weiße und 25 000 nichtafrikanische Farbige und Mischlinge. Heute gibt es etwa insgesamt 160 000 Weiße und nichtafrikanische Farbige und Mischlinge. Diese Zahlen deuten zweifellos auf einen wirtschaftlichen Fortschritt hin, der das Land für Ausländer attraktiv macht. Die einheimische Bevölkerung hat daran jedoch keinen großen Anteil. Sie lebt in einer Subsistenzwirtschaft, die sich seit Jahrhunderten nicht verändert hat und auch durch die modernen Anbaukulturen von Zuckerrohr, Baumwolle, Tee, Reis, Erdnüsse, Sisal usw. kaum berührt wird. Dreiviertel der arbeitsfähigen Männer sind in der Landwirtschaft tätig, davon nur ein kleiner Teil in einem abhängigen Lohnverhältnis. Der Anteil der einheimischen Landwirtschaft am Nationaleinkommen ist also gering. Aber auch die gesamte Landwirtschaft erbringt mit einigen hunderttausend Tonnen Zucker und Baumwolle nur einen Bruchteil davon. Die Regierung hat in zwei Fünfjahresplänen von 1953 bis 1958 und von 1959 bis 1964 versucht, durch Kanalisierung, Bewässerung, den Bau von Verkehrsstraßen und Kooperativen die Landwirtschaft zu heben. So wird z. B. das Tal des Limpopo, 150 km nördlich von Lourenço Marques, mit Bauern portugiesischer und afrikanischer Abstammung besiedelt. Bereits 1500 Familien, davon ein Drittel afrikanische Familien, haben sich dort niedergelassen. Bis 1967 sollen es 3500 Familien sein. Es fehlt jedoch das Kapital, um der Landwirtschaft noch stärkeren Auftrieb zu geben. Eine andere Einkommensquelle, die hauptsächlich der Bevölkerung direkt zugute kommt, ist die Arbeit im Ausland. Zehntausende arbeiten in den Bergwerken Südafrikas und Zambias, aber auch in den landwirtschaftlichen Betrieben Südrhodesiens. Es ist sehr schwierig festzustellen, welchen Einfluß diese Arbeit im Ausland auf die wirtschaftliche Entwicklung des Landes nimmt. Tatsache ist, daß sie besonders in der südlichen Landeshälfte die allgemeine Entwicklung gefördert hat. Deswegen setzt die nationalistische Bewegung größere Hoffnungen auf diesen Teil der Bevölkerung als auf den rückständigen Norden. Die Portugiesen halten deshalb die Wanderung von Süd nach Nord unter scharfer Kontrolle.

Klassisches Land des Transithandels

Die meisten Einnahmen verdankt Mozambique dem Transithandel. Nicht ohne Grund hat man gesagt: Angola produziert, Mozambique treibt Handel. Diesem Umstand

ist vielleicht auch die Bevorzugung Angolas von seiten der Portugiesen zuzuschreiben, die in Mozambique des öfteren Verstimmung hervorgerufen hat. Wegen der Ausweitung des Außenhandels hört diese Bevorzugung jedoch allmählich auf. Er stieg von 22 Millionen Dollar im Jahre 1938 auf 122 Millionen im Jahre 1958. Der Transithandel allein brachte 1963 etwa 40 Millionen Dollar ein. Fast die Hälfte der Überseetransporte von Transvaal, 90 Prozent des Exports von Südrhodesien, Zambia und Malawi sowie ein Teil des Exports von Katanga werden über Lourenço Marques und Beira geleitet. Die Erweiterung des Eisenbahnnetzes und die Anlage von Pipelines werden diesen Handel in den nächsten Jahren noch bedeutend steigern. Der rege Handelsverkehr auch mit vielen nichtafrikanischen Ländern, in den auch die Volksrepublik China eingeschlossen ist, hat den beiden Hafenstädten ein ausgesprochen modernes und kosmopolitisches Gepräge gegeben. Ihre rasche Aufwärtsentwicklung hat die Regierung vor die Schwierigkeit gestellt, ihre spezifisch portugiesische Assimilationspolitik zu intensivieren, damit die Afrikaner selbst sich am wirtschaftlichen Aufbau beteiligen können.

Das Tempo der Afrikanisierung der Wirtschaft hält nicht gleichen Schritt mit dem zunehmenden Wohlstand, und das auf diese Weise verschärfte wirtschaftliche Gefälle könnte in nächster Zukunft der nationalistischen Bewegung von innen her einen gefährlichen Auftrieb geben. Die Haltung der portugiesischen Kolonisten dürfte diese ebenfalls fördern. Denn obschon diese größtenteils nicht mit Salazar sympathisieren, wünschen sie natürlich nicht, den Afrikanern die Macht in die Hände zu spielen. Sie fordern Rede- und Pressefreiheit, die Abschaffung der Geheimpolizei und Fühlungnahme mit den Vereinten Nationen zum Aufbau einer autonomen Verwaltung unter ihrer eigenen Führung.

Förderungsmaßnahmen der Kolonialregierung

Die portugiesische Regierung versucht jetzt, den sozialen und kulturellen Rückstand der einheimischen Bevölkerung zu verringern. Der Unterschied zwischen den gleichberechtigten Bürgern (assimilados) und den übrigen Afrikanern soll allmählich abgebaut werden. Die Zahl der afrikanischen Assimilados war übrigens sehr gering. 1950 gab es nur 4349, d. h. 0,07 Prozent der Gesamtbevölkerung. Neben den 48 213 Europäern, 25 149 nichtafrikanischen Farbigen und Mischlingen und 12 630 Indern hatten sie nichts zu bedeuten, und heute würden sie völlig hinter deren oben erwähnter Gesamtzahl von 160 000 verschwinden. Die Bedingungen, voll anerkannter Bürger zu werden, sind aber vor kurzem erleichtert worden.

Auch hat die Regierung wirtschaftliche Maßnahmen zur Hebung der afrikanischen Bevölkerung getroffen. Die afrikanischen Kolonisten in den landwirtschaftlichen Entwicklungsgebieten erhalten besondere Unterstützung, man fördert die rassische Vermischung durch zielbewußte Einwanderung von portugiesischen Mädchen, man bemüht sich, daß Afrikaner den wirklichen Weltmarktpreis für ihre Produkte erhalten usw. Auch die Gesundheitsfürsorge wird bedeutend verbessert. Die Aufhebung des Einheimischenstatuts im Jahre 1961 und die Reorganisation der Verwaltung brachte das politische Wahlrecht und die Vertretung der Bevölkerung im Dorf-, Kreis- und Landesrat. Die Steuer wird nicht mehr von Dorfhäuptlingen, sondern von Staatsbehörden eingezogen. Schließlich wird die portugiesische Armee zur Durchführung von

Entwicklungsprojekten in den Städten und Dörfern eingesetzt, wobei das notwendige Material vom Staat beschafft wird. Diese Maßnahmen und die Ruhe, die im Lande herrscht, verschaffen Portugal bei den Vereinten Nationen manche Sympathie, und die Regierung läßt sich deshalb nicht allzusehr von nationalistischen Regungen beeindrucken. Wahrscheinlich würde Salazar eine noch aufgeschlossener Politik betreiben, wenn er weniger abhängig wäre vom rechten Flügel seiner Regierung, d. h. von den Geschäftsleuten, die an der Spitze der portugiesischen Wirtschaft stehen.

Die Schwächen der Kirche

Die Kirche spielt politisch kaum eine Rolle. Vertreter der Kirche, die möglicherweise versucht wären, eine solche Rolle zu spielen, werden durch die Verfassung und das Konkordat daran gehindert. Der Staat hält die Kirche vollständig unter Kontrolle und gewährt ihr nur solche Freiheiten, die auf seine Politik abgestellt sind. Die Möglichkeit freier Initiative ist ihr in breiten Bereichen genommen, z. B. auf dem Gebiete des höheren Unterrichts, des Pressewesens oder der verschiedenen kirchlich orientierten Organisationen. Auch in Bereichen, die in ihre direkte Zuständigkeit fallen, sind ihre Aktionsmöglichkeiten eng begrenzt. Unzulänglichkeiten auch in diesen Bereichen müssen deshalb zu einem Teil auch dem Staat angelastet werden. Das gilt besonders für den Volksschulunterricht. 1960 gab es 2995 katholische Volksschulen, aber keine katholischen Lehrerseminare. Etwa 450 000 Schüler besuchten die Volksschule. Das dürfte etwa ein Drittel der schulfähigen Jugend sein. Dazu muß aber gesagt werden, daß es sich bei der Mehrzahl der Schulen bloß um eine Art basic education handelt, die nur drei Jahre dauert und deren Programm sich auf Lesen, Schreiben und Religion beschränkt. Viele Schulen erhielten überhaupt keine staatlichen Zuschüsse. Das bedeutet für die Kirche eine riesige finanzielle Bürde für eine Form von Bildungs- und Erziehungsarbeit, die ihr wegen ihrer Dürftigkeit und kolonialen Prägung zudem noch verübelt wird. Nun hat die Regierung 1964 ein neues Unterrichtsgesetz erlassen, das besonders den Volksschulunterricht berücksichtigt, der nicht nur erweitert und allen Kindern offenstehen, sondern auch in den Lehrplänen adaptiert und „afrikanisiert“ werden soll. Portugiesisch bleibt jedoch entsprechend den Grundsätzen portugiesischer Kolonialpolitik die Pflichtunterrichtssprache in allen staatlich geförderten Schulen. Darin liegt bereits ein naiver Widerspruch, zumal die Portugiesen in ihrer ganzen Kolonialgeschichte sehr wenig Verständnis für einheimische Kulturen aufgebracht haben und ihnen deshalb die Bedeutung der Authentizität und des Anspruchs dieser Kulturen abgeht. Das Gesetz fordert von der Kirche aber zusätzlich noch, daß sie ihre personellen und finanziellen Kräfte verstärkt und durch methodische Forschungen und Experimente den Widerspruch möglichst aufheben oder widerlegen soll. Es fragt sich jedoch, ob sie dazu imstande ist.

Der höhere Schulunterricht ist bisher nur sehr wenig entwickelt. „Bilan du Monde“ erwähnt für 1959 nur sechs höhere Schulen mit 2266 und sechs Lehrerseminare mit 575 Schülern, alle staatlich. Es besteht kein Zweifel daran, daß unter diesen Schülern nur sehr wenige Afrikaner sind. Die Tatsache allein, daß von den 2266 Schülern der höheren Schulen fast die Hälfte Mädchen sind, deutet darauf hin, daß diese hauptsächlich der nichtafrikanischen Bürgerschicht angehören. Zwar verzeichnet „Bilan du

Monde“ auch noch 15 katholische Kollegien, ohne jedoch die Zahl der Schüler anzugeben. Ihre Bedeutung ist zumindest unklar und wahrscheinlich sehr gering. Die Knabenseminare sind in der hier angegebenen Zahl offenbar mitgezählt.

Fehlen des einheimischen Klerus

Die Heranbildung des einheimischen Klerus ist wie in allen portugiesischen Kolonien noch in der Anfangsphase. Mozambique ist kirchlich aufgeteilt in eine Erzdiözese und sechs Diözesen. Alle Bischöfe sind Portugiesen, heute ohne Zweifel ein Anachronismus, zumal die Zahl der Katholiken immerhin etwa 600 000 (ca. 10 Prozent der Gesamtbevölkerung) beträgt. Der gesamte Klerus bestand 1960 aus 64 Diözesanpriestern und 332 Ordenspriestern. Im gleichen Jahr gab es 51 Theologiestudenten und nur 350 Schüler von Kleinen Seminaren. Da die meisten Orden erst nach 1940 ins Land gekommen sind, verfügen sie noch kaum über einen einheimischen Nachwuchs. Aber auch die 64 Diözesanpriester sind größtenteils Portugiesen, denn bis 1940 arbeiteten neben einigen Jesuiten, Dominikanern und Franziskanern nur portugiesische Weltpriester in Mozambique. Ein geringer Teil kommt aus der Mischlingsbevölkerung. Es ist klar, daß von einer „Afrikanisierung“, wie sie der Kirche im Kongo oder Uganda vorschwebt, unter solchen Umständen kaum die Rede sein kann. Unter diesen Voraussetzungen leuchtet auch ein, daß der Klerus für die Kolonialregierung und ihre Interpretation afrikanischer Kultur im ganzen Verständnis aufbringt und sie für akzeptabel ansieht. Die im Konzil sich immer deutlicher durchsetzende Forderung nach örtlicher und regionaler Anpassung der Kirche dürfte in den portugiesischen Kolonien deshalb in einem der allgemeinen Auffassung entgegengesetzten Sinne gedeutet werden, und es ist zumindest fraglich, ob die Kirche in Mozambique überhaupt in der Lage ist, das Christentum in der Kultur des Volkes zu verwurzeln. Die Anpassung des Schulunterrichts an das afrikanische Milieu durch das neue Gesetz dürfte von vielen als Akt des kulturellen Imperialismus verstanden werden, der die alte Linie der portugiesischen Kolonialpolitik in neuen Formen fortsetzt. Ihre Verwirklichung wird die Kirche vor manche Probleme stellen, die noch komplizierter werden, weil das ganze Ausland ringsherum englischsprechend ist und einen bedeutenden Einfluß auf die Wirtschaft und die Kultur nimmt.

Obschon die katholische Kirche fast den ganzen Volksschulunterricht in Händen hat, bildet die katholische Bevölkerung nur 10 Prozent der gesamten Einwohnerzahl. Man muß bedenken, daß die Kirche erst seit 1940 einen bedeutenden Aufschwung nehmen konnte. Das Landesinnere wurde bis zu jener Zeit überhaupt kaum missioniert. Ebenfalls 10 Prozent der Bevölkerung sind Moslems. Sie wohnen meist im Norden. Etwa 2 Prozent sind Protestanten. Das Verhältnis der Priesterzahl zur katholischen Bevölkerung ist 1 zu 1400, d. h. etwa ein Seelsorger für 2500 Katholiken. Das ist günstiger als in vielen anderen Ländern Afrikas, reicht für eine Kirche im Aufbau aber nicht aus. Brüderkongregationen sind nicht vorhanden. Die Zahl der Schwestern übertrifft kaum die der Priester, und obschon die Statistiken eine einheimische Schwesternkongregation verzeichnen, kann man daran zweifeln, ob es sich tatsächlich um eine solche handelt. Eine Statistik vom Jahre 1962 weist für die Bistümer Beira, Porto Amélia und Quelimane überhaupt keine

Brüder und Schwestern auf. Laienhelfer fehlen im ganzen Land. Die personelle Leistungskapazität ist also sehr gering. Portugal ist praktisch das einzige Land, aus dem Missionare kommen. Staat und Kirche sind offenbar zu stark portugiesisch orientiert, um fremde Kräfte ins Land zu holen, und die Kirche ist zu sehr isoliert und mit der Kolonialstruktur des Landes verquickt. Deshalb kann man der künftigen Entwicklung nicht ohne Sorge entgegensehen.

Die Verluste der Mission bei den Kongounruhen

In einem ersten Überblick über die Unruhen im Kongo und deren Auswirkungen für die katholischen Missionen (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 217) berichteten wir von mehreren Gruppen von Missionaren (Geistlichen, Brüdern und Schwestern), die während der Unruhen im Jahre 1964 von den Aufständischen ermordet wurden. Als Gesamtzahl der Ermordeten (unter ihnen zwei Laien) wurde 57 angegeben.

Wir bezeichneten diese Zahl als vorläufig, da zu Jahresbeginn noch keine Sicherheit über das Los größerer Gruppen von Missionaren im Norden des Kongo, vor allem in der Provinz Stanleyville, zu gewinnen war. Inzwischen hat sich die Zahl tatsächlich als überholt erwiesen. Sie beträgt nach sorgfältigen Untersuchungen in der Zwischenzeit das Doppelte. Demnach haben allein 108 Missionare im Jahre 1964 einen gewaltsamen Tod gefunden. Der Großteil von ihnen kam in den besonders kritischen Monaten November/Dezember ums Leben. Von den 108 Missionaren starb der größte Teil in der Zeit vom 24. November bis 1. Dezember (davon ein Bischof, 45 Priester, 14 Brüder und 28 Schwestern). Die Fallschirmjägeraktion bot offenbar den unmittelbaren Anlaß dazu. Es ist zwar möglich, daß ohne diese Aktion die Zahl der Opfer unter den Missionaren und der übrigen Bevölkerung bedeutend geringer gewesen wäre. Aber man kann sich auch fragen, ob manche Opfer ohne diese Aktion nicht ein zwar langsames, aber um so grausameres Ende gefunden hätten.

Die 98 ermordeten Geistlichen europäischer Abstammung (über die Verluste an einheimischen Missionskräften liegen keine genauen Zahlen vor) gehörten folgenden Kongregationen an: Herz-Jesu-Priester (29), Spiritaner (20), Dominikaner (13), Weiße Väter (12), Comboniani von Verona (4), Kleine Brüder Jesu (4), Oblaten der Unbefleckten Empfängnis (3), Xaverianer von Parma (3). Kreuzherren, Passionisten, Monfortaner und Maristen verloren je zwei Mitglieder, die Herz-Jesu-Missionare und die Servi dei Poveri je eines. Die meisten Opfer gab es in der Erzdiözese Stanleyville (27) und in den Diözesen Niangara (26), Kongolo (20), Wamba (19), Mahagi (7). Die hohe Zahl der Toten in Stanleyville dürfte sich allerdings daraus erklären, daß auch Geistliche aus anderen Diözesen dahin verschleppt worden waren. Die Kirchenprovinz Stanleyville hat etwa 6 Prozent ihres Missionspersonals verloren.

Ein neuer Anfang

Das ist zwar ein sehr empfindlicher, aber kaum der folgenschwerste Verlust, der die Mission nach den Unruhen im Kongo trifft. Gewisse Zeichen der Desorganisation und des Verfalls wiegen schwerer. Die Angst, Unsicherheit und Enttäuschung der Bevölkerung, der Rückfall in abergläubische Praktiken, der Zusammenbruch des Schul-

wesens in den Aufständischengebieten, die Zerstörung von Gebäuden, der Mangel an wirtschaftlichen Subsistenzmitteln, Not und Armut bei der Bevölkerung, die Verschärfung von Stammesgegensätzen, das sind die größeren Übel, mit denen die Kirche im Kongo, besonders aber in den von der Rebellion am meisten betroffenen Gebieten um Stanleyville, zu kämpfen hat. Es versteht sich von selbst, daß der Wiederaufbau, die Reorganisation der Missionsarbeit, nur sehr langsam vorangehen kann, zumal die Gefährdungen, wenn auch in geringerem Maße, weiterbestehen. Es gibt ermutigende Zeichen der Treue der Bevölkerung zu ihren Missionaren neben Zeugnissen eindeutigen Versagens der Christen. In einigen Notstandsgebieten, wo es die politische Lage wieder erlaubt, gehen die Missionare wieder an die Arbeit, aber die Probleme sind zahlreicher und reichen tiefer, auch in bezug auf die Zukunft der Kirche. Mit der bloßen Wiederherstellung der öffentlichen Ordnung und der Möglichkeit, in Ruhe arbeiten zu können, ist es nicht getan. Jean Jadot, Präsident der Päpstlichen Missionswerke in Belgien, weist in einem Beitrag in „La Croix“ (28. 2./1. 3. 65) darauf hin, daß die christliche Mission, aufs Ganze gesehen, als einzige Institution die Unruhen mit einiger Festigkeit überdauert hat. Er berichtet aber auch von dem unterschiedlichen Verhalten der christlichen Bevölkerung in den Aufständischengebieten und erwartet, daß die Kirche im Kongo daraus lernt und aus der notwendigen kirchlichen Neubestimmung, die auf stärkere Bemühung um die Gruppenpastoral gegenüber einer einseitigen Institutionspastoral (pastorale d'institutions) abzielt, die notwendigen Folgerungen zu ziehen weiß. Jadot warnt die Kirche des Kongo, sich zu sehr mit dem gegenwärtigen Regime, „das direkt vom kolonialen Kapitalismus inspiriert ist“, zu verbinden. Die Zukunft des Kongo weise in eine andere Richtung, die vom „afrikanischen Sozialismus“ vorgezeichnet sei. Es dürfe nicht sein, „daß die Führer von morgen ihrerseits der Kirche vorwerfen, sie sei die Stütze eines konservativen Systems, das auf die Vorteile einer privilegierten Minderheit bedacht ist...“

Aus Amerika

Der christlich-demokratische Wahlsieg in Chile

Von einem südamerikanischen Historiker stammt das Wort, den Basken seien zwei große Dinge gelungen: die Gesellschaft Jesu und die chilenische Demokratie. In der Tat war Ignatius von Loyola Baske, und ebenso waren Basken führend an Begründung und Entwicklung des chilenischen Staatswesens beteiligt, das seit Beginn seiner Selbständigkeit mit Erfolg gewisse bereits zur Zeit seiner Bindung an die Krone Spaniens vorhandene demokratische Strukturen zu echten funktionsfähigen Institutionen weiterentwickelt hat und damit eine Ausnahme unter den übrigen lateinamerikanischen Schwesterstaaten bildet, in denen man bislang mehr oder minder nur von Nominal- und Formaldemokratie reden kann. Gewiß kannte auch Chile stürmische Zeiten und revolutionäre Krisen; immer aber fand es zu einer politischen Willensbildung und deren verfassungsmäßigem Ausdruck zurück. Wenn auf die jüngsten Ereignisse in diesem Lande in der Presse gelegentlich der Ausdruck „chilenische Revolution“ angewandt wurde („New York Times“, 18. 3. 64), so ist dieses Wort in einem sehr anderen Sinn zu verstehen als sonst in Südamerika.

Der Sieg von Eduardo Frei

Wie erinnerlich, war bei den chilenischen Präsidentschaftswahlen am 4. September 1964 der Führer der Christlich-Demokratischen Partei, Eduardo Frei, der einer Familie schweizerischer Herkunft entstammt, mit Hilfe der Konservativen und der Liberalen Partei und Teilen der Gemäßigten Radikalen als Sieger gegen den Volksfrontkandidaten Salvador Allende hervorgegangen. Der neugewählte Präsident, seit dem 4. November 1964 im Amt, war jedoch in den ersten Monaten seiner Regierung nicht imstande gewesen, sein und seiner Partei Regierungsprogramm zu verwirklichen, weil er einstweilen noch mit dem alten Abgeordnetenhaus regieren mußte, in dem selbst Abgeordnete jener Parteien, die ihn als das „kleinere Übel“ zum Präsidenten gewählt hatten, gemeinsam mit der Opposition alle wesentlichen Reformvorschläge blockierten. Bezeichnenderweise fühlten sich aber auch die gewählten Vertreter der linksoppositionellen Richtungen dem Parteidemokratismus zu sehr verpflichtet, um ihrerseits etwa den Präsidenten zu unterstützen, dessen Gesetzesvorlagen im Grunde ihren eigenen Vorstellungen viel mehr entsprachen als denen der Konservativen und Liberalen. Wirklich bedeutet dieses Reformprogramm nach den Worten des Präsidenten selbst eine „Revolution in Freiheit“; es erstreckt sich vor allem auf die Gebiete der Landwirtschaft, des Schulwesens und des Wohnungsbaus, aber auch des Steuerwesens sowie der teilweisen Nationalisierung oder besser „Chilenisierung“ ausländischer Kupfer-, Elektrizitäts- und Telefongesellschaften durch Kapitalbeteiligung des Staates. Angesichts der Unmöglichkeit, für diese Projekte in der alten Kammer eine Mehrheit zu finden, zog Frei selbst die Vorlagen zurück, weil er sie im Fall der Ablehnung durch das Parlament erst nach Jahresfrist erneut hätte einbringen können. Damit hatte er aber erreicht, daß die Parlamentswahlen vom 7. März 1965 in Wahrheit zu einem Plebiszit über eben dieses Reformprogramm wurden. Bei dieser Gelegenheit nun zeigte sich die chilenische Demokratie in fast schweizerischer Weise wirksam: Die Wähler bestätigten ihre Entscheidung vom 4. September 1964 und verschafften dem von ihnen gewählten Präsidenten nun auch die notwendige parlamentarische Handlungsfreiheit. Der Stimmenanteil der Christlich-Demokratischen Partei stieg von 15,93% im Jahre 1961 auf 43,6% und die Zahl der Abgeordneten von 23 auf 82 der insgesamt 147 Sitze, so daß die Partei des Präsidenten nunmehr über die absolute Mehrheit verfügt. Ein völliges Novum in der chilenischen Geschichte. Zugleich konnte allerdings die Linksoption ihren Anteil etwas vergrößern: Die Kommunisten erhielten 18 statt 16, die Sozialisten 15 statt 12 Sitze. Alle anderen Parteien mußten jedoch große Verluste hinnehmen: Die Liberalen haben nur mehr sechs anstatt 28 Sitze, die Konservativen drei statt 17 und die Nationaldemokraten drei statt neun. Im Senat, der Zweiten Kammer, hätte sich wohl das gleiche ereignet, wäre er ganz neu gewählt worden; immerhin gewannen auch hier die Christlichen Demokraten zu ihren bisherigen drei noch zehn Mandate hinzu, so daß es ihnen gelingen wird, eine Sperrminderheit zu bilden und dadurch zu verhindern, daß Beschlüsse des Abgeordnetenhauses durch den Senat blockiert werden. Damit hätte der Präsident nun freie Hand, sein Reformwerk durchzuführen.

Es hat auch nicht den Anschein, daß die schweren Schäden, die das jüngste Erdbeben in Chile verursacht hat, den Schwung lähmen werden, mit dem die neue Regierung

ihre Pläne in die Tat umzusetzen sich anschickt. Im Gegenteil, die Welle nationaler Solidarität, die durch das Land geht, wird sogar dazu beitragen, den Präsidenten bei seinem dynamischen Planen und Handeln zu unterstützen.

Der Aufstieg der Christlich-Demokratischen Partei

Der Aufstieg seiner Partei ist beispiellos und beispielhaft zugleich. Die Bewegung war ursprünglich der junge Flügel der mehr oder minder christlichen Konservativen und nannte sich „Falange“, ohne jedoch mit der spanischen Bewegung mehr als den Namen gemein zu haben. Allmählich führte ihr immer schärfer formuliertes sozial-reformerisches Programm ganz von selbst zur Abspaltung von der Konservativen Partei, obwohl ein wichtiger Teil der Hierarchie immer wieder versuchte, die Teilung der Katholiken zu verhindern, um so mehr, als die Christlich-Demokratische Partei, wie sich die „Falange“ nun nannte, keinen Wert darauf legte, von der Kirche gegängelt zu werden und als konfessionell katholische Partei zu gelten. Nach und nach eroberte sie die Universitäten, die bis dahin stark kommunistisch beherrscht waren. Sie bot der Studentenschaft in der Tat eine echte Alternative zur marxistisch-leninistischen Weltvision. Ihren ersten Durchbruch auf breiterer Ebene erreichte sie bei den vorhergehenden Parlamentswahlen.

Seitdem wurde ihr Programm immer wieder ins Volk getragen, zugleich aber auch soziologisch und wissenschaftlich unterbaut und mehr und mehr auch von maßgebenden Vertretern des Episkopats bejaht und gefördert. Die Präsidentschaftswahl vom 4. September 1964 war ein überwältigender Beweis des Vertrauens, der nun durch die Parlamentswahlen auf spektakuläre Weise bestätigt worden ist. Man wird wohl sagen müssen, daß die Christlich-Demokratische Partei Chiles von allen Gruppierungen gleichen Namens in anderen Ländern am weitesten „links“ steht und am unbefangenen an jene sozialen und politischen Reformen herangeht, die sie für nötig hält. Sie bekennt sich ausdrücklich zu den allgemeinen Grundsätzen der christlichen Soziallehre, behält sich aber das Urteil über ihre konkrete Anwendung fallweise vor. Am nächsten steht die Partei von Eduardo Frei der Christlich-sozialen Bewegung (COPEI) Venezuelas, mit dessen Führer, Rafael Caldera, den Präsidenten Chiles persönliche Freundschaft verbindet.

Freundschaftspolitik mit den Nachbarstaaten

Außenpolitisch kann Eduardo Frei mit einem großen Vertrauensvorschuß rechnen. Für die in Chile wirtschaftlich sehr stark engagierten Vereinigten Staaten ist er freilich wegen der geplanten „Chilenisierung“ der ausländischen, vor allem nordamerikanischen Gesellschaften bestenfalls das kleinere Übel im Vergleich zu der Volksfront, die eine völlige Nationalisierung oder Verstaatlichung auf ihr Programm geschrieben hatte. Im Verhältnis zu den Nachbarstaaten hat Frei offenbar ein sehr klares Konzept. Er strebt enge politische und wirtschaftliche Zusammenarbeit mit Argentinien und Brasilien an, so daß in Zukunft die Rede von den „ABC-Staaten“ wohl wieder einen realen Sinn bekommen dürfte. Besonders für die Verbesserung der zeitweilig gespannten und sich oft krisenhaft zuspitzenden Beziehungen zum östlichen Nachbarn Argentinien, mit dem Chile eine Tausende von Kilometern lange gemeinsame Grenze besitzt, hatte sich kurz vor der entscheidenden Parlamentswahl eine sensationelle Gelegenheit geboten, deren Einfluß auf

das Wahlergebnis vielleicht ungewollt stark zu Buche geschlagen haben mag. Am 27. Februar 1964 kamen am Fuß der großen Statue des „Cristo de los Andes“ in mehr als 4000 Meter Höhe die Kardinäle Caggiano von Buenos Aires und Raul Silva Henríquez von Santiago mit hohen Vertretern ihrer Regierungen zusammen, um des Tages zu gedenken, an dem vor 60 Jahren mit der Enthüllung dieses Denkmals der im Jahre 1902 durch englische Vermittlung beigelegte Grenzkonflikt zwischen beiden Ländern feierlich beendet und die Freundschaft zwischen beiden Völkern neu besiegelt worden war. Papst Paul VI. sandte aus diesem Anlaß eine Botschaft, in der es heißt: „An diesem Tage, da das argentinische und chilenische Volk durch den Mund seiner bestellten Vertreter die Freundschaftsbande, die vor sechzig Jahren am Fuße der monumentalen Statue des Erlösers geknüpft wurden, neu bestärken, wollen Wir Unseren geliebten Söhnen aus beiden Staaten Unser lebhaftes Wohlgefallen an dieser schönen Geste ausdrücken. Dieser Vorgang spielt sich auf der gleichen Szene wie vor sechzig Jahren ab, angesichts der majestätischen Gebirgskette der Anden. Er ist beseelt von den gleichen Idealen und Vorsätzen brüderlicher Verständnisbereitschaft. Auf ihm ruht darum auch der segnende und erhabene Blick des Herrn des Himmels und der Erde, der „uns zum Frieden berufen hat“ (1 Kor. 7, 15) . . . Als demütiger Statthalter Christi lassen Wir nicht ab, Uns an die Menschen guten Willens, vor allem aber an die Regierenden zu wenden, damit sie auf den verschiedenen Gebieten der nationalen und internationalen Ordnung unaufhörlich für die Erhaltung dieses Gutes [des Friedens] sich mühen, das wegen der menschlichen Schwäche so gefährdet ist und gerade darum dauernder Pflege bedarf. Weit entfernt, fruchtbare Tätigkeiten einzelner Menschen, Institutionen und Völker zu behindern, dem fördernden Austausch von Erfahrungen und Dienstleistungen sowie einer gerechten Verteilung des Wohlstandes entgegen zu sein, erweckt der Friede vielmehr Pläne für Fortschritt und Wachstum und verwirklicht sich in Gerechtigkeit und Liebe. Wir wünschen, daß diese so bedeutsame und zukunftsweisende Erinnerungsfeier dazu beitrage, Herz und Gemüt in warmer Freundschaft zu bewahren und die Regierenden beider Völker auf dem Wege brüderlicher Zusammenarbeit zu erleuchten, wie sie die räumliche Nähe, die gemeinsame Kultur, die mitmenschliche und christliche Solidarität verlangen.“ Kein Zweifel, daß die christlich-demokratische Regierung Chiles sich durch diese Worte bestätigt fühlen und darin eine Formel für ihre innen- und außenpolitischen Ziele sehen darf. Man möchte wünschen, das gleiche möge für Argentinien gelten, wo sich die politischen Verhältnisse zwar einigermaßen stabilisiert zu haben scheinen, ohne daß jedoch die latenten Gefahren einer ernststen Auseinandersetzung zwischen der gegenwärtigen Regierung und der erneut zur Macht drängenden, durch jüngste Wahlsiege gestärkten peronistischen Bewegung bereits beschworen wären.

Ökumenische Nachrichten

Zusammenarbeit der Kirchen in England In England hat die Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche, eingeleitet und gefördert durch den neuen Apostolischen Delegaten, Erzbischof Igino Cardinale, im Januar 1964,

seit der Verabschiedung des Ökumenismuskonkrets, neuen Auftrieb erhalten. In seinem Verhalten wirkte sich eine neue Initiative des regierenden Papstes gegenüber der Kirche von England aus, die als erste Frucht den Wiedereintritt der römisch-katholischen Kirche in den Britischen Rat für Christen und Juden zeitigte und von Erzbischof John C. Heenan am 5. März 1964 vor der 21. Generalversammlung dieses Rates begründet wurde (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 337 f. und 369 f.). Nachdem am 22. April 1965, wenige Tage nach Ostern, der Apostolische Delegat der wiederaufgebauten Kathedrale von Coventry einen Besuch abstattete, bei dem er auf seinen Wunsch in der Kapelle von Gethsemane ein Gebet verrichtete — der Propst von Coventry nannte diesen Besuch „ein kleines Stück Geschichte auf dem Wege zur christlichen Einheit“ („Church Times“, 30. 4. 65) —, folgten fünf Tage später weitere Ereignisse dieser Art. Am 27. April wurde der anglikanische Bischof von Bristol, Oliver Tomkins, Vorsitzender des Arbeitskomitees von Faith and Order, von Papst Paul VI. in Privataudienz empfangen, und am gleichen Tag war der anglikanische Primas, Arthur M. Ramsey, mit Kardinal Augustin Bea, der sich auf der Durchreise nach den USA in London aufhielt, zu einer Dinner-Party beim Apostolischen Delegaten zu Gast.

Britischer Kirchenrat lädt römisch-katholischen Beobachter ein

Das eigentliche Ereignis dieses Tages war aber ein historischer Beschluß des Britischen Kirchenrates (BBC), dem neben der Kirche von England auch die verschiedenen Freikirchen angehören. Er besagt, daß die Hierarchie der römisch-katholischen Kirche von England eingeladen wird, künftig Beobachter zu den Sitzungen des Britischen Kirchenrats zu entsenden. Diesem erstmaligen Beschluß in der Kirchengeschichte Englands waren informelle Gespräche mit Kardinal Heenan, Westminster, vorausgegangen. Der Vorsitzende des Exekutiv Ausschusses des BBC, zugleich stellvertretender Vorsitzender des Zentrals Ausschusses des Weltrats der Kirchen, Ernest Payne (Baptist), erklärte bei dieser Gelegenheit, seit Jahren hätten einige Abteilungen des BBC den Nutzen von römisch-katholischen Beobachtern für ihre Arbeit erfahren, nun wolle man die Zusammenarbeit auch auf der höchsten Ebene erproben. Er hoffe zuversichtlich, daß sich bald in Schottland wie in Irland ähnliche Folgerungen ergeben würden. Dem Einwand, es sei nun aber die für das Stichjahr 1980 ins Auge gefaßte Union der Mitglieder des Britischen Kirchenrates gefährdet (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 139 f.), trat Payne mit der Begründung entgegen: die Lehrunterschiede zwischen der Kirche von Rom und den Mitgliedskirchen des Britischen Kirchenrates seien zwar noch groß, aber „der beste Weg zu ihrer Überwindung und zu einer Sinnesänderung Roms hinsichtlich unserer Probleme ist eben die Einladung zu diesem Rat, die einen größeren Kontakt schafft. Das ist kein Schritt näher zu Rom. Sie gibt vielmehr Rom Gelegenheit, uns etwas näherzukommen“ („Church Times“, 30. 4. 65; zu den persönlichen Gedanken des Erzbischofs von Canterbury zu einer etwaigen Union mit Rom vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 530). Zur zwischenkirchlichen Zusammenarbeit vgl. die Meldungen über die Bildung des Konsultativ-Ausschusses Rom—Weltrat der Kirchen ds. Heft, S. 399 f. und die Kontaktstelle in Deutschland S. 396.